

*Facultad de Filosofía y Letras
De la Universidad Nacional
Autónoma de México*

01083
11

*HACIA OTRA
FORMA DE FILOSOFAR:
desde Foucault y Deleuze*

*Tesis que para obtener
el grado de
Doctora en Filosofía
presenta*

FERNANDA NAVARRO SOLARES

Año 2000

278995



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A los Navarro

*Al vago azar o las precisas leyes
que rigen este sueño el universo.*

Borges.

A Epicuro y su clinamen

*A mis alumnos del curso "Dos filósofos intempestivos"
de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana,
por haber compartido las primicias de esta tesis con inteli-
gentes y creativas participaciones a lo largo del 7° semestre.*

¡Un poco de posibilidad, que me asfixio!
*“Du possible, sinon j’etouffe” **

Foucault.

*Esta frase resume el espíritu de esta investigación.
 Elegí a Deleuze y a Foucault por la altura de su
 vuelo: lúcido y liberador, y por la capacidad de decir
 NO a lo establecido y a lo estratificado que asfixia.*

*Destacamos que se trata de un NO afirmativo, en
 sentido nietzscheano, es decir, no la mera sustitución
 o rechazo de categorías filosóficas imperantes, sino
 la realización de un fino trabajo de desestructuración
 y crítica de todo el sistema conceptual de la metafísica
 occidental que las sustenta. Los elegí, en fin, porque
 ofrecen la posibilidad de una nueva sensibilidad así
 como de otra modalidad de pensar... capaces de
 alumbrar nuevos devenires.*

*Finalmente, elegí la posibilidad como
 categoría filosófica por su facultad de no afirmar ni
 negar y por considerar que es a ella a lo que debemos
 nuestra lealtad entera: NO a una Verdad, no a una
 ideología, no a una doctrina.. a la posibilidad.*

RESUMEN DE LA TESIS

Ante las transfiguraciones que se han ido perfilando a lo largo de este fin de milenio, descentrando certezas, conductas y creencias, consideramos que lo que nuestro presente demanda no es, como en siglos anteriores, la conquista de nuevas latitudes o territorios sino la búsqueda de otra dimensión o frecuencia de pensamiento que posibilite un viraje en la concepción del acontecer histórico.

Foucault y Deleuze son filósofos que se aventuraron a abandonar la tierra firme y fundante de nuestras "verdades", dispositivos teóricos y esquemas de pensamiento, para concebir y vivenciar la realidad de otra manera.

Foucault y Deleuze se comprometieron con la *posibilidad de filosofar de otra manera*, y al hacerlo, se propusieron fisurar y traspasar las categorías codificadoras y estratificadas de la metafísica que ha configurado la percepción del mundo que habitamos y que nos habita, convirtiendo las líneas de pensamiento en doctrinas.

Para la realización de dicha tarea, Deleuze adoptó conceptos como la inmanencia, la pluralidad, la aleatoriedad, el devenir y la libertad, como parte de un sistema de multiplicidades. Foucault creó tres sistemas interrelacionados: la Arqueología, la Genealogía y la Subjetividad (la episteme, el poder y la ética). Para ello recurrieron también a la desustancialización –incluyendo la del sujeto. Su obra, en fin, revela aportes novedosos en el campo filosófico y marca una discontinuidad en la filosofía, creadora de una nueva época del pensamiento. Ambos ilustran una nueva forma de percibir el mundo y abre otros horizontes del filosofar ajenos al sello sustancialista y totalizador, donde el valor de la ética cobra un lugar fundamental. Ambos efectúan un traslado de terreno: de las filosofías del logos y de la tradición a las modalidades de las rupturas epistemológicas, de la historia y de los *acontecimientos* de la existencia.

No se trata, pues, de una mera sustitución o rechazo de las categorías filosóficas imperantes sino un fino trabajo de crítica y desestructuración de todo el sistema conceptual de la metafísica occidental.

SYNTHESIS OF THE THESIS

Considering the wide range of changes that have taken place this end of the century, questioning our certainties, our conducts and our beliefs, we feel that what the present time demands -contrasting with other past centuries- is not the conquest of space or other latitudes but the search of a different wavelength in our way of thinking in order to allow a new conception of history and philosophy.

Foucault and Deleuze have ventured the experience of abandoning our unquestioned "truths" and theoretical frames in order to experience and conceive reality in a different way: "penser autrement".

Both thinkers engaged themselves with the possibility of making philosophy in a different way, beyond the metaphysical codes and categories that stratify the existing reality molding our perception of the world we inhabit and which inhabits us and that turn lines of thought into doctrines.

In order to fulfill this task, Deleuze adopted concepts such as immanence, plurality, the aleatory and freedom as part of a system of multiplicities. Foucault created three systems that relate to each other: Archeology, Genealogy and Subjectivity (knowledge (episteme), power and ethics). Both include the process of desubstantialisation, including that of the self, and convey a special value to ethics. Their works undoubtedly account for new contributions to the field of philosophy and reveals a trait of discontinuity which will assert a new era of thought, a new perception of the world that opens new horizons, distant from the traditional, substantialist way of making philosophy. Finally we can say that they move to another territory: from the Philosophies of 'logos' and pure knowledge to that of historical events: particular and concrete.

What they do, as a whole, is not a mere substitution or rejection of the actual philosophical categories but a fine work of criticism and deconstruction of the theoretical system that is at the basis of western metaphysical thought.

TEMARIO

I.	<i>Introducción</i>	I
II.	La herencia de Nietzsche	10
	A. Ataque a la metafísica	13
	B. La ilusión del sujeto	15
	C. La voluntad de potencia	24
	D. La transvaloración	28
III.	Foucault y Deleuze, dos filósofos intempestivos: Perspectivas que invitan a <i>pensar de otra manera</i>	36
	A. Pensar sin sustancia	37
	B. La cuestión de la verdad	43
	C. El sujeto y la identidad	59
IV.	Foucault: otras formas de subjetivación	55
	A. ¿El poder o el sujeto?	55
	B. El lenguaje	62
	- nacimiento y muerte del hombre	74
	C. Una ontología del presente: Kant	92
	D. Saber-Poder: visibilidades y enunciados	101
	- La práctica política	122
	- La tríada foucaultiana	129
	- La cultura de sí	141
V.	Deleuze: una filosofía de la <i>diferencia</i>	158
	A. La identidad evanescente	158
	B. Pensar la diferencia	167
	C. La imagen dogmática del pensamiento	183
	D. Un pensamiento de la multiplicidad	191
	- rizomas, devenires, acontecimientos	194
	E. El plano de immanencia: nueva imagen del pensar	225
	<i>Conclusiones</i>	246
	<i>Bibliografía</i>	260

ADVERTENCIA *en devenir*

Uno escribe sobre lo que busca, no sobre lo que sabe, asevera Deleuze aludiendo a una paradoja cara a Platón, que consistía en preguntarse cómo buscar aquello que no conocemos.

Esta idea la he hecho mía en esta investigación, pues no fue el interés en profundizar en algún tema ya conocido y pensado de la tradición filosófica lo que me llevó a elegir el tema. Fue la búsqueda de pensamientos menos anclados en la racionalidad logocentrista y en el *deber ser*, sin la pretensión de capturar y encerrar la realidad en un concepto, lo que me llevó a atreverme a incursionar por nuevas sendas. Así fue como descubrí a Deleuze y a Foucault en su cariz de filósofos del movimiento y de la diferencia, quienes con osadía cuestionaron su propia herencia y desarrollaron una filosofía más afín a la condición de esta *entidad indecisa* que es la humana, atreviéndose a *crear*, a hacer que nazca lo que aún no existe, a *engendrar pensamiento en el pensamiento*.

Si bien en mi etapa balbuciente sospechaba afinidades con la concepción y el enfoque de estos pensadores, lejos estaba de imaginar los hallazgos que habría de encontrar. Tampoco imaginé los grados de dificultad que presentaría la comprensión de más de un concepto y giro de pensamiento. En suma, toda una

experiencia, una aventura que me obligó a repensar y a trasladarme de terreno.

En cuanto al estilo y al método debo decir que no encontrará aquí el lector una aplicación metódica y sistemática, como la que se espera de una exégesis. No recorro a una visión analítico-reconstructiva para dar cuenta de las temáticas y las enrucijadas aquí tratadas. Tampoco apelo a una reconstrucción arquitectónica de los conceptos utilizados ni a la glosa académica. Mi interés fundamental fue seguir el flujo principal de los autores, el movimiento de su pensamiento e intentar ponerme en sintonía con ellos; rescatar lo abierto y vivo de su escritura y plasmarla de una manera escueta, desnuda, naciente, es decir, en devenir, descargada de exquisiteces y apoyos eruditos.

Finalmente, deseo recalcar las limitaciones de esta investigación. En ningún momento pretendo ser exhaustiva en relación al aporte filosófico de la *totalidad* de la obra de estos autores, sino sólo en referencia a ciertos ejes temáticos y a algunos horizontes que ilustran esa otra modalidad de percibir el mundo y de nombrarlo: esa *otra forma de filosofar*.

Pinceladas de fin de siglo

o

“l’air du temps”

Ante las transfiguraciones que se han ido perfilando a lo largo de este fin de milenio, descentrando certezas, conductas y creencias, consideramos que lo que nuestro presente demanda no es, como en siglos anteriores, la conquista de nuevas latitudes o territorios sino la búsqueda de otra dimensión o frecuencia de pensamiento que posibilite un viraje en la concepción del acontecer histórico.

Foucault y Deleuze son filósofos que se aventuraron a abandonar la tierra firme y fundante de nuestras “verdades”, dispositivos teóricos y esquemas de pensamiento, para concebir y vivenciar la realidad de otra manera.

Son herederos de un *humus* peculiar, caracterizado por una crisis de sentido y de valores, marcado por tres grandes hitos de la cultura del siglo pasado que habrían de operar un descentramiento como respuesta al desmoronamiento del discurso iluminista, para finalmente alumbrar una nueva *episteme*, la nuestra, que abre el tiempo de la ‘sospecha’ y refleja una realidad no-unitaria, contradictoria.

Esos tres momentos culminantes de la cultura del Siglo XIX que habrían de condicionar las visibilidades y enunciados de este fin de siglo, son:

- *El malestar en la cultura* apuntado por Freud, en el plano individual
- *La contradicción de la unidad* --a nivel de la economía política- señalada por Marx y
- *La crisis del sentido o la muerte de Dios*, anunciada por Nietzsche, es decir, el fin de la metafísica.

El diagnóstico de la crisis que hacen los tres pensadores es más impactante que las soluciones que proponen. No es la intención detenernos en cada uno de ellos, simplemente señalaremos que todos contribuyeron de manera definitiva al descentramiento de la conciencia. Nos interesa destacar sólo algunos puntos en torno a Nietzsche, por ser quien ejerce mayor influencia sobre los dos filósofos a tratar. Apuntaremos al descentramiento de Dios, entendido como un diagnóstico filosófico más que religioso, referido a la ausencia total de *sentido* y a la muerte de los *absolutos*. Con 'la muerte de Dios' Nietzsche inscribe una problemática que nuestro tiempo no ha acabado de resolver y que permanece a manera de simbolismo i.e. como presencia de una ausencia. Al mismo tiempo, da a entender que fue la época -de predominio nihilista- la que mató a Dios. Y al

nihilismo lo considera no como aspiración de alguna voluntad, *per se*, sino como una condición histórico-cultural y como una herencia de la metafísica.

El filósofo abrió, sin duda, un horizonte epocal, una etapa histórica, razón por la cual no podemos pensar ya pre-nietzscheanamente

Por su parte, tanto Foucault como Deleuze, heredan una voluntad de ateísmo, desde Kant -reforzada por Nietzsche- además de otro elemento, inherente a su obra, que rehusa la existencia de Dios. la aceptación de la trascendencia que ello implica. Es por esa misma razón que rechazan todo *origen* y todo fundamento, así como el destino implícito en él. Es por eso que hablarán sólo de *comienzo* que, a diferencia del origen, es un comienzo perpetuo, un eterno recomenzar, como el mar de Valéry en *El Cementerio Marino*:

"la mer, la mer, toujours recommencée" (1)

En cuanto al nihilismo, Nietzsche sitúa su germen en la Atenas de Sócrates y Platón. El gran contraste entre el Platón racional y el Sófocles de la tragedia, es el desgarramiento de una vivencia intensa transformada, por Platón, en objeto de conocimiento; hecho que marca una irremediable separación frente al mundo de la experiencia. Desde entonces, la vida ya no se vivencia, no se experimenta sino se dicotomiza, se juzga y se

piensa. Y los valores, al ser convertidos en ideales, se nihilizan para tornarse instancias de juicio, unívocas e infalibles, prestas a habitar el trasmundo de la metafísica.

Hoy, seguimos bordeando el nihilismo. Dios ha muerto y estamos solos e injustificados, en un mundo carente de valores que unifiquen y de sentido que justifique. Nuestra condición humana —en la actual *episteme*— se encuentra desgajada y desgarrada, atrapada en una paradoja: capaz de concebir aquello que la rebasa, que clama permanencia y ‘eternidad’...ansía, al mismo tiempo, levantar el vuelo evanescente y aleatorio en busca de la *posibilidad* de nuevos sentidos y luminosidades.

Foucault y Deleuze se comprometieron con la *posibilidad*, y al hacerlo, se propusieron fisurar y traspasar las categorías codificadoras y estratificadas de la metafísica que ha configurado la percepción del mundo que habitamos y que nos habita, convirtiendo las líneas de pensamiento en doctrinas.

Para la realización de dicha tarea, adoptaron nociones como el devenir, la contingencia, la aleatoriedad, la incertidumbre, el vacío y la libertad. Otro rasgo más revela su obra: la discontinuidad creadora de una nueva época del pensamiento, calificada por algunos autores de ‘mutación’ que ilustra otra forma de percibir el mundo y abre otros horizontes del filosofar, ajenos al sello sustancialista y totalizador.

Efectúan asimismo un traslado de terreno: de las filosofías del *logos* y de la *episteme* a las modalidades de la *historia*, con una inclinación que la siguiente idea de Heidegger expresa con elocuencia.

*Desde que se optó por el camino del logos
se separó de la existencia;
la conceptualización suplantó a la conducta
y a las formas de vida.
Se instauró la impostura (2).*

Finalmente, un punto de inflexión que permea el enfoque teórico de la presente propuesta, lo constituye la dimensión ética.

CITAS

- * frase retomada de Kierkegaard, *Traité du Desespoir*, Gallimard, p 38
- 1) P Valéry, P *Poésies*, Gallimard, p.100
- 2) Copleston, F *Historia de la Filosofia* Tomo 9, Ariel, p.342

Nietzsche: Su Herencia

*En algún rincón del universo inundado por el
fuego de los innumerables sistemas solares,
un día apareció un planeta con animales
inteligentes que inventaron el conocimiento.
Fue el instante más orgulloso y más engañoso
de la historia universal.*

Nietzsche

El filósofo de Sils-María ejerció una notable influencia sobre Foucault y Deleuze. El primero lo plasmó de la siguiente manera en *Verité, Pouvoir et Soi*:

"Nietzsche fue una revelación para mí. ... Lo leí con pasión, rompí con mi vida, dejé mi trabajo, dejé mi país, con la sensación de haber sido engañado... A través de él devine extraño, extranjero, frente a todo". (1)

Ambos son herederos de su afán demoledor contra la metafísica, el nihilismo y la idolatría; herederos son también de su espíritu desa-fiante y su originalidad de pensamiento. Ambos se inspiraron en sus premisas y con enorme creatividad supieron hacer uso del martillo del maestro en su filosofar implacable. El cuestionamiento y la crítica fueron su constante, y su filiación anti-hegeliana no fue la excepción. Al mismo tiempo, depositaron su lealtad en la búsqueda de una transformación radical de los

valores, del sentido de la vida y del mundo; es decir, de una *transformación de la forma de pensar*.

Participaron de ese mismo *viaje por todo lo prohibido* que realizara Nietzsche, para intentar dilucidar las causas que han llevado a los hombres a moralizar y a idealizar; a finalmente aceptar la falsificación de los valores de la vida y la servidumbre voluntaria.

En ese viaje, Nietzsche se remontó a la más antigua de las Grecias, a aquella anterior a la del *logos* que finalmente consumara la traición del mito y de la tragedia: a la Grecia presocrática. Fue precisamente ahí donde encontró, en la unidad de vida y pensamiento, un pilar para su propio filosofar. Hizo de esa conjunción un rescate, convencido de que los modos de vida inspiran modos de pensar y éstos crean modos de vivir. Mas tarde diría que el filósofo es, ante todo, un inventor de posibilidades de vida.

El mundo que inauguró la metafísica, el de Sócrates y Platón, introdujo el nihilismo, sentencia nuestro autor. Destruyó la unidad de la tríada *Bien-Verdad-Belleza* en tanto experiencia, al postularlos como objetos de conocimiento y quedar vacíos de contenido; una distancia intelectual se interpuso entre ambos planos, creándose, así, la dicotomía y las antinomias. Más aún, colocar la tríada dentro del ámbito de la gnosis tuvo como consecuencia el olvido del *ser*.

Cuestiona el aura que por centurias ha iluminado la figura de Sócrates. Ataca con tenacidad al “socratismo” y la herencia judeo-cristiana, por la soberbia del discurso teórico entendido como forjador de la Verdad y por celebrar el triunfo de la idea sobre la vida.

En realidad, al voltear hacia Grecia, Nietzsche descubre una lucha entre dos horizontes de pensamiento:

- el presocrático, el mundo como voluntad de potencia, el trágico-artístico de Dioniso y Apolo y
- el mundo como representación, el logocéntrico-científico-socrático, el metafísico, en donde el olvido de la vida como lo primordial fue simultáneo al olvido del arte en nombre de la *verdad*. Declarada la primacía de la *episteme* sobre la existencia y el arte, el mundo quedó dividido en irremediables dicotomías: esencia-apariencia, verdad-falsedad, bondad-maldad, luz-oscuridad.

Pero lo relevante es señalar que efectivamente hubo un tiempo –el presocrático– en que pensamiento y vida caminaron juntos, en armonía, sin tener que disputarse el centro, ni desplazarse, ni mutilarse. Eso aconteció antes de que se instaurara la impostura *al optar por el camino del logos separándose del de la existencia*; (como ya se ha mencionado) antes de que la Filosofía se dedicara a juzgar la vida, a encauzarla

o dominarla; antes de que el pensamiento se tomara negativo y triunfara la reacción sobre la vida activa; antes de que se expandiera el espíritu de venganza y la negación se impusiera al pensamiento afirmativo. En otras palabras, antes de que se instaurara el nihilismo logocentrista, contra el que Nietzsche combatiría toda su vida.

Contra la metafísica y sus trasmundos

Nietzsche lamenta que los problemas filosóficos parecen retomar la misma forma de hace dos mil años, pues este hecho no hace más que señalar un prejuicio, convertido en calumnia: el desprecio por todo lo sensible.

Al separar tajantemente los sentidos del pensamiento abstracto, como si fueran facultades diametralmente opuestas, la metafísica destruyó el intelecto mismo al propiciar dicotomías como la de la mente/cuerpo que *pesan como una maldición sobre toda la filosofía, desde Platón*. Rechazó toda la diversidad del mundo empírico y sus cualidades cambiantes, en un constante fluir, considerándolas pura apariencia e ilusión ... ¡impostura de nuestros sentidos! como si la verdad no pudiera habitar más que en las más pálidas de las generalidades, envuelta en el vacío de las palabras más indefinidas e imprecisas.

Por otro lado, se pregunta ¿cómo es posible sostener que una cosa nazca de su contrario: la verdad del error, por ejemplo? La filosofía metafísica -para evadir esta dificultad- les adjudicó un origen milagroso a las cosas de gran valía: la esencia emanada de la "cosa en sí". Por su parte, la filosofía histórica descubría, en los casos particulares, que no hay contrarios excepto en la exaltación de la concepción metafísica. ¡un error de la razón! Finalmente sostuvo que la creencia fundamental de los metafísicos es la *creencia en la antinomia de los valores*, desechando la duda para siempre.

Al mismo tiempo, a lo relativo le fue otorgado un valor absoluto. Y, con la intención de fabricarse ilusiones útiles, el mundo quedó dividido en el *mundo verdadero* y el *mundo aparente*. Frente al temor a lo múltiple, a la transformación y a la incertidumbre quedaron plasmados lo idéntico, lo simple, lo cierto y lo previsible. Y como el mundo *verdadero* no puede estar en contradicción consigo mismo, el cambio y el devenir fueron declarados inexistentes.

El gran error, para el filósofo de Thuringe, es haber creído encontrar en las categorías de la razón un criterio de realidad y en la inmovilidad y el reposo el supremo bienestar. ¿A dónde fue a buscar el hombre el concepto de realidad? se pregunta...¡tan grande ha sido su temor y su rechazo al devenir!

La ilusión del sujeto

El "sujeto" es la ficción según la cual varios estados internos semejantes serían el efecto de un mismo sustrato. Nuestra creencia en la unidad subyacente, cuando percibimos con más fuerza la realidad, ha sido bautizada con ese mismo nombre de "sujeto". Y según Nietzsche, concebimos esta creencia como efecto de una causa y nos imaginamos, a partir de ella, *la verdad, la realidad, la sustancialidad*. Así es como *creamos la identidad*, nosotros mismos, como una falsa sustancialización del *yo*, al concebir al sujeto como un ente, desgajado del devenir y transformado en artículo de fe, bajo la presión de la disciplina religiosa y moral. El Yo-Dios se conserva mientras se conserve el Yo finito e idéntico.

La realidad es que *no hay identidad, sino sólo altos y bajos de intensidad* (2) y que el sujeto es una multiplicidad. No es sino un proceso interpretativo. Y es sólo la interpretación misma la que existe, no como un ser sino como un devenir. El sujeto es una creación semejante a otras que hay en el mundo.

Aquí se advierte una clara influencia de Nietzsche sobre el desvanecimiento del sujeto como conciencia unitaria y universal en Foucault, así como el vínculo con el Superhombre, que finalmente lo llevan a diagnosticar la muerte del hombre en tanto conciencia trascendental del saber.

Dudar del cogito cartesiano

En *La Voluntad de Poder*, Nietzsche acusa a Descartes de haber caído presa de las palabras y de sus trampas. El célebre cogito, según él, está basado en sólo una creencia y una suposición: a saber, que pensar es una actividad que requiere de un sujeto. Habría que saber qué es ser y qué es saber para pasar de la creencia a la lógica.

La prudencia cartesiana pierde sentido. Por el hecho de que el filósofo pensó, dedujo que hay un sujeto pensante; lo cual supone como verdad a priori la creencia en el concepto de sustancia. Si hay un pensamiento, debe haber algo que piensa: clásica formulación gramatical que le otorga a todo acto un sujeto actuante. Se trataría pues de la construcción de un postulado lógico y metafísico, por cuyo medio se llega a la simple constatación de una creencia, y no a una certeza absoluta.

Ser y conocer...bajo el devenir

*Para poder pensar y llegar a conclusiones,
es necesario admitir la existencia del ser ...
como necesario es crear la ilusión del ser*
Nietzsche

Hemos fabricado un mundo y para hacerlo habitable hemos tenido que poblarlo de ficciones, de ilusiones, tales como la existencia de la identidad y de la permanencia *hemos creado incluso la ilusión del ser* -dice Nietzsche- *de la sustancia y del sujeto!...de la misma manera que hemos aceptado la existencia de superficies, líneas y cuerpos, causas y efectos, formas y fondo ...¡si no fuera por tales artículos de fe, nadie podría soportar la vida, ¡no encontraría más que naufragio! En suma ¡abolir las grandes ilusiones destruiría a la humanidad!* sostiene en *Voluntad de Poder* (3).

¿Y cuál es una de las más grandes creaciones? La ilusión de la *Verdad*. Para el filósofo, *la Verdad* es una máscara que aleja de la experiencia. En vez de experimentar el mundo, lo cuestiona y se apresta a corregir todo lo que proviene de los instintos. Por tanto, lo que procede es desenmascararla pues además de ser una ilusión se revela como voluntad de engaño. Cualquier ser viviente, cualquier sujeto, es capaz de construir una *Verdad* para no sucumbir ante su evidencia. Pero ¡oh paradoja! al mismo tiempo Nietzsche nos advierte de su imperiosa necesidad. *Esa ilusión es necesaria! pues al construirla adquirimos un*

sentimiento de estabilidad y de orden y cierto sentido de orientación en el mar del devenir (4). Pareciera inherente a nuestra humana condición el buscar y construir verdades, al tiempo que aceptamos simulacros e ilusiones.

En *Ecce Homo* se pregunta cuánta verdad puede soportar un espíritu y afirma que ese criterio le ha ayudado a medir hombres y valores.

Y en sus *Obras Póstumas* (5) aparece una apología de la ilusión que aduce que el error es condición del conocimiento; *al apelar a la estabilidad, a procesos idénticos, a la finalidad (telos) falseamos la realidad, por lo cual sólo tenemos de la realidad una representación, que todo uniforma. ¡Ahí está fincada toda nuestra certeza, nuestra única certeza!*

En la misma sintonía, hablará del conocimiento como *la fábula más grande que se haya inventado*(6). Conocer para él es entrar en relación con algo, un recíproco determinarse. En todo caso, una manera de constatar y designar ciertas relaciones, de hacerlas conscientes - y no escudriñar la esencia de los seres o de las las cosas *en si* cuando son inexistentes. Por ende, declarará, al conocimiento absoluto una mera ficción, al igual que al sujeto de conocimiento: *no sé qué inteligencia pura o espíritu absoluto haya creado esa mitología que Kant no abandonó del todo y que Platón preparó, para desgracia de toda Europa, amenazando de*

muerte a toda ciencia del cuerpo (7)...con la ayuda fundamental del dogma cristiano, claro está.

Insistiendo en el mismo tema, concluye tajantemente que el conocimiento y el devenir se excluyen. El mundo del devenir es considerado por los sabios como informulable, 'falso y contradictorio'. Por lo tanto, el conocimiento debe ser otra cosa. En primer lugar, es preciso que preexista la voluntad de hacer del mundo algo cognoscible, es preciso que una especie de devenir cree la *ilusion del ser*.

Y para crear la ilusión de un mínimo grado de conocimiento, ha sido necesario que nazca un mundo irreal y erroneo: seres que crean en lo perdurable, un mundo imaginario totalmente contrario al eterno transcurrir. Es sólo en base a este 'fundamento' que se ha podido construir algún tipo de 'conocimiento'.

Por otro lado, sin embargo, no deja de exaltar en el hombre su genio constructor, capaz de erigir un crisol de conceptos de una gran complejidad sobre un fondo movedizo, sobre agua que fluye.

¿Qué es un concepto? El filósofo va a declararlo una invención que no tiene ningún referente real pero al cual se asemejan una serie de cosas. Lo que ocurre es que este mundo inventado de nociones y de cifras fijas le permite al hombre

acumular una enorme cantidad de datos y de hechos, condensados en signos que integra en su memoria. Y debido a la utilidad y la conveniencia que resulta de esta creación o construcción del mundo, ...debido a la estabilidad y seguridad que otorga, el hombre se dispuso a realizar una fina operación de abstracción: abstraigo el mundo verdadero' de la realidad experiencial y lo declaró fijo e inamovible, extraño a todo devenir.

Hubo que apelar también a la *creencia*.

En efecto, para poder existir en esa realidad, el hombre tuvo que recurrir a la creencia; creer en las cosas, en los valores establecidos, en la duración resultaba indispensable para el engranaje de esa operación colosal. *Como necesario era fabricar cosas que fueran admitidas y consideradas verdades, interpretadas como verdades, no tanto cosas realmente verdaderas.* (8)

Aquí salta claramente uno de los rasgos más nietzscheanos: el perspectivismo, el carácter interpretativo de todo fenómeno: Su conocida afirmación de que no hay hechos, sólo interpretaciones. Para él, pretender comprender la totalidad, es suprimir las relaciones que engloba la perspectiva, es decir, no comprender nada, des-conocer la esencia del 'conocimiento'. El perspectivismo elimina la *cosa en sí* y, con ello, el conocimiento absoluto. La esencia de una cosa no es más que una opinión sobre ella. La esencia o el *ser* son una realidad perspectivista y suponen una pluralidad, pues es imposible tener una visión total de

conjunto, siempre vemos fragmentos, aspectos, perspectivas, dependiendo de nuestra situación, de nuestra ubicación espacio-temporal, que es siempre cambiante. ¿Cómo entonces buscar y pretender que hay verdades absolutas y universales? En el fondo, dice, se trata siempre de una misma pregunta *¿qué es "x" para mi?*

El ser como devenir

El único ser que puede admitirse, desde la perspectiva de nuestro autor, es el ser que surge del devenir. El devenir y el ser se afirman en el eterno retorno. No hay más *ser* que el *devenir*. Y desde la filología le reclama al lenguaje su insuficiencia para expresar el devenir. El lenguaje, con todas sus limitaciones, se queda casi mudo! Ningún verbo alcanza para plasmar, por ejemplo, las 'singularidades nómadas' de las que hablará Deleuze, que nunca agotan su ser tornasol y efímero y que escapan a aquello que pudiera ser nombrable y definible: las esencias.

Nietzsche sostiene que el *ser*, lo verdadero y lo real son avatares del nihilismo; maneras de mutilar la vida, de negarla y hacerla reactiva, sometiéndola al trabajo de lo negativo. Rechaza los postulados del *ser*, del hombre, pues del *ser* no tenemos otra representación más que el hecho mismo de vivir. Asevera que el

mundo no es ni verdadero ni real sino viviente. Y el mundo viviente, la vida, es voluntad de poder.

El ser es la generalización del concepto de 'vivir, querer, actuar, devenir'. Lo que separa a Nietzsche de los grandes filósofos idealistas desde Platón es que él sólo cree en el devenir, incluso en el plano espiritual: ¡resucita Heráclito! Lo cierto es que no hay unidades duraderas, ni átomos ni mónadas. La textura del *ser* es introducida por razones prácticas y utilitarias, como es el caso de la identidad y la permanencia. *No puedo concebir más que un ser que sea múltiple y uno al mismo tiempo, cambiante y permanente, conocedor, deseante: he ahí, para mí, el hecho fundamental*(9) afirma nuestro autor, con lo cual no suprime del todo el concepto de *ser*.

Bien, verdad y razón

La voluntad de encontrar la *verdad* sólo delata una aspiración: alcanzar el mundo de la permanencia por la única vía posible: *la razón*. Después se presentó la necesidad de integrar una categoría moral, ligada a una voluntad general por conocer *la verdad*, con lo cual se llegó a la obligada conclusión de que el mundo *verdadero* es el mundo *bueno*...En dicho mundo, la apariencia, el cambio, la contradicción y la lucha resultarían inmorales y por lo tanto prohibidos.

¡Decir que el pensamiento es la medida de lo real, cuando lo que puede ser pensado es ficticio y fugitivo...! ¡Decir que el mundo como debiera ser, existe; y que el mundo que habitamos realmente es un error y no debiera existir! no es más que una señal de decadencia para Nietzsche, que lo lleva a decir que el nihilismo es una consecuencia fatal del idealismo metafísico.

A la moral la llama la *gran seductora* y señala con asombro que un gran número de filósofos ha construido suntuosos palacios en su honor. Asegura que a Kant, lo que más le importó, en el fondo, fue hacer del mundo un mundo moral. (10).

En contraste, recordemos lo que dice Zarathustra: *el bien y el mal no son más que sombras pasajeras, flujos húmedos, nubes errantes.* (10)

La voluntad de potencia

La vida, precisamente, es voluntad de potencia.

*Ese concepto victorioso de la FUERZA,
gracias al cual nuestros físicos
han creado a Dios y al Universo,
requiere de un complemento:
una Voluntad interna
que llevara por nombre
Voluntad de Poder.
Nietzsche*

Frente al espíritu de la época que envilece al hombre, Nietzsche le apostó a la *Voluntad de Poder, de potencia o poderío*, término que él crea, ajeno al horizonte metafísico-humanista. No lo entiende como un ser ni como un devenir sino que se manifiesta como la sensibilidad, o la parte sensible de la fuerza. En suma, significa *vida*.

Los principios de la Filosofía de la Voluntad se proponen remplazar a la antigua metafísica y a la crítica trascendental; destruirlas y superarlas para dar a las ciencias humanas un nuevo fundamento. Sus dos principios son *desear y crear*. La voluntad es donadora de *sentido* y de *valor* y de ella se deriva su significación. Nietzsche introduce nuevas concepciones de “sentido” y “valor” en la filosofía y su singular estilo también tiene una vinculación: usa el aformismo para “decir” el sentido en la interpretación y el poema para evaluar los valores.

La voluntad de poderío es la más íntima esencia del ser. La voluntad en sí misma es un complejo de sentimiento y pensamiento pero además es un estado afectivo que incluye hasta el deseo de dominar, de mandar, -incluso a uno mismo. Lo que la Voluntad de Poderío hace es *desear* y no dejarse alienar por otro sujeto.

La voluntad de poderío no puede estar separada de la *fuerza* sin caer en la abstracción metafísica. La fuerza es una voluntad que se ejerce sobre otra voluntad. Nietzsche advierte contra una posible con-fusión y enfatiza que la *fuerza* es lo que "puede" mientras que la *voluntad de poderío* es lo que "desea".

La voluntad de poderío se manifiesta como un poder de ser afectado. Parece haber una inspiración spinozista en Nietzsche. El poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad sino afectividad, sensibilidad, sensación. Por ello Nietzsche antes se refirió a un sentimiento de poder o de potencia.

La voluntad de potencia consiste en crear, en dar. Logra que las fuerzas activas afirmen su propia diferencia. La afirmación es múltiple y plural mientras que la negación es monista.

Hasta ahora, sin embargo, han triunfado las fuerzas nihilistas en la historia: el *No* sobre el *SI*. Y cuando eso ocurre, *la voluntad de potencia* deja de significar "crear" y se torna deseo

de dominio. Se convierte en la voluntad de poder del esclavo que adopta los valores establecidos.

Sólo con el triunfo de la *afirmación en la voluntad de potencia* se hace posible la transmutación de los valores en un devenir activo de las *fuerzas*. La transmutación es también la inversión de relaciones negativo-afirmativas pero este paso no puede darse sino hasta el final del nihilismo, cuando la negación se retorne contra fuerzas reactivas y se convierta ella misma en una acción al servicio de una afirmación superior.

La *afirmación* es la más alta potencia de la Voluntad. Afirmar la vida y la tierra. En cambio el nihilismo niega lo múltiple y el devenir e intenta reabsorberlos en lo *Uno*.

Contrasentidos de una mala interpretación:

Un error recurrente es el de conferirle a *la voluntad de poder* un significado que lo identifica exclusivamente con el deseo o voluntad de dominio.

Siguiendo a Hegel, se ha entendido el *poder* como objeto de una representación o un reconocimiento. Lo que se nos presenta como *poder* es sólo la representación que el esclavo se hace del *poder*; la idea que el esclavo se hace de sí mismo al imaginarse en el lugar del amo.

Otra concepción de la *voluntad de poder* que se dio de Hobbes a Hegel, presupone la existencia de valores establecidos que las voluntades buscan atribuirse: dinero, poder, honores, fama.

Por otro lado, se le imputan a Nietzsche las nociones de *lucha, guerra y rivalidad* como inherentes a su filosofía y específicamente a su concepción de *voluntad de poder*. En todas estas interpretaciones, prevalece el conformismo y el desconocimiento absoluto de la verdadera acepción de la “voluntad de poderío o potencia” como creación de nuevos valores y abandono de los ya establecidos.

El Mundo de la voluntad de potencia para Nietzsche:

He aquí mi universo dionisiaco que se crea y se destruye eternamente, he aquí mi 'más allá del bien y del mal', sin finalidad...Es un monstruo de fuerza, sin comienzo ni fin. Es una suma fija de fuerzas que no disminuye ni aumenta, cuya totalidad es una grandeza invariable que no se desgasta sino que se transforma. Encerrado en la nada que constituye el límite, sin nada que flote ni se extienda, incrustado como una fuerza definida en un espacio definido, sin vacío: una fuerza

En otras palabras, cuando se cambia realmente de elemento, entonces ya no se trata más de una sustitución sino de una *conversión*. Sólo entonces se habrá vencido al nihilismo. Sólo cuando la negación pierde su poder propio y se convierte en potencia afirmativa; sólo cuando lo negativo cambia de calidad o de elemento y pasa al servicio de la afirmación, el nihilismo es vencido por él mismo. Sólo entonces, se estaría anunciando el *superhombre*.

Al tratar de desentrañarla, se descubre que la *transvaloración* significa cambio de elemento y de calidad en la voluntad de poderío y afirmación de la vida. Y una de sus manifestaciones es elevar la multiplicidad y el devenir al máximo, a partir de lo cual surge el goce como único móvil para filosofar. Recordar a Dioniso.

Por otro lado, se da la afirmación de la afirmación: el desdoblamiento, representado por Dioniso y Ariane.

Nietzsche hace una aseveración contundente: hasta ahora, nadie ha ejercido la transvaloración. Nadie ha sabido pensar fuera del nihilismo. Ni la ciencia ni la verdad. Nuestro saber ha sido adaptativo, conservador, utilitario, apologético. Su reino: el de la cantidad y el equilibrio.

Y, en el aspecto humano, el resentimiento, la mala conciencia, el nihilismo han sido su condición. *El hombre*,

*enfermedad de la piel de la tierra, como dice Zaratustra. Esta realidad tiene gran importancia para el **Eterno Retorno**. Este hombre retornará eternamente, ¡oh desgracia! mezquino y pequeño. El retorno de este hombre reactivo convierte al pensamiento del Eterno Retorno en algo insorportable y sitúa la contradicción en él, porque ¿cómo podría el Eterno Retorno, ser del devenir, afirmarse en un devenir **nihilista**? Para ello, *Hay que cortar y escupir la cabeza de la serpiente.*
*El Superhombre es ese otro devenir, esa otra sensibilidad! (13)**

*La Transvaloración y el Superhombre:
 una aproximación a una nueva manera de pensar*

*La grandeza del hombre es
 ser un puente y no una meta.
 Ser tránsito*

*Tu has hecho el camino
 que va del gusano al hombre
 y tienes aún mucho de gusano
 Nietzsche*

El Superhombre trasciende el modo de ser del hombre pasado y presente. Por ello es un tránsito. Está en el cruce de dos genealogías:

- en el intersticio entre el último de los hombres y del hombre *que quiere morir*, a manera de un desgarramiento y una transformación de la esencia humana

. es producido *en* el hombre, no *por* el hombre, (fruto de Dionisos y Ariane).

Nietzsche no pregunta ¿quién es el hombre? Sino ¿quién supera al hombre? Hay quien se pregunta ¿cómo conservar al hombre? Pero Zaratustra es el que pregunta por vez primera ¿cómo será superado el hombre? “Superar” se opone a conservar y a ‘apropiarse de’.

Al Superhombre le concierne la conversión radical de la esencia que se da en el hombre como ser reactivo que combina sus fuerzas con el nihilismo y su transmutación hacia la afirmación. Recoge todo lo afirmativo, todo lo que es susceptible de ser afirmado. Es la forma superior de lo que es. Representa al ser selectivo.

Transvalorar se opone a los valores en curso y a las pseudo-transformaciones dialécticas. El superhombre de Nietzsche difiere, en naturaleza, del hombre, del sujeto, del yo. Se define por una nueva sensibilidad y un nuevo devenir, por ser otro tipo diferente al humano, por *una nueva manera de pensar*. Es quien liberará la vida en el propio hombre que la ha aprisionado, en beneficio de otra forma que no sea ya ni la Forma-Dios ni la

Forma-Hombre. Echa mano de otros atributos ajenos a “lo divino”, que es una manera de conservar al hombre y lo esencial de Dios como atributo.

El superhombre es el compuesto formal que deriva de una nueva relación de fuerzas que resulta en una multiplicidad de individualidades, en un ser pluridimensional.

Nietzsche nos previene de no confundir al Superhombre con el llamado ‘hombre superior’; éste es la imagen en la cual el hombre reactivo se representa como ‘superior’ y se deifica. Es el viejo lacayo que desespera por haber perdido a su amo...y aún sin amo, es incapaz de ser libre...como incapaz es de reír, jugar y danzar!

¡Que no se confunda pues al superhombre con el que logra lo que el hombre superior no logró! La diferencia no sólo es de naturaleza sino de meta.

En este punto, Foucault y Deleuze muestran su desacuerdo con Heidegger quien hace del superhombre la realización de la esencia humana.

Los atributos del hombre, con toda su humanidad a cuestas, son el resentimiento, el espíritu de venganza y la mala conciencia, nacidos del nihilismo: concepto a priori de la historia universal. Vencer el nihilismo es superar al hombre que, en esencia, no es mas que *una enfermedad de la piel de la tierra*.

¿Quién es el “esclavo” de Nietzsche?

Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte sino al que, independientemente de su fuerza, está separado de *lo que él es capaz, el menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final, porque la sutileza, la espiritualidad, pertenecen a esa fuerza. No se puede juzgar la fuerza o la debilidad tomando por criterio el éxito o la salida airosa de la lucha. Es un hecho que los débiles triunfan* (15).

Es el hombre pequeño, decadente, el de la moral de rebaño, el mediocre. Es la suma de los ceros donde cualquier cero tiene los mismos derechos ahí donde es una virtud ser cero.

Con el triunfo de la representación, el amo en nada se distingue del esclavo, pues aunque esté situado arriba nunca ha dejado de estar situado abajo, en lo reactivo. Añade que el poder de la ley es el poder de identidad del amo y del esclavo. ¡El hombre pequeño avanza, no hay manera de detenerlo! Hay que estar alerta, nos reconviene Nietzsche. Confiesa que ha encontrado la *fuerza* ahí donde no la buscó: en los hombres carentes de la más mínima propensión al dominio... *los débiles* – descubren- *quieren obedecer, a un tirano, obedecer!* Y los débiles son aquí los capitanes de la Banca y los señores del Estado, los funcionarios públicos y los pusilánimes: el reino de la seguridad

y la homogeneidad; cuerpo mortuorio cargado de órganos que refuerza su incapacidad de transvalorar. Para obtener un cuerpo hay que descargarlo de códigos, rutinas y sometimientos. Como dice Jorge Juanes: *defender a los fuertes, a los creadores, si no, tendremos funcionarios, ingenieros sociales, tecnócratas y comisarios de la cultura, una inmensa extensión de marionetas. La mediocridad en pleno!* (16).

CITAS

- (1) Foucault, M., *Verité, Pouvoir et So* in Dits et Ecrits, Vol. I, Gallimard p. 178
- (2) Nietzsche, *Le Livre du Philosophe*, Flammarion p.143
- (3) Nietzsche, *Voluntad de Poderio*, Bib.Edaf. p.182
- (4) Nietzsche, *Oeuvres Philosophiques Completes de F. Nietzsche* p.325
- (5) Nietzsche, *Oeuvres Posthumes*, 271 p.117
- (6) Nietzsche, *Voluntad de Poder, Obras Inmortales* Tomo I, Libro I p.92
- (7) Ibid. p.95
- (8) Nietzsche, *Voluntad de Poder, Obras Inmortales*, Tomo I, Libro I p. 97
- (9) Nietzsche, *Vie et Verité*, Puf. p. 166
- (10) Nietzsche, *Voluntad de Poderio*, Bib. Edaf. p. 31
- (11) Nietzsche, *Así Habló Zarathustra*, Alianza Editorial p.129
- (12) Nietzsche, *Voluntad de Poder, Obras Inmortales*, Tomo I Libro I p.216
- (13) Ibid. p.78
- (14) Nietzsche, *Así Habló Zarathustra*, Alianza Editorial, p. 74
- (15) Nietzsche, *Voluntad de Poder, Obras Inmortales*, Tomo I, Libro I, p.69
- (16) Juanes, Jorge, *Nietzsche es una fiesta*, Revista Desfiladero Nos.3/4, M{exico D.F.,1985

Foucault y Deleuze: Dos Filósofos Intempestivos

*Lo intempestivo no se opone a
lo antiguo sino a lo establecido...*
Nietzsche

Nietzsche solía decir que un pensador lanza una flecha en el vacío y otro la capta para darle otra dirección. El tiempo que dure el vuelo desde su lanzamiento hasta su captura puede ser de siglos y de variadas latitudes, poco importa. La dirección puede ser distinta pero la flecha es la misma. Desde mi perspectiva, esta metáfora la encarnan Nietzsche, Foucault y Deleuze, siendo el primero el lanzador y los dos últimos los captadores. Los tres, sin duda, son portadores de una vibrante invitación a *penser autrement*, desde el momento mismo de tensar el arco.

¿Por qué *intempestivos* Foucault y Deleuze? porque, lo nuevo y lo intempestivo no se oponen a lo antiguo sino a lo establecido; porque como Nietzsche, rompen con su presente histórico. Irrumpen fuera de tiempo, a destiempo, a contratiempo, a favor de un tiempo futuro. Estar o no a la moda les tiene sin cuidado. Se lanzan a pensar con gran creatividad, fuera de toda formulación prevista o previsible por el orden del

discurso o la infalible continuidad histórica. El pensador de Sils-María expresa esta intempestividad como escapando al ámbito de lo eterno y de lo histórico. De una manera más elaborada, puede interpretarse como la manifestación o efecto del eterno retorno.

Foucault y Deleuze crean un nuevo universo de pensamiento. No sólo refutan otras teorías, antiguas o modernas, sino que se proponen delimitar un campo de investigación propio que se valide por sí mismo, como el de la Filosofía del no-sujeto, la Arqueología y la Geneología en Foucault; la Inmanencia y la Diferencia en Deleuze. Su originalidad irrumpe en cuestiones de carácter secular que su respuesta torna intempestivas. A manera de una primera ilustración avanzamos la cuestión: ¿qué es pensar? ¿cuál es su significado? Para ellos, una de las grandes cuestiones de la filosofía –si no es que la más determinante– se encierra en esta pregunta:

¿qué es el pensamiento, ese fiat que excluye de antemano cualquier imperativo?” (1)

Retoman así esa otra flecha, lanzada esta vez por Heidegger en su *¿qué significa pensar?* resignificándola y situándose ellos mismos en planos y dimensiones muy distantes del filósofo alemán. Entre los múltiples significados que le confieren al pensar figura el de *aventurarse en la invención de nuevas formas de pensamiento, nuevas posibilidades*

de vida, es decir, nuevas maneras de pensar y de sentir... pues para ellos, como para los presocráticos y para Nietzsche, pensar y vivir se dan ineludiblemente de manera simultánea.

Un ejemplo de la subversión de conceptos que realizan, lo vemos en torno a la definición del acto de pensar. No lo consideran a la manera tradicional como el ejercicio natural de la facultad racional humana. Para Deleuze, los actos fundamentales del pensamiento son *crear e inventar*. Por ende, más que una voluntad de verdad, *pensar* será creación, invención y creencia. Se propone, al igual que Nietzsche, hacer de la filosofía un problema de sentido y no de verdad y falsedad; con ello están reafirmando y delimitando su campo : el de la experiencia y la inmanencia, no el del conocimiento o *episteme*, en su acepción griega.

El problema que subyace es ¿qué es la realidad? ¿Será acaso lo real, lo racional? Definitivamente *no* para esta corriente filosófica. Más bien harán suyo el perspectivismo de su Maestro que, por lo demás constituye una defensa frente a la condena ontológica. Con él comparten también su definición de realidad: *la realidad es que no hay identidad sino sólo altos y bajos de intensidad(2)*.

Y la intensidad está ligada a la temporalidad, a la revelación del instante. El interés fundamental de Foucault y de Deleuze no es una Teoría del Ser, ninguna Ontología general que

no esté anclada en la discontinuidad histórica ni en lo concreto. Lo que les importa es lo concreto del acontecer y lo que buscan es una manera distinta de pensar.

Retomando el tema del pensar, con gran creatividad ambos filósofos lanzarán pinceladas con el propósito de retocar el cuadro que más se acercara a su imagen del pensamiento, es decir, de lo que para ellos significa *pensar*. Escuchémoslos en pluma de Deleuze, quien considera a Foucault como el filósofo que con mayor profundidad ha renovado la imagen del pensamiento, tal y como lo resume en su excelente libro *Foucault* (3).

Pensar, para el autor de *Las Palabras y las Cosas* es ver y hablar, pero a condición de que el ojo no permanezca en las cosas y se eleve hasta las ‘visibilidades’ y de que el lenguaje no se quede en las frases y sea capaz de elevarse hasta los enunciados.

Pensar es poder tender relaciones de fuerzas , en la inteligencia de que éstas no se reducen a la violencia sino que constituyen acciones sobre acciones, es decir, actos tales como *incitar, inducir, desviar, facilitar, dificultar o limitar...* Es el pensamiento como estrategia.

Y veamos ahora ¿dónde se realiza el pensar? En el intersticio entre ver y hablar, entre las luminosidades y los enunciados, en el ‘medio’, en el ‘entre dos’. Se hace bajo la intrusión de un Afuera que atraviesa el intervalo y fuerza,

desmiembra, el interior –en un deseo secreto de suprimirlo, porque el interior supone un principio y un fin.

Para Deleuze, *pensar* es crear, hacer que nazca lo que aún no existe. No hay otra creación.

pensar es crear... conceptos.

Si *pensar* es crear...entonces no se puede definir como el acto de fundar (así rehusa la problemática del fundamento que ha atravesado la historia de la filosofía de Aristóteles a Nietzsche).

En la raíz del pensamiento no hay una relación de fidelidad o adecuación, ni siquiera de identificación con lo que es pensado, sino un *acto de creación, mismo que no proviene de un sujeto pensante. (4)*

Pensar es aventurarse en la invención de nuevas formas de pensamiento, nuevas posibilidades de vida, i.e. nuevas maneras de sentir y pensar, a través del devenir y los acontecimientos, por ejemplo.

Pensar es ir contra lo estratificado, llegar a lo no-estratificado, a través de líneas de fuga, desterritorializaciones...

Pensar es lanzar una tirada de dados, como afirmación de lo múltiple. Todo el azar en una sola vez, la primera, pues ya la segunda es repetición.

Pensar es crear, no voluntad de verdad, la cual es relativa y depende de un sistema de relaciones con el Poder.

Pensar no es ni saber ni ignorar, sino buscar. Y uno no busca más que si ya ha encontrado el mínimo signo que conduce al pensamiento a un movimiento de duda, de búsqueda.

Pensar es ante todo una pasión... y lejos de ser innato, es una conquista que se engendra en el pensamiento. El problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento pre-existente por naturaleza y por derecho, sino

hacer que nazca lo que aún no existe. Pensar es crear, no hay otra creación. Pero crear es ante todo engendrar pensamiento en el pensamiento". (5)

Esta paradoja inherente al devenir-activo está inspirada en Artaud quien busca la terrible revelación de un pensamiento sin imagen:

hay un acéfalo en el pensamiento como hay un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnóstico en la sensibilidad.(6)

En *Qué es la Filosofía* Deleuze se pregunta qué violencia debe ser ejercida sobre el pensamiento para que

podamos ser capaces de *pensar*; violencia de un movimiento infinito que nos aleja al mismo tiempo del poder de decir *yo*; y lejos de suponer a un sujeto, el deseo no puede ser alcanzado más que en el momento en que alguien se desprenda de él porque no sea preciso “llegar al extremo donde ya no se dice *yo* sino al extremo en el que no tiene ninguna importancia decir o no decir *yo*. (7)

Finalmente mencionaremos los dos actos primordiales que Deleuze le atribuye al pensamiento: *crear e inventar*, tal y como lo asienta en su libro sobre Hume, *Empirismo y Subjetividad*.

Una pregunta más sobre el por qué y el para qué del pensar. El autor de *Mille Plateaux* dirá que su finalidad fundamental es liberar la vida de todo lo que la aprisiona. Para Nietzsche, sería liberarla del nihilismo –entendido como ‘exceso de racionalismo’, aludiendo al lugar de fundamento que el pensamiento racional se ha dado a sí mismo, como línea estratégica dominante.

Y, por último: ¿cómo lograrlo? A través de una transmutación, de una renovación o transformación de nuestra forma de pensar ... recurriendo a la imaginación si es necesario!

Ahora bien, esto no quiere decir que intenten escapar a los cauces de la razón. Desean renovar la imagen del pensamiento para que sea capaz de pensar los acontecimientos,

las singularidades. En ningún momento se plantean como 'lo otro' de la "Razón" sino como una forma diferente de racionalidad, como la del sentido o la del acontecimiento. Y no por ser imprevisibles e intempestivos son "irracionales" sino simplemente derivan de otra lógica, que no es ciertamente la de una racionalidad única en su esencia pues para ellos no hay esencia estable y permanente, lo que hace imposible recurrir a la identidad de una esencia totalizante. No hay ni fundamento, ni esencia, ni sujeto trascendental sino "razones", procesos diversos de racionalización. (8)

Acerca de la v e r d a d en Nietzsche

*No juzgar nuestro pasado
en nombre de una Verdad
que sólo nuestro presente posee
Foucault.*

Nietzsche critica la verdad misma por haber sido planteada siempre como la meta del pensamiento, como el problema central de Occidente y además como la esencia, la instancia suprema o Dios. Por ello insiste en que la voluntad de verdad necesita de una crítica, en el sentido que él le atribuye: como la necesidad de una nueva manera de sentir, de una nueva sensibilidad. Asevera que ninguno de los grandes filósofos ha puesto en cuestión el valor de la verdad ni las razones de nuestra sumisión a lo

verdadero. Nunca se preguntaron, acaso ¿quién busca la verdad? ¿qué deseo hay detrás? A lo lejos, se escucha una voz que susurra: *el afán de dominio*.

Le reprochará al conocimiento y a la ciencia —con todas sus Teorías y todas sus Historias- *el oponerse a la vida* y aprestarse a juzgarla. Lo mismo dice de la división platónica, de los dos mundos opuestos e irreconcilibles. Para él, el conocimiento debe estar subordinado a la vida. Recordemos lo dicho en el capítulo sobre Nietzsche y su Herencia acerca de la verdad como máscara de la ilusión.

En todo caso, nuevamente se impone el ejercicio de la crítica: *lo que queremos es otra manera de conocer, otro concepto de verdad que suponga otra voluntad* (9)... lo cual requiere una labor de desedimentación de la verdad.

Tanto Foucault como Deleuze coinciden en señalar que la verdad no tiene un carácter absoluto y que no es el elemento puro del pensamiento. Coherentes con su posición antimetafísica sostienen que cada época establece sus reglas y criterios de verdad. Conceptos como “régimen de verdad” en el primero o “imagen del pensamiento” para el segundo, son conceptos a los que corresponde pensar lo verdadero así como la posibilidad de sus transformaciones.

Acerca de la verdad en Foucault

*Nuestra luz y nuestra lengua
son nuestra verdad . Foucault*

El epígrafe nos muestra otra forma de enfatizar que cada sociedad tiene su propio régimen de producción de verdad que, a su vez, genera un tipo de Saber específico.

En consecuencia, cada sociedad genera un tipo específico de sujetos según el tipo de saber que produce. Los individuos se convierten en sujetos sólo al interior de un saber arqueológico.

La verdad pertenece al Saber, a la Arqueología; a la díada 'mirada-enunciado' como condición de formaciones históricas de todo Saber. La mirada-enunciado como estructura o sistema de Saber que el Poder, desde Afuera, modifica o da forma.

En la segunda parte de su obra, Foucault dirá que el Poder produce sujetos y sujeciones específicas y genera un Saber determinado, como el de las ciencias humanas, que le señalan al individuo el camino para ser y hacerse *sujeto*.(10)

Finalmente, ¿qué es esta *verdad* de la cual Foucault hace la historia? No es lo verdadero producto de un saber, de un conocimiento, sino un análisis de los 'juegos de verdad' a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experien-

cia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado. No le interesa la verdad que concierne a un contenido proposicional sino las reglas implícitas, los criterios de cada época con su a priori histórico específico, que no incluyen a ningún sujeto trascendental.

Señalará también que la verdad no está fuera del Poder y tampoco carece de él. Añade que la verdad es de este mundo y es ahí donde es producida, entendida ésta como *el conjunto de reglas según las cuales uno distingue lo verdadero de lo falso, además de conferirle (a la verdad) efectos específicos de poder...* (11). Para redondear, señala que son las relaciones entre verdad, poder y ética las que constituyen la realidad humana de cada episteme.

Acerca de la verdad en Deleuze

La verdad no préexiste al acto de pensar
Zourabichvili.

Cuando Deleuze asevera que *la verdad no es el elemento del pensamiento sino que lo son el sentido y el valor* (12) no está invocando un valor más alto que la verdad, sino que se introduce la diferencia en la verdad misma y se evalúan las verdades o las concepciones de verdad subyacentes. En otras palabras, no es que

el autor suprime la relación verdadero-falso, simplemente modifica su sentido al conducirlo al nivel de los problemas, independientemente de todo acto de re/conocimiento. El elemento de lo verdadero es sometido al criterio diferencial del sentido y del sin-sentido.

La verdad no es relegada a un segundo plano sino que es concebida como una multiplicidad. Es decir, el modelo del reconocimiento no pertenece (en derecho) al concepto de verdad; no es más que una determinación entre otras, de donde deriva la idea de adecuación, que supone la preexistencia de un objeto al que el pensamiento se equipara. (13)

Deleuze elabora una teoría que da cuenta de la pluralización del concepto de verdad. En su acepción tradicional, *lo verdadero*, no es más que un universal abstracto cercenado de las fuerzas reales que constituyen el pensamiento. Para él, *lo verdadero* es algo que es considerado, designado y aceptado como tal y asumido como si se tratara de algo inmóvil e inerte que pudiera ser captado o apresado en un concepto para siempre. Cada época fija las reglas de lo que será para ella 'lo verdadero', su *a priori histórico*, entendiéndolo como aquello que condiciona la sensibilidad.

No hace falta señalar que ni la filosofía de Deleuze ni la de Foucault son filosofías de *la verdad* ni de lo verdadero, al no estar centradas en una epistemología. Son, más bien, como afirma

Philippe Mengue, *filosofías de la verdicción* (14), del decir verdad. Y la prueba final se dará en el campo de la experiencia. *Es la vida la que permite juzgar la verdad de nuestros discursos.*

Recordemos que al preguntarse por el 'por qué' y 'para qué' del pensar, Deleuze responde que su finalidad es *liberar la vida de todo lo que la aprisiona*. Y para lograrlo demanda una transmutación: *pensar de otra manera*, renovar nuestra forma de pensar. Afirmo que es preciso tener en cuenta el plano o telón de fondo (*arriere plan*) sobre el cual proyectamos un tipo de verdad o de juicio. Este plano, interno al pensamiento y a su ejercicio, es creado por el pensamiento mismo.

Es en esta medida que se puede decir que el pensamiento es efectivamente *creador de verdades*, de aquello que después será aceptado, una vez que se convierta en una convención reconocida por todos. Pero no olvidemos esta otra verdad, sostenida por ambos filósofos: a saber, que el plano sobre el que construimos nuestras 'verdades' es histórico, es decir, movedizo, incierto y cambiante. Entonces, se podría preguntar ¿cómo atenerse a esa verdad, y a su fundación, que reclama identidad y certeza? ¿será posible entonces el conocimiento, la certeza dentro del Saber, o es acaso una contradicción en los términos?

Aquí interviene un factor que puede mediar: *el tiempo*.
Toda verdad es verdad de un tiempo (15), ya que no preexiste al acto de pensar. La verdad tiene una relación esencial con el tiempo. Es decir, es inseparable de un presente, de una *hora*, ya que no existe más que en el momento en que se revela. Y lo que se revela no es otra cosa que una relación con el tiempo. Recordemos que Deleuze no le asigna ningún contenido a la verdad; aquí es pensada como devenir, independientemente de todo contenido.

Acerca de la conciencia:

Ni Foucault ni Deleuze se proponen elaborar una filosofía de la conciencia, ni siquiera para traspasarla o perforarla. No hay sentido unitario, no hay sentido previo. Lo único que hay son enunciados y textos. Nuestra conciencia está estructurada por el lenguaje. El pensar está inserto en una discursividad material.

Se hace una lectura y se construye un texto, aunque las reglas del discurso se pueden alterar.

Se da una especie de desubjetivación del sujeto mismo cuando se reconoce la conexión que se da entre el pensar y el lenguaje con el mundo, en su constante fluir.

A Foucault le interesa mostrar que el sujeto no es la conciencia totalizadora de todo pasado y todo devenir; lo que equivale a negar que la conciencia sea la portadora de todo saber y prácticas posibles. Finalmente, dirá Oscar Martiarena, en su *Foucault: Historiador de la Subjetividad*, (16) lo anterior conlleva una severa crítica a todo aquel planteamiento que sostiene que el hombre es la conciencia trascendental del saber.

*La influencia de Nietzsche
en el desvanecimiento del sujeto*

He aquí otro punto de coincidencia que se remite a Nietzsche, sin duda el filósofo que con mayor fuerza logró fracturar la identidad del sujeto, descentrándolo y resignificándolo, trasladándolo de la fijeza cartesiana al terreno del devenir.

*El hombre es puente y no meta,
es tránsito y no ocaso" (17)*

¿Y no es acaso Zarathustra, el último de los hombres, el que incursiona por el campo de la posibilidad de pensar de otra

manera...para lo cual tuvo que romper con el sujeto-centrismo cartesiano?

Es a partir de este filósofo que se asiste a la producción de una nueva subjetividad (aunque haya habido pensadores aislados anteriores). Con el superhombre plantea una nueva posibilidad de pensar y de ser en el mundo más allá del horizonte civilizatorio judeo-cristiano.

Nietzsche no cree en la unidad de un yo. El sujeto, dirá, es una ficción, una creencia. *Concebimos esta creencia como efecto de una causa y nos imaginamos, a partir de ella, la verdad, la realidad, la sustancialidad...Así es como creamos la identidad, nosotros mismos, como una falsa sustancialización del yo, al concebir al sujeto como un ente desgajado del devenir y transformado en artículo de fe, bajo la presión de la disciplina moral y religiosa.*

El Yo-Dios se conserva mientras se conserve el yo-finito e idéntico. (18)

Añadirá que el sujeto es una multiplicidad, un proceso interpretativo, donde lo que existe es la interpretación misma, no como un ser sino como un devenir. Por lo tanto, el sujeto será una creación más, semejante a tantas otras que hay en el mundo.

De la misma manera, en *La Voluntad de Poder* hace una crítica a Descartes, a quien acusa de haber caído en la trampa de

las palabras y de la gramática. Simplemente dedujo, del hecho de que el filósofo pensó, que necesariamente existe un sujeto pensante, lo cual supone como verdad a priori la creencia en la sustancia. Pero según Nietzsche, el célebre cogito no está basado más que en una creencia y una suposición: a saber, que pensar es una actividad que requiere de un sujeto. Pero antes habría que tener claro qué es ser y qué es saber, para pasar de la creencia a la lógica. Sencillamente, la prudencia cartesiana perdió el sentido, se dejó llevar por la clásica formulación gramatical que le otorga a todo acto un sujeto. Pero, al final, sentencia Nietzsche, lo único que se constata es una creencia, no una certeza absoluta.

Análogo ataque lanza contra Kant y su sujeto de conocimiento: con ironía se expresa, diciendo que no sabe qué inteligencia pura o espíritu absoluto haya creado...esa mitología que Kant no abandonó del todo y que Platón preparó para desgracia de toda Europa.

Por otro lado, el 'sujeto' es para Nietzsche una multiplicidad. No es otra cosa que un ser interpretativo. Y es sólo la interpretación misma la que existe, no como un ser sino como un devenir. El sujeto es una creación más, semejante a las que hay en el mundo.

Se advierte claramente la influencia del Maestro en nuestros dos pensadores, tanto en su descentramiento de la idea de *hombre*, como en el desvanecimiento del *sujeto*. En Foucault,

además, resulta claro el vínculo con el concepto de superhombre que finalmente lo llevará a diagnosticar la muerte del hombre en tanto conciencia trascendental del Saber.

Citas

- (1) Martin, J.C. *La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, p.74
- (2) Nietzsche, *Le Livre du Philosophe*, Flammarion p.143
- (3) Deleuze, G. *Foucault*, Ed. Minuit p. 66
- (4) Deleuze, G. *Difference et Repetition*, PUF, 257
- (5) Ibid p.192
- (6) Artaud, A. *Oeuvres Completes*, NRF p.283
- (7) Deleuze, G. *Mille Plateaux* (introd) Ed.Minuit. p.7
- (8) Mèngue, Ph.G.*Deleuze ou le Systeme du Multiple*, Kimé, p.25
- (9) Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*, Ed. de Minuit. p.113
- (10) Deleuze, G. *Foucault*, Ed. de Minuit. p. 69
- (11) Foucault, M. "Verité et Pouvoir" in *L'Arc*. P.70
- (12) Dreyfus & Rabinow, *Parcours avec M. Foucault*, p.361
- (13) Mengue, Ph. G.*Deleuze ou le Systeme du Multiple*, Kimé p17
- (14) Zourabichvilli, F. *Deleuze: une philosophie de l'évenement*, PUF, p, 26
- (15) Deleuze, G. *Proust et les signes*, PUF, p.23
- (16) Martiarena, O. *Foucault: Historiador de la Subjetividad*, El Equilibrista, p.58
- (17) Nietzsche, *Así Habló Zaratustra*, Alianza Editorial p.36
- (18) Nietzsche, *Voluntad de Poder*. Tomo I Libro II p.254

Foucault

¿el sujeto o el poder?

*No es pues el poder, sino el sujeto
el tema general de mis investigaciones.*

*La constitución de una
subjetividad no es más que una de la
posibilidades de organización
de una conciencia de sí.*

Foucault.

Foucault es conocido eminentemente como *el* filósofo del *poder* o como el autor de la *Historia de la Sexualidad*. Se le conoce menos como filósofo de la subjetividad aunque sea un tópico que atraviesa toda su obra y cuyos nexos con los demás resulten evidentes, casi obligados.

Con esto no queremos negar el interés profundo y real que tuvo por el *poder*, temática sobre la cual realizó grandes y novedosas aportaciones al reconceptualizarlo, destacando que no sólo se ejerce en las altas cúpulas sino por doquier en la vida social, ahí donde se den relaciones de autoridad: en la escuela, en la familia, en la fábrica en la iglesia... pues *el poder no es una institución, ni una estructura, tampoco es cierta potencia conferida a algunos dotados... es el nombre que se le da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada* (1).

Si bien considerado en abstracto, el Poder ni ve ni habla, porque *es un topo que sólo se puede reconocer por su madriguera múltiple y su red de galerías... y se ejerce a partir de innumerables puntos, es precisamente porque ni habla ni ve que hace ver y hablar*" (Del. Fouc. P.110)

En este escrito, retomaremos el tema del Poder en el capítulo sobre Saber-Poder, centrándonos por el momento, en su relación con el tema de la subjetividad que es lo que más nos interesa, atendiendo a la propia afirmación del autor que figura como epígrafe de este capítulo:

*No es pues el poder, sino el sujeto
el tema general de mis investigaciones (2)*

así como a otra expresión suya en la que afirma, a manera de confesión, que desde su juventud hasta sus últimos días tuvo un especial interés en la subjetividad y en hacer una historia de los diferentes 'modos de subjetivación' del ser humano en el marco de nuestra *episteme*. Se dispuso, más que a analizar los fenómenos de poder, a rechazar el tipo de individualidad impuesta en nuestra cultura, para alentar nuevas formas: desde aquella frágil figura inicial que nos presenta en *Las Palabras y las Cosas*: esa 'entidad indecisa', evanescente y efímera, sobre un fondo de arena hasta su noción de *sujeto* como tributario de *fuerzas y formas* de la diada *poder-saber*.

Los modos de subjetivación

Este es un tema que vertebra su obra. El sujeto es insustancial y parte de su propia orfandad para proceder a esa aventura en movimiento que es su propia reconfiguración, en un intento de modelación y cultivo de sí y de sus modos de relación con y en el mundo.

La influencia de Nietzsche es clara en la temática del desvanecimiento del sujeto como conciencia unitaria y universal, así como en el vínculo con el *superhombre* que finalmente llevará al pensador galo a diagnosticar la muerte del hombre, en tanto conciencia trascendental del Saber.

Conservemos esta imagen que transmite, con la fuerza y transparencia de una intuición, una concepción central del autor al inicio de su obra, *si el hombre es una figura diseñada al interior de nuestro Saber, hay que pensar en la posibilidad de que esa figura se borre, desaparezca y sepa cuán frágil es (3)*.

Durante un largo período destacó Foucault la ausencia de una esencia que determinara y vertebrara al sujeto, al *ser*, pues en el fondo, no dependería de una interioridad sino de las fuerzas y las formas que intervinieran en el seno de un Saber determinado, en la inteligencia de que es dentro de la díada *saber-poder* donde los individuos se convierten en *sujetos*, donde se producen las

sujeciones específicas; donde se le señala al individuo qué es lo que tiene que ser y hacer para ser-estar *sujeto*(4).

En suma, los individuos se convierten en *sujetos* sólo al interior de un Saber. Y cada sociedad, cada *episteme*, producirá un tipo particular de *sujeto*, de acuerdo a sus condiciones y características. El autor denuncia, por ejemplo, la tiranía de la identidad, de lo normativo y de lo universal frente al individuo que se da en la Modernidad (5).

Más tarde, ya en la elaboración de los modos de subjetivación, señalará dos sentidos de *sujeto*, de manera más precisa:

- el sometimiento al otro por el control y la dependencia, y
- el apego del sujeto a su propia identidad, labrada a través de conocimiento de sí, por sistemas de pensamiento o estructuras.

En ambos casos está implícita una forma de *poder* que subyuga y sujeta, pero se trata de dos formas y dos direcciones radicalmente distintas y, no obstante, entrelazadas.

En *Las verdades y las formas jurídicas* dirá Foucault que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de Saber que no sólo hacen aparecer nuevos objetos, conceptos y técnicas sino que también hacen nacer nuevos *sujetos*. Es decir,

El Saber y el sujeto se producen en la historia a través de prácticas sociales concretas como el control y la vigilancia, y poseen, a su vez, una historia; como en el caso de *la verdad* misma, que también tiene su propia historia (6).

La clave está en el señalamiento que hace de su carácter *histórico*. Foucault nunca se refiere a un sujeto trascendental, siempre a un sujeto histórico. Es este carácter lo que despoja de toda pretensión de universalidad y de necesidad, categorías caras al idealismo. Pero al mismo tiempo asentamos que no se trata de cualquier concepción de la historia, pues una Historia con mayúsculas, que no admite de rupturas ni discontinuidades resulta ser un refugio privilegiado para el sujeto clásico, como el cartesiano. Ya Foucault, desde *Las Palabras y las Cosas* cuestiona la continuidad histórica así como sus implicaciones.

Serán entonces las circunstancias históricas, así como ciertos rasgos de la existencia individual, lo que modele y configure al sujeto, con toda esa multiplicidad de “posibles yoes” que conlleva y que anidan en su interior, sabiendo que será sólo uno el que finalmente adquiera esa textura *del ser en devenir y del devenir del ser*. La idea que gira en torno a la posibilidad de identidades múltiples, o de ‘bien haber podido ser otro’, ligado al juego del azar, ha inspirado a más de un poeta.

Escuchemos a Paul Valéry:

peut-etre n'y a-t-il pas de 'nous-memes'

hors de l'instant

(L'Idée Fixe p115) (7)

*(Quizá el nosotros mismos
no exista fuera del instante)*

*A la place de chaque homme, avec les memes matériaux
de chaire et d'esprit, plusieurs 'personalités' sont possibles.*

On se croit le meme. Il n'y a pas de meme.

(Tel Quel II p.263) (8)

*(En el lugar de cada hombre, con los mismos materiales de
cuerpo y de espíritu, diversas personalidades son posibles.
Uno se cree el mismo. Tal mismidad no existe).*

Este verso fulminante se refiere a la creencia en la identidad permanente del sí mismo, misma que el poeta declara inexistente.

Podríamos concluir parcialmente, que, al asumir al sujeto como una no-sustancia, lo despoja el autor de ese soporte o estamento que le aseguraba una permanencia perenne en el marco de la metafísica. Al desustantivarse, el sujeto presenta una "forma" susceptible de conocer diversas figuras que le permitan

levantar el ancla, en abandono de esa esencia inalterable, para sumergirse en los mares de cada *episteme* y transformarse a la luz de sus propias visibilidades y enunciados.

El Lenguaje

*Seguiremos creyendo en Dios
mientras sigamos creyendo
en la Gramática*
Nietzsche

La cuestión del lenguaje está presente en la obra de Foucault desde sus primeras obras hasta 1970, considerándolo *el lugar del sentido y de la verdad*, como lo expresa en *el El Orden del Discurso*.

El autor hace un señalamiento de sumo interés en torno a la apertura en la que el lenguaje se ofrece al pensamiento actual: se enmarca entre dos polos: por un lado, la pregunta de Nietzsche: *¿quién habla?* y, por el otro, la respuesta de Mallarmé: *habla la palabra*.

Recordemos que para Nietzsche no se trataba de saber qué es el Bien y el Mal sino qué es *designado* como tal. Por su parte, Mallarmé sostendrá que quien habla, en su soledad, es la palabra misma, no su sentido. Es decir, el poeta no cesa de desdibujarse a sí mismo de su propio lenguaje. En ambas posiciones, tan distante una de otra, se advierte sin embargo un mismo deseo: el de alcanzar la unidad del lenguaje por encima de la parcialización de los discursos. En el poeta, la unidad se alcanza a través de la

desaparición del sujeto parlante. Para el filósofo, el lenguaje se unifica en torno al que habla, fundando así un 'sujeto'.

¿Y dónde se sitúa Foucault? Entre las dos orillas, inclinándose por el sujeto evanescente de Mallarmé que acepta ser sólo un lugar entre las palabras. Al pensar y preguntarse por *el ser* del lenguaje, concluirá, en *La Pensée du Dehors* (8) que donde éste aparece es paradójicamente en la desaparición del sujeto. Es decir, al ser del lenguaje se le ve alejarse de la conciencia universal del sujeto por antonomacia: el cartesiano.

Aquí, no es el sujeto el que habla y nombra. Es una estructura la que lo hace hablar. Foucault crea una multiplicidad donde el sujeto se pierde. Lo relevante es cómo se forma su discurso ¿qué lo hace decir lo que dice?

En *La Arqueología*, a nivel de lenguaje, lejos de interpretar, Foucault deja hablar a los enunciados. Se preocupa por su formación y por las reglas de su aparición; por cómo se forma tal concepto o tal enunciado, en un momento determinado.

¿Qué son los enunciados?

El lenguaje contiene las palabras pero no todos los enunciados (pues éstos no siempre obedecen a la regla lingüística y de sentido) Los enunciados se dicen, se diseminan. Todo en ellos es real. No hay ni posibles ni virtuales. Son más bien puntos de vista, perspectivas desde dónde y cómo se ve. Son enunciados sobre visibilidades. Las proposiciones, en cambio, se escriben.

Los enunciados no son ni palabras ni frases ni proposiciones, pero sí son formaciones que se desprenden de su corpus. Y sólo se hacen legibles o decibles en relación a las condiciones que los convierten en tales. Los enunciados representan siempre una emisión de singularidades. No se plantea la cuestión del origen, no se remite a ningún cogito ni a un sujeto trascendental ni a un yo que se pronuncie por vez primera. El sujeto tiene el carácter de primera persona con la que comienza el discurso mientras que el enunciado es una función primitiva anónima que no deja subsistir al Sujeto más que en la tercera persona y como función derivada.

El enunciado nunca está en un solo sistema. Pasa siempre de uno a otro. No es ni vertical ni lateral. Es transversal y sus reglas son variables, permiten definir regularidades pero no homogeneidades.

Cada enunciado es una multiplicidad y no una estructura o sistema. Un mismo enunciado puede ocupar varias posiciones, varios lugares del sujeto: el de un autor, un narrador, etc. Pero no todas las posiciones son figuras de un *yo* primordial del cual derivaría el enunciado. Al contrario, derivan del enunciado mismo, y por tanto son modos impersonales de una “no-persona”, de un “se” o un “uno” (tercera persona). Blanchot denuncia toda personalogía lingüística y sitúa los lugares del sujeto en la espesura de un murmullo anónimo sin comienzo ni fin. Foucault hace lo mismo.

Las formaciones discursivas son verdaderas prácticas y sus lenguajes, en vez de un *logos* universal, son lenguajes finitos, aptos para promover y expresar mutaciones.

En cuanto a la condición de los enunciados, si bien Foucault les concede primacía frente a las visibilidades, excluye olímpicamente al ‘sujeto de la enunciaci3n’. El sujeto no será más que una variable del enunciado, una función derivada del mismo, la función-sujeto. Lo mismo vale para objetos y conceptos. Y el autor será sólo una de las posiciones posibles dentro de un mismo enunciado.

Para Foucault, el lenguaje o bien viene dado de una sola vez por todas o no se da. (9) Invoca una existencia singular y limitada. La condición es histórica, el “a priori” es histórico: el ser-lenguaje varía en cada formación histórica. Cada época tiene

su manera de agrupar el lenguaje, en razón de su *corpus*. Insiste en que el ser-histórico del lenguaje nunca lo coloca en la interioridad de una conciencia fundadora originaria.

Se opondrá a las formas que tradicionalmente le atribuyen un comienzo al lenguaje:

- el “yo hablo” al que Foucault opondrá la pre-existencia de la tercera persona o no-persona,
- en el estructuralismo lingüístico: a partir de un significante como dirección principal: “ello habla”,
- en la fenomenología, como una experiencia originaria: *el mundo habla*.

La oposición del autor al determinismo y al estructuralismo se hace evidente.

No hay duda de que tenemos que partir de las palabras, frases y proposiciones, sólo que los organizamos en un *corpus** determinado, variable, según las fuentes difusas del Poder -y de la resistencia. El ver y el hablar siempre están inmersos en

*Nota: Por “corpus” se entenderá todo lo enunciable, de una época, dentro del horizonte de interrelaciones en mutación .

relaciones de Poder que ellos mismos suponen y actualizan. En *La Arqueología del saber* indica que el discurso es objeto de luchas políticas, o sea, del ámbito del Poder. (10)

Concluiremos, en suma, que los enunciados, más allá de las palabras y las frases, no expresan sujeto alguno ni conciernen a nada. Sólo remiten a un lenguaje, a un ser-lenguaje que les proporciona objetos y sujetos como variables. Una clara manera de negar toda intencionalidad, toda conciencia.

En *El Orden del Discurso* Foucault va a analizar diversos procedimientos de exclusión, planteándose la siguiente pregunta ¿cuál ha sido la voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos y que está presente en nuestros discursos?

Empieza con la Grecia del siglo VI a.c. en donde el discurso *verdadero* valía por *quién* lo pronunciaba, por el sujeto. Un siglo más tarde, la verdad máxima residía en *lo que se decía*, en el *contenido* del discurso. Es decir, lo que sucedió fue un desplazamiento, del acto de enunciación al enunciado mismo. Añade que a veces estaba ligado al ejercicio del poder, como en el caso de los sofistas. Esa voluntad de poder se apoya, claramente, en un soporte institucional.

Después recurre a otros procedimientos de control del discurso, esta vez interno. Para dominar el acontecimiento y el

azar, surgen otras modalidades como las del comentario, que conjura el azar del discurso, lo limita al juego de una identidad dándole la forma de la repetición del *yo (II)*. Permite decir algo distinto del texto mismo, pero la novedad no está en lo que se dice sino en el hecho de su ‘reaparición’, insistencia o repetición.

¿Y *el autor*, en tanto unidad y origen de sus significados, fuente de su coherencia? pues, en este contexto, resulta ser un principio de rarefacción del discurso. Decir lo verdadero es una cosa pero “estar en lo verdadero” sólo se logra obedeciendo las reglas de una ‘policía’ discursiva en cada uno de los discursos.

Otro tipo de procedimientos de control del discurso se aboca a determinar las condiciones de su puesta en juego, a imponer un número de reglas para que no todos tengan acceso a él: nadie entrará al orden del discurso si no satisface las exigencias.

Algunos temas de la filosofía –un poco a semejanza del discurso médico o jurídico- han respondido a esos juegos de exclusión o limitación, al proponer una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de su desarrollo, o al apelar al poder del pensamiento como único.

*El discurso se anuló, en su realidad, al ponerse al servicio del *significante**, sentencia nuestro autor.(12) Como se habrá

advertido, la dicotomía significado-significante desaparece completamente en este dispositivo teórico.

Pasa revista a varios sistemas y afirma que toda educación es una forma política de mantener o modificar la apropiación de los discursos, con los saberes y poderes que conllevan. *¿qué es un sistema de enseñanza si no una ritualización de la palabra, una fijación de los roles para los sujetos parlantes, la constitución de un grupo doctrinal al menos difuso, una apropiación del discurso con sus poderes y saberes?* (13)

Foucault propone someter a un cuestionamiento profundo nuestra voluntad de verdad; restituirle al discurso su carácter de acontecimiento y levantar al fin la soberanía del significante. (14) Para ello, propone una serie de principios:

- el principio de inversión,
- el principio de discontinuidad, que no es lo mismo que la sucesión de los instantes del tiempo, ni de la pluralidad de sujetos hablantes. Se trata de cortes que fracturan el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posiciones y funciones posibles. La discontinuidad invalida las unidades más pequeñas: el sujeto y el instante. En suma, insta a tratar los discursos como *series regulares de acontecimientos*, y no buscar las representaciones que pueda haber detrás de los discursos en un desarrollo continuo de una supuesta necesidad (15),

- el principio de especificidad, consistiría en no reducir el discurso a un juego de significaciones anteriores ni creer que el mundo nos ofrece un rostro legible y descifrable. Afirma que no hay una Providencia prediscursiva a nuestro favor. Hay que concebir el discurso como una violencia y una práctica que les imponemos a las cosas.

- el principio de exterioridad alerta contra la inclinación de partir del discurso hacia adentro, buscando 'su meollo o secreto'. Se trata de ir a las condiciones externas que lo hacen posible y que permite la serie aleatoria de los acontecimientos fijando sus límites.

Foucault va contra las nociones de significación, originalidad, unidad y creación que han dominado la historia tradicional de las ideas. Destaca que las nociones principales que hoy se imponen ya no son las de la "conciencia" o la "continuidad", con sus correlatos de libertad y causalidad. Tampoco lo son el signo ni la estructura. Son los acontecimientos y la serie, con sus nociones de regularidad, discontinuidad, aleatoriedad, dependencia y transformación.

Si el autor insiste en que el discurso sea tratado como conjunto de acontecimientos, veamos *¿qué es un acontecimiento?** *No es ni sustancia ni accidente, ni cualidad ni proceso; no es inmaterial pero tampoco es de orden corporal,*

aunque es a nivel de la materialidad que tiene efecto. Su lugar consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la acumulación y la selección de elementos materiales. No es nunca el acto ni la propiedad de un cuerpo. Se produce como efecto de y en una dispersión material, nos dice Foucault en El Orden del Discurso. (Ver inciso sobre el Acontecimiento en el Temario).*

En otro momento, Foucault narra cómo llegó a establecer su método arqueológico a través del análisis de las formas en que los enunciados se producen y por el análisis de las reglas de su formación. Se da un entramado de discursos y de prácticas específicas. Esto lo hace después de haber tomado distancia de nociones como *tradición, influencia, origen, evolución, teleología, obra, autor.*

Estudió los enunciados en su dimensión de acontecimientos discursivos e intentó establecer las reglas de emergencia de los enunciados en ámbitos específicos. Para ilustrar, recurriremos al discurso médico. Foucault dice que son las formas de visibilidad las que cambian en cada época, al darse una reorganización sintáctica de la enfermedad en la cual los límites de lo invisible siguen un nuevo trazo.

Para que la experiencia clínica fuera posible como forma de conocimiento, ha sido menester toda una reorganización del campo hospitalario, una definición nueva del estatuto del enfermo en la sociedad...Ha sido menester abrir el lenguaje a

todo un dominio nuevo: el de una correlación perpetua objetivamente fundada de lo visible y de lo enunciable. Un uso absolutamente nuevo del discurso científico se ha definido entonces: decir lo que se ve, pero también dar a ver al decir lo que se ve...ha sido menester situar el lenguaje médico en el nivel en que la fórmula de descripción es al mismo tiempo gesto de descubrimiento. Y esto implicaba el espacio discursivo del cadáver: el interior revelado. La constitución de la anatomía patológica...la mirada posada sobre el individuo y el lenguaje de la destrucción reposan sobre el fondo estable, visible y legible de la muerte. (17)

Añade que, de manera general, la experiencia de la individualidad, en la cultura moderna, está vinculada a la de la muerte: desde el *Empédocles* de Holderlin al *Zaratustra* y luego al hombre freudiano. La medicina ofrece al hombre moderno el rostro de su fin; en ella la muerte es reafirmada, pero también conjurada. En la cultura europea, *el pensamiento médico se compromete por derecho propio en el estatuto filosófico del hombre. (18)*

En *Arqueología del Saber* nos dice que el establecimiento de relaciones de elementos diferentes es efectuado, en este caso, por el discurso clínico: es él, en tanto práctica, el que instaura entre ellos un sistema de relaciones que no está realmente dado ni constituido de antemano y cuya unidad se debe a que hace actuar

de manera constante un haz de relaciones y necesidades que forman tal discurso.

Foucault señala que la característica fundamental de las 'formaciones discursivas' radica en la *positividad** en la que emerge lo que se dice en el discurso, de acuerdo a reglas de formación (condiciones de existencia y de co-existencia, de conservación, modificación y desaparición en una reaparición discursiva determinada; de objetos, modalidades de enunciación, conceptos, elección temática).

La *Arqueología* centra su análisis en el *Saber*, en el conjunto delimitado por las prácticas que establece la positividad de las formaciones discursivas y es dentro del Saber que se da la posibilidad de la enunciación. Por tanto, todo sujeto que enuncia lo hace en el ámbito del Saber, pero como lugar de enunciación, no como conciencia soberana. Deleuze dirá: *convertir la Fenomenología en Epistemología es la transformación más importante de Foucault.* (16)

* Nota: La 'positividad' es un campo en el que se despliegan discursos deferentes, libros dispersos, autores que se critican, luchan, coinciden, enunciados que se entrecruzan, prácticas institucionales diversas. Es el campo en el que las unidades discursivas se conforman, lo que llama 'a priori histórico' y cada sociedad tiene su propio 'a priori histórico' como tiene su propio régimen de producción de verdad.

El nacimiento del hombre

¿Cómo y cuándo nace el enunciado *hombre*, el concepto *hombre*, la figura epistemológica de *hombre*? Foucault nos dirá que surge en el tránsito de la episteme de la *representación* a la de la *historia*, en los siglos XVIII y XIX. A diferencia de la mayoría de los autores, nuestro filósofo no sitúa el nacimiento del sujeto con Descartes sino con Kant, por no quedarse en la descripción de las representaciones del sujeto unificado y unificador sino por interrogarse sobre sus condiciones de posibilidad. Por ello afirma que el hombre es "una invención del siglo XVIII". Y será el pensamiento moderno el que habrá de dar a luz al hombre como problema u objeto de conocimiento, pues en el Saber clásico no existía una conciencia histórica del *hombre*, era más bien metafísica.

Y cuando surge, lo hace con una ambigüedad peculiar: como sujeto y objeto al mismo tiempo: como objeto de un saber y como sujeto cognoscente. Se convierte así en objeto positivo de las llamadas Ciencias Humanas y también en su sujeto, en tanto ser vivo, parlante y productor; en tanto sujeto también a nuevas sujeciones.

Así, escuchamos decir al autor, al hacer referencia a los modos de investigación que buscan un status científico: *consideré, dentro de esa óptica, tres modos de objetiva-ción que transforman los seres humanos en sujetos*(19). Es así como dichas ciencias realizan una singular tarea: la de construir su propio objeto, el hombre, a partir de:

- la objetivación del sujeto hablante en la gramática general, la filosofía y la lingüística.

- la objetivación del sujeto productivo: el sujeto que trabaja: en la economía y

- la objetivación del individuo –por estar vivo- por la biología o la historia natural y en seguida hace una aseveración que invita a la reflexión: *toda teoría supone una objetivación.* (20).

Para Foucault la conceptualización no debe fundarse en una teoría del objeto, pues no es el único criterio de validez. Hay otros, él se inclina más por el conocimiento de las condiciones históricas que motivan tal o cual tipo de generalización o conceptualización. Afirma que a partir del siglo XIX, lo histórico *es el modo de ser de lo empírico* (21) de todas las positivities o campos en los que las unidades discursivas se conforman, donde se despliegan identidades formales, continuidad de temáticas,

traslaciones de conceptos y juegos polémicos sin que tengan lugar continuidades ni evoluciones.

Sostiene firmemente que las búsquedas de antecedentes teóricos carecen de sentido, pues cada sociedad tiene su *a priori histórico* específico, así como tiene su propio régimen de producción de verdad. por tanto, no tiene sentido decir, por ejemplo, que la filosofía del siglo XIX es prolongación o herencia de la gramática general anterior.

En este caso, se ve claramente lo contrario pues la filología se opone a la gramática general, al hacer del lenguaje un dominio *autónomo*, libre de la representación. *Mientras que para los clásicos el lenguaje era el discurso que permitía conocer el mundo, el siglo pasado lo hace objeto de conocimiento autónomo, un objeto más de conocimiento (22).*

Siguiendo a Nietzsche en su genealogía, Foucault alude a una historia donde no hay sujetos, (como conciencia de la historia). Lo que la genealogía descubre en la historia no es una evolución sino *la sucesión de dominaciones gobernadas por reglas, sin un sujeto privilegiado ...muestra los sucesos en su individualidad(23)*. Para enfatizar este punto, consideramos pertinente señalar que Foucault nunca se refiere a un sujeto trascendental, siempre a un no-sujeto histórico, alejado de toda universalidad.

La distancia que lo separa de la Escuela Francesa de los Anales es evidente. Posiciones irreconciliables la suya y la de Braudel, por ejemplo.

Un rasgo más: la finitud

El hombre de nuestro tiempo queda atrapado en la positividad de los saberes sobre sí mismo: en las Ciencias Humanas —como ya se dijo— aparece ubicado el sujeto de conocimiento como objeto por conocer, al mismo tiempo, lo cual constituye una característica de la estructura llamada "antropológico-humanista" del saber de los siglos XIX y XX en la cual se anuncia la finitud del hombre.

Si bien Kant ya había introducido ese elemento para la cultura contemporánea, como lo enfatiza Foucault, *el hombre, en tanto objeto de conocimiento no se concibe más que como una figura de la finitud.* (24) y se lo recuerdan, además de su ser hablante y trabajador, la temporalidad que lo habita, su relación con el tiempo que mora en él y que es su morada, a la vez. Así, Foucault considerará que la noción de *sujeto*, entendida como conciencia universal no es posible ya que toda existencia humana... está situada dentro de estructuras, es decir, dentro de un conjunto formal de elementos que obedecen a ciertas reglas y relaciones. El hombre, por decirlo así, deja de ser sujeto de sí

mismo, deja de ser autor de su discurso, deja de ser a la vez sujeto y objeto.

Lo que Foucault quiere mostrar es que no existe un único y solo modo de subjetivación, ni una sola forma de subjetividad; que existe una diversidad de formas que están determinadas por la propia constitución del discurso y que su forma específica dependerá de la función y posición que ahí ocupe el sujeto, como un lugar más.

Recordemos aquella frase suya : *la constitución de una subjetividad no es más que UNA de las posibilidades de organización de una conciencia de sí (25)* .

En campos específicos del Saber, por ejemplo, *no hay razón para pensar que el psiquiatra, el médico o el lingüista puedan ser considerados como sujetos cuya conciencia sea totalizadora, omniabarcadora del ser o de la figura "hombre"*. Para Foucault, *ese "sujeto del saber" no es más que un lugar en un cierto orden del discurso que ha convertido en objeto de conocimiento al individuo enfermo, que ha objetivado al loco y construido un objeto propio de un conocimiento positivo: el hombre normal. (26)*

La muerte del hombre

¿Cómo y cuándo muere el enunciado y el concepto de *hombre*? la figura epistemológica de *hombre*? El desvanecimiento del sujeto como conciencia unitaria y universal frente al lenguaje y frente a las estructuras, lleva a nuestro autor a diagnosticar *la muerte del hombre*, en tanto conciencia trascendental del saber.

Si bien, como ya dijimos, el hombre nace en el marco kantiano para Foucault, surge una paradoja: muere también en él, por escapar –por definición- a la representación...pues el sujeto, al establecer sus condiciones de posibilidad queda irremediabilmente fuera de ellas.

*De la Edad Clásica a la Modernidad, vamos de
un estado en el que el hombre aún no existe a un
estado en el que ya desapareció
Deleuze (27)*

Foucault hace una severa crítica al Humanismo entendido como metafísica de la subjetividad. En el contexto foucaultiano “hombre” se definirá en oposición a la idea de *cogito*, conciencia y sujeto de representación.

Desde esta perspectiva, el tema de la muerte del hombre consiste en señalar la disipación de la ilusión metafísica de un

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

sujeto autónomo, transparente a si mismo, poniendo en evidencia su fisura y su opacidad.

En la *Historia de la Sexualidad III*, califica al Humanismo como *la Edad Media de la época moderna*. En tiempos de desiertos, como este, devastados por la razón instrumental y la técnica, sus efectos han sido catastróficos. Aparece como enemigo del pensamiento pues en vez de actuar como emancipador y defensor de la dignidad humana, no ha hecho más que entronizarse y expanderse ejerciendo la dominación.

Y ¿qué ocurre cuando nos “liberamos” de él? Se descubre que asistimos a la desaparición del hombre. Todo ese mundo del Saber está cambiando desde el siglo XVIII. Los especialistas que habían prometido los secretos del hombre no descubren nada que le sea específico y propio. Lo que descubren son estructuras anónimas en cuyo interior el hombre no se encuentra, formas de pensamiento que no son dirigidas por nuestra conciencia ni pensamiento individual. Todo lo que descubren es una fatalidad en cuyo interior la existencia humana se disuelve.

Foucault piensa que esta disolución del hombre por el saber mismo que ha emprendido es el el fenómeno contemporáneo más característico.

Otra muerte "moderna" del sujeto se da con el surgimiento de las Ciencias Humanas al cosificar al hombre convirtiéndolo en objeto de estudio y de conocimiento. En su anhelo por aprehender al hombre se inclinan del lado del primado metafísico de la representación, aniquilándolo.

Así, cuando Foucault lanza su sentencia y anuncia la muerte del hombre, lo entiende en el sentido de un desvanecimiento del sujeto como conciencia unitaria y universal frente a las estructuras y el lenguaje. Se refiere a su muerte en tanto conciencia trascendental del Saber. En ningún momento infiere el fin de la existencia de los hombres concretos, más bien se refiere a la pérdida del sujetocentrismo cartesiano, al lugar que Occidente le ha otorgado a la conciencia como sujeto racional. También implica la desaparición del Hombre como categoría trascendental, como fundamento epistemológico de las Ciencias Humanas.

La temática foucaultiana de la muerte del hombre, afin también a la crítica de la metafísica de Heidegger, emana directamente de Nietzsche y está ligada a su concepto de superhombre y de voluntad de poder. La era de la muerte de Dios ha llegado. Es preciso develar la muerte del hombre, su asesino, abriendo el horizonte de posibilidad del superhombre, no como el nacimiento de una realidad constituida sino como el campo latente y actual que apunta hacia un más allá del hombre. Se trata pues, no de la muerte de Dios sino de la del hombre.

Por otro lado, el origen del descentramiento de la conciencia lo encuentra Foucault en Marx, Nietzsche y Freud, donde ya no aparece como garantía del saber ni como conciencia universal y soberana.

A manera de conclusión de este subtema y a la luz de la visión foucaultiana, podemos decir que la perspectiva que lleva a Foucault a condenar el Humanismo es la que lo perfila como engendrando la barbarie. La historia reciente ha dado muestras de ello. Otros pensadores, como Adorno, han lanzado acusaciones semejantes. Una de las más severas es haber aniquilado lo singular-concreto en aras de lo genérico-universal. ¡Tema para la reflexión cuando se buscan nuevas formas de pensar!

*Palabras De Foucault Sobre El Lenguaje**

** Nota: Ya redactada la tesis, cayó en mis manos un texto interesante sobre el tema del lenguaje: Réponse a une question que aparece en la Revista Esprit de Mayo de 1968. Ante la imposibilidad de integrarlo, de entreverarlo, pero considerando su contenido un aporte valioso, decidí simplemente anexar lo que aquí se encuentra sintetizado.*

El problema que se plantea Foucault es el de la *individualización* del discurso, desde una posición pluralista. Cuando se habla de LA gramática o de LA biología, ¿de qué se habla? se pregunta; ¿Cuáles son esas curiosas unidades en las que se inscriben indefinidamente enunciados nuevos que se modifican constantemente, algunos llegando incluso hasta la mutación, de modo que resulta difícil considerarlos idénticos a sí mismos (ej. la economía de los fisiócratas a Keynes). Es sistematizando sus caracteres propios que Foucault intentará individualizar las grandes unidades que pueblan el universo de nuestros discursos, en la simultaneidad o la sucesión. Formula tres criterios:

Criterios de 'formación'. Lo que permite individualizar un discurso como la economía política u otro no es la unidad de su objeto, no es una estructura formal, tampoco una arquitectura

conceptual coherente, ni una elección filosófica fundamental, es la *existencia de reglas de formación para todos sus objetos*, por dispersos que sean, para todas sus operaciones, para todos sus conceptos y todas sus opciones teóricas. Cada vez que se pueda definir tal juego de reglas, se constituye una formación discursiva individualizada.

Criterios de 'transformación'. Foucault sostiene que sólo se puede hablar de la historia natural como una unidad de discurso si se pueden definir las condiciones de formación de sus objetos, operaciones, conceptos y opciones teóricas, en un momento preciso; si se puede definir a partir de qué transformaciones las nuevas reglas han sido puestas en juego .

Criterios de 'correlación' son los que permiten sustituir los temas de la historia totalizante (progreso de la razón o espíritu de un siglo) por análisis diferenciados, que permiten describir como *episteme* de una época no la suma de sus conocimientos sino las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos. La *episteme* no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio 'disperso', un campo abierto, indefinidamente descriptible, de relaciones que permiten describir no la gran Historia que abarcaría todas las ciencias sino los tipos de historias, que caracterizan los diferentes discursos, incluyendo sus transformaciones. (La historia de las matemáticas no sigue el mismo modelo que la biología, por ejemplo). *La episteme no es*

tampoco un trozo de historia común a todas las ciencias, es un juego simultáneo de permanencias específicas. En otras palabras, la episteme no es un estadio general de la razón, es una relación compleja de sucesivos trastocamientos temporales.

Foucault no busca, en ningún momento, una forma unitaria y única en cada época, la *forma general de su conciencia* o una *Weltanschauung*. Tampoco pretende describir la emergencia y eclipse de una estructura formal que reinaría un tiempo sobre todas las manifestaciones del pensamiento. Lo que hizo fue estudiar los conjuntos de los discursos, caracterizándolos para definir sus juegos de reglas, de transformaciones y de sellos para relacionarlos y hacer proliferar una serie de sistemas, en plural.

Aborda también el tema de la discontinuidad tan relevante hoy entre historiadores y lingüistas. Aquí, nuevamente, subraya el plural. Su problema es sustituir la forma abstracta y monótona de 'cambio', que invita a pensar en la sucesión, por el análisis de los tipos diferentes de transformación. Lo cual implica poner en paréntesis viejas formas de continuidad (tradicción, influencia, hábitos de pensamiento) para hacer surgir toda la vivacidad de la diferencia, estableciendo una distancia. Después, realiza la misma operación del paréntesis para todas las explicaciones psicológicas en relación al cambio: los genios, las crisis de conciencia, y demás, y define las transformaciones que han constituido el cambio.

En suma, la discontinuidad es un juego de transformaciones específicas, diferentes entre sí, cada una con sus condiciones y sus reglas, ligadas según los esquemas de dependencia. La historia sería el análisis descriptivo y la teoría de esas transformaciones.

Lo que Foucault analiza en el discurso no es el sistema de su lengua; no le preocupa saber lo que lo hace legítimo o no, lo que él plantea es la cuestión de los acontecimientos: la ley de existencia de los enunciados, aquello que los hace posibles así como las condiciones de su emergencia singular. Y a todo ello responde sin referirse a la conciencia de los sujetos parlantes, sin relacionar los hechos del discurso con la voluntad de sus autores. Subraya que no se trata de discursos inertes por un lado y de un sujeto soberano, por el otro, que vendría a animar desde el exterior, la inercia de los códigos lingüísticos depositando en el discurso la marca imborrable de su libertad. *Lo que hago* —dice él— *no es ni una formalización ni una exégesis, es una arqueología, es decir, la descripción del archivo (no el volumen de textos recogidos o conservados en una época dada, sino el conjunto de reglas que definen una época y una sociedad determinada, a saber:*

Los límites y las formas de la 'dicibilidad' (¿de qué es posible hablar, cuál es el campo del discurso, los límites de su 'conservación'?) y continúa, ¿cuáles son los límites de la 'memoria', de la 'reactivación' de la 'apropiación' es decir, el campo en que los discursos coexisten, permanecen y se

desdibujan? Se trata de un análisis a nivel de la exterioridad. De lo anterior saca tres consecuencias:

- *tratar el discurso pasado como un 'monumento' por describir*
- *buscar, no sus leyes de construcción, como los métodos estructuralistas, sino sus condiciones de existencia y*
- *referir el discurso no al pensamiento ni al sujeto que le dieron nacimiento sino al campo práctico en el que se despliega.*

Explica Foucault que su trabajo ha sido un intento de introducir la diversidad de los sistemas y el juego de las discontinuidades en la historia de los discursos (1). Un intento de sustituir las dicotomías manifiestas ahí donde se contaba la historia de la tradición y de la invención, de lo antiguo y de lo nuevo, de lo muerto y de lo vivo, de lo estático y lo dinámico ...por la historia de la diferencia constante de las ideas como el conjunto de las formas específicas y descriptivas de la no-identidad.

En un momento dado se hace una pregunta de sumo interés: ¿por dónde pasa el límite entre la historia del conocimiento y la de la imaginación? ¿dónde termina la historia de las ciencias y dónde comienza la de las opiniones o las creencias? ¿se hace la historia de lo conocido, adquirido, olvidado o la historia de las formas mentales?

En vez de tener que vérselas con una historia económica, social y política, que sería una historia del pensamiento, estaría uno frente a una historia de las prácticas discursivas en las relaciones específicas que las articulan con otras prácticas. Nada más lejos de la idea de elaborar una 'historia global' donde se desvanecería la singularidad de las prácticas .

Relación del discurso con la práctica política:

Aquí entra Foucault en un campo no muy frecuentado por él y que resulta de un gran interés: el de la política. Uno puede preguntarse ¿de qué manera lo que intenta en su análisis anterior puede ligarse con la práctica política? es decir, el hacer aparecer la 'positividad' de los discursos, sus condiciones de existencia, los sistemas que rigen su emergencia, funcionamiento y transformaciones. Nuestro autor trata de definir de qué manera y a qué nivel los discursos –incluyendo los científicos- pueden ser objeto de una práctica política . Pregunta ¿no es acaso harto conocida esa política que responde en términos del pensamiento o de la conciencia, en términos de idealidad pura o de rasgos psicológicos, cuando se le habla de una práctica, de sus condiciones y reglas, de sus transformaciones históricas? No es acaso bien sabido, desde el siglo XIX, que se obstina en no ver en el inmenso campo de la práctica más que la epifanía de una razón triunfante o el desciframiento del destino histórico trascendental de Occidente?

Y lanza una pregunta ¿no es el rechazo de este análisis específico de las condiciones de existencia y reglas de formación de los discursos científicos una manera de inducir a toda política a una elección peligrosa, ya sea planteando la validez y eficacia de un discurso 'tecnocrático', sin importar las condiciones reales de su existencia y las prácticas sobre las que se articulan (instaurando el discurso científico como regla universal de todas las otras prácticas, sin tomar en cuenta el hecho de que él mismo es una práctica con reglas y condiciones); o bien haciendo la valoración simbólica de las nociones, al discernir en el cuerpo de una ciencia los conceptos que serían 'reaccionarios' y 'progresistas'?

El mismo responde: una política progresista no hace del hombre, de la conciencia o del sujeto, el operador universal de todas las transformaciones sino que define los planos y las funciones diferentes que los sujetos pueden ocupar en un campo dado, con sus reglas de formación. Una política progresista no considera que los discursos sean el resultado de procesos mudos o la expresión de una conciencia silenciosa sino que -ciencia o literatura, enunciados religiosos o discursos políticos- forman todos ellos una práctica que se articula con las otras prácticas.

Finalmente define Foucault su empresa de la siguiente manera:

Determinar desde el siglo XVII el modo de existencia de los discursos –sobre todo los científicos- que hizo posible la constitución de este saber que es el nuestro, es decir, el saber que se ha dado como dominio propio este curioso objeto que es el hombre(2) .

Enormes dificultades de comprensión y muchos rechazos encontró frente a las mentes habituadas a explicar la historia en términos de sujetos geniales, transparencias puras continuidades, intencionalidades y odas a la libertad. Difícil aceptar que el murmullo de un discurso no sea el lugar de la inmortalidad. Difícil admitir que el tiempo del discurso no sea el tiempo de la conciencia en la dimensión de la historia. Esa abolición de toda interioridad, esa indiferencia a todo sujeto, ese callado “qué importa quien habla” les resulta insoportable.

CITAS

1. Foucault, M. *Dits et Ecrits* Tome I, Gallimard, p.683
2. Foucault, M. *Réponse a une Question* in Revue *Esprit*, Mai 1968, p.37 ó *Dits et Ecrits* Tome I, Gallimard p.673

Una Ontología Del Presente: *Kant y La Aufklärung*

El *presente* fue quizá lo que más interesó a Foucault. El hoy, la actualidad, única temporalidad que goza de una existencia real, siempre inaugural, si bien efímera. El pasado ha dejado de ser y el porvenir sólo se dibuja en promesa. Foucault considera el modo de relación reflexivo con el *presente* un fenómeno fundante de toda una forma distinta de reflexión filosófica, de otra forma de pensar al sujeto que implica una ruptura –al introducir la dimensión *ética*.

En el trayecto entre la primera parte de su obra y la más tardía, Foucault procede a hacer una ontología histórica de nosotros mismos, en tanto sujetos de saber, objetos de ese saber y sujetos de conocimiento, como afirma Oscar Martiarena. En suma, una ontología del presente para saber *¿qué somos hoy?*: la gran cuestión filosófica para nuestro autor.

Al interrogarse *¿qué está pasando en este momento? ¿qué período es este que vivimos?* Foucault descubre que lo mismo se preguntó Kant en su tiempo: *¿quienes somos nosotros? ¿qué*

somos en tanto *Ilustrados*, en tanto testigos de este siglo de Las Luces?

Así es cómo, en pleno Siglo XX, Foucault recurre a Kant en el afán de hacer un análisis de lo que somos hoy, en tanto seres históricamente determinados. Y resulta que encuentra a un Kant singular, al autor de *Was heisst Aufklärung?* donde el filósofo de Königsberg manifiesta efectivamente la misma inquietud. Foucault hace un retorno de dos siglos al pasado, en busca de un campo de experiencias posibles que mejor alumbre su *presente* y que permita la constitución de sujetos libres y autónomos. Y como para responder a este tipo de preguntas no tenemos recurso ni a las leyes objetivas ni a la subjetividad pura ni a las totalizaciones de la teoría, *pues el pensamiento nunca ha sido asunto de teoría(1)*, sólo queda el recurso de las prácticas culturales que nos han hecho lo que somos. Para reconocerlas, señala nuestro autor, había que remontarnos a procesos más lejanos con el fin de comprender los mecanismos que nos mantienen prisioneros de nuestra propia historia. Al hacerlo, Foucault rechaza todas las abstracciones, la violencia de Estado y la investigación-inquisición científica o administrativa que pretende determinar nuestra identidad.

¿Y por qué se remite precisamente al Siglo XVIII? Por considerar, en primer lugar, que es cuando nace el hombre, como ya vimos, y porque es en ese período cuando se define nuevamente el cuadro general de lo que él llama *las técnicas del*

yo, cuestión que se convirtió en uno de los polos de la filosofía moderna que, por lo demás, rima con las cuestiones filosóficas tradicionales: ¿Qué es el mundo? ¿qué es el hombre? ¿qué pasa con la *verdad*, con el conocimiento? ¿cómo es posible el Saber?...todo lo cual el autor resume en la pregunta: ¿qué somos nosotros en este tiempo que es el nuestro? cuestión que se renueva constantemente. Es por ello que alude al texto de Kant sobre la *Aufklärung*, sobre *¿qué somos nosotros?*, tema de reflexión sobre nosotros mismos.(2)

Foucault pretende aportar algo a través de la Historia del Pensamiento, en torno a las relaciones entre nuestras reflexiones y nuestras prácticas en la sociedad occidental. Fue así que nos reservó una sorpresa: su ensayo *Qu'est-ce que les Lumières?* de publicación póstuma, dedicado a Kant.(3)

¿Por qué Kant y por qué la Ilustración?

Porque considera que el acontecimiento de la Ilustración ha determinado, en parte, *lo que somos (los europeos), lo que pensamos y lo que hacemos hoy día*(4). Y piensa que si bien no es la primera vez que un filósofo reflexiona sobre su propio presente, Kant lo hace, en dicho texto, de una manera diferente: toca únicamente la actualidad, su presente, sin buscar un origen ni una finalidad. No hace alusión a ninguna época de la historia, a

ningún acontecimiento ni al advenimiento de alguna utopía. Y esto parece ejercer una gran fascinación sobre Foucault.

Por otro lado, Foucault hace una comparación interesante entre la pregunta cartesiana *¿Quién soy yo? Yo*, en tanto sujeto único, ahistórico y universal?... ¡porque es evidente que Descartes es *todo* el mundo, sin importar tiempo ni espacio! y la de Kant cuando inquiere *¿quienes somos nosotros?* en este momento preciso de la historia, es decir el *p r e s e n t e*, que es justamente lo que interesa a Foucault. Además hay otras razones para reconocer la importancia de este período: efectivamente fue determinante para los europeos pues marcó su identidad, su pensamiento y su que-hacer hasta el día de *hoy*; definió una cierta manera de filosofar, en la tradición de su racionalismo, que de alguna manera imprimió un sello: (5) en toda esa forma de reflexión filosófica que se refiere al modo de relación reflexivo con el *presente* así como en la cuestión de la *historicidad* del pensamiento de lo universal.

Más aún, Foucault hace un señalamiento importante acerca de cómo enraizó en la Ilustración un tipo de interrogación filosófica que problematiza: a) la relación con el *presente*, b) la constitución del *sí mismo* como sujeto autónomo y c) el 'modo' de ser histórico.

La gran importancia de la ilustración es la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal.

Esto se logra no por la "fidelidad" a ciertos elementos de doctrina sino por la reactivación permanente de una *actitud*, es decir, de un *ethos* filosófico en crítica permanente de nuestro ser histórico. No es casual que Kant se refiriera a la Modernidad más como a una actitud que como a un período de la historia; como a un modo de relacionarse con la actualidad, una elección voluntaria, una manera de pensar, sentir y conducirse, que señala una pertenencia y se presenta como una tarea por realizar. Como ejemplo toma a Baudelatre, para quien la Modernidad, además de esa forma reflexiva de relacionarse con el presente, es un tipo de 'rapport' que es preciso establecer consigo mismo y que consiste en tomarse como objeto de una elaboración compleja...cercana al ascetismo, que hace de la existencia una obra de arte: integrando cuerpo, conducta, sentimientos y pasiones. En suma resulta un ¡inventarse a sí mismo! (6)

Como estadio previo a esa automodelación baudelaireana está la manera en que Kant plantea la cuestión filosófica del *presente*: como un proceso que nos libera del estado de minoría de edad, es decir, un estado de obediencia, en que nuestra voluntad nos hace aceptar la autoridad de alguien más para conducirnos en los campos que se precisa el uso de razón. A manera de ilustración, da el caso en que un libro (sagrado o no) toma el papel de la luz del entendimiento, o de un director espiritual que funje como conciencia. En suma, definirá la Ilustración por la modificación que implicó en la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de razón.

Kant responsabiliza al hombre de su minoría de edad y sólo a él le atribuye la capacidad de ejercer un cambio hacia la madurez: y lo insta : *¡Sapere Aude!*

Más lo realmente característico de la *Aufklärung* será, para Kant, el hecho que marca el momento en que la Humanidad, habiendo alcanzado la mayoría de edad, hace uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad. Y es precisamente en ese momento que la *Crítica* –entendida como condición de posibilidad- se vuelve necesaria para definir los alcances y límites de nuestro conocimiento; las condiciones del uso legítimo de la razón: lo que se puede conocer, lo que hay que hacer y lo que está permitido esperar.

Así, quedan planteadas las tres grandes cuestiones críticas:

¿Qué puedo saber?

¿Qué debo hacer? y

¿Qué se puede esperar?

Resume los tres ejes imbricados entre sí: el eje del saber, del poder y de la ética (relaciones con los otros y con uno mismo), que responden a ¿cómo nos hemos constituido en sujetos (y objetos) de nuestro saber? ¿en sujetos que ejercen (o padecen) relaciones de poder? ¿en sujetos morales de nuestros actos?

Es decir, un pensamiento crítico que tome la forma de una ontología de nosotros mismos, pero no como una Teoría ni como una doctrina sino como una *actitud* semejante a la de la Modernidad que describiera Kant.

De acuerdo con Foucault, la crítica que aquí se plantea no es trascendental ni busca fundar una metafísica. Se declara reiteradamente en contra de la universalidad metafísica y meta-histórica. Afirmará que lo relevante es la manera de analizar cuestiones de proyección **general**, en su forma históricamente **singular**; que de lo que se trata es de figuras históricas determinadas por una cierta manera de problematizar que define los objetos, las reglas de acción y los modos de relación consigo mismo.

Finalmente, puede decirse que la crítica de lo que somos es, al mismo tiempo, una prueba histórico-práctica de los **límites** que debemos superar y un trabajo sobre nosotros mismos en tanto seres libres. Lo que busca Foucault, en el fondo, es darle un nuevo aliento al trabajo indefinido de la libertad. Y para que no quede en simple afirmación de un sueño, le confiere a esa actitud histórico-crítica una actitud experimental para ponerla a prueba frente a la realidad y la actualidad, tanto para seleccionar los puntos en que el cambio es posible como para determinar la forma precisa que debe imprimirse a dicho cambio.

A partir de su diagnóstico del *presente*, lo principal para Foucault no será descubrir sino rechazar lo que somos, ser capaces de imaginar y construir lo que podríamos ser para liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que nos ha impuesto durante siglos. Vuelve sobre la relevancia de

promover nuevas formas de subjetividad, lo cual es un problema político, ético, social y filosófico(7). Y lanza una advertencia: *esta ontología histórica de nosotros mismos debe renunciar a sus proyectos globales y radicales, pues por experiencia sabemos que la pretensión de escapar al sistema para prefigurar una nueva sociedad, otro modo de pensar u otra visión del mundo, no ha hecho más que reintroducir las más peligrosas tradiciones* (8). A partir de ese diagnóstico, lo esencial para Foucault será *liberar la historia del pensamiento de la sujeción trascendental* (9). Había abierto la historia a un tiempo sin finalidad trascendente, sin teleología y sin *prometer la vuelta de ninguna aurora*.

C I T A S

1. Foucault, M. *Dits et Ecrits*, Tome IV Gallimard, p. 223
2. Ibid. p. 813
3. Magazine Littéraire, No. 309. Paris, Avril 1993
4. Martiarena, O. Michel Foucault: *Historiador de la subjetividad*
Itesm-Cem-El Equilibrista. P.22
5. Foucault, M. *Dits et Ecrits*, Tome IV, Gallimard, p. 572
6. Magazine Littéraire, No. 309, Paris, Avril 1993
7. Foucault, M. *Dits et Ecrits*, Tome IV, Gallimard, p.231
8. Ibid. p. 71
9. Foucault, M. *Archeologie du Savoir*, Gallimard, p. 264

Saber - Poder *visibilidades y enunciados*

Arqueología y Saber

El *Saber* y el *Poder* deben entenderse como una manera de estructurar la realidad y de leerla. El *Saber* se remite a la Arqueología y el *Poder* a la Genealogía. Si bien el *Poder* preexiste al *Saber*, ninguno es posible sin el otro; se requieren y complementan mutuamente. Entre el *Saber* y el *Poder* hay relaciones diagramáticas y una traslación recíproca, biunívoca entre ambas.

Tanto la Arqueología como la Genealogía son categorías diferentes dentro de una misma formación histórica y además son métodos de análisis. Si bien la Arqueología no explica los cambios históricos, sí señala los cortes epistemológicos dentro de un período histórico y explica las reglas de formación, transformación y correlación entre campos o disciplinas así como dentro, o entre, diferentes formaciones históricas. El *Saber* se organiza en la inmanencia, en sus movimientos propios. Foucault sitúa sus análisis a este nivel, el de los movimientos y multiplicidades, fuera del alcance del sujeto, mismo que podrá articular, interpretar y representarlos pero no los produce ni los crea, a diferencia de la Fenomenología.

El *Saber*, compuesto de visibilidades y enunciados, palabras y cosas, que constituyen las multiplicidades -material del estrato- preexisten al sujeto.

Finalmente, de la Arqueología diremos que busca liberar a las estructuras de todo universalismo y de toda acción moral y que tratará los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos , abriendo la posibilidad de no seguir siendo y pensando lo que somos y lo que pensamos.

Genealogía y Poder

En cuanto a la Genealogía, que se refiere al *Poder* tiene, entre sus rasgos el evadir todo origen, continuidad y fundamento. El *Poder* no es localizable. Está en todas partes y abarca todo lo que está *Afuera del Saber*, todos los flujos inmanentes. El Poder organiza al *Saber* y éste le da forma al Poder. El Poder consiste en fuerzas o relaciones de poder, dentro de una sociedad. También se transforma como se puede ver en el transcurso del tiempo en el caso del castigo: que pasó de la tortura en el Renacimiento hasta la época clásica (Siglo XVII) hasta la actual, en que es la vigilancia y el control el que predomina. Es decir, se transforma la manera de pensar y vivir el Poder y su ejercicio, en sus estrategias y sus tácticas.

Un caso en que se advierte con nitidez la necesidad de interrelación entre Saber y Poder es en la producción de discursos. Ahí, una vez más, no es el sujeto el que va a determinar la acción sino las condiciones de la época. Bajo esta luz, ya no es el sujeto(s) el que va a determinar las revoluciones pues en este contexto, en el que la inmanencia resulta de gran importancia, la Revolución sería inmanente a toda formación histórica en tanto potencial, en tanto posibilidad. Si el Poder es y está en el Afuera, la fuerza inmanente puede ser revolucionaria o su contrario. Recordemos la frase de Foucault en que afirma que “las relaciones de poder pasan a través de nuestro cuerpo”.

La episteme

En este capítulo cobra especial relevancia un término clave que acuña y resignifica Foucault. Ese término es la *episteme*, más no en su significación epistemológica griega sino como aquello que va a definir o caracterizar a cada época de la historia, con todas sus especificidades. Foucault va a referirse a esos rasgos distintivos con una bella metáfora: *las visibilidades y enunciados* que marcan cada período histórico o *episteme*. Así dirá: *Una época, una episteme, asevera Foucault, no preexiste a los enunciados que la expresan ni a las visibilidades que la pueblan(1)*. He ahí los dos aspectos esenciales: por un lado, cada formación histórica o estrato implica una distribución de lo visible y de lo enunciable específicas de cada época, en cuyo seno

se produce una evidencia, percepción o sensibilidad... una nueva manera de ver y decir lo visible y lo pronunciable. Estas son las dos únicas formas del Saber arqueológico y pueden ser, incluso, intercambiables.

Una de las cosas que Foucault esperaba de la Historia era la determinación de los visibles y de los enunciables de cada época que va mas allá de los comportamientos, las mentalidades y las ideas, puesto que son su condición de posibilidad.

Son justamente los estratos o las formaciones históricas, lo visible y lo enunciable, lo que constituye el SABER.

Es en *La Arqueología del Saber* donde el autor hace la teoría generalizada de los dos elementos de estratificación: las formaciones discursivas y las formaciones no-discursivas, las formas de expresión y las formas de contenido.

El Saber

El *Saber* está constituido, en parte, por relaciones de formas y expresión. Le conciernen las materias formadas, que equivaldrían a las sustancias, así como a las funciones formalizadas, repartidas en dos grandes condiciones formales: Ver y Hablar. Luz y Lenguaje. Por lo tanto, está estratificado,

archivado, dotado de una segmentaridad relativamente sólida, pero también relacionada a otras segmentariedades .

El *Saber* no es ciencia, ni siquiera conocimiento. Es un agenciamiento práctico, un *dispositivo* de enunciados y visibilidades que tiene por objeto la multiplicidad con sus puntos singulares, sus lugares y funciones así como sus reglas y sus formas. Las multiplicidades no son más que las líneas que relacionan, cruzan y atraviesan formaciones históricas enteras, sistemas, categorías o series. No obedecen a las reglas binarias del significante-significado, más bien, su posibilidad se sitúa en este espacio vacío, no-significado, o en la posición relativa a la forma y la expresión .

Por ello, las multiplicidades y las formaciones pueden ser orientadas en otras direcciones, con otros sellos diferentes a la ciencia: por ejemplo los estéticos, literarios, éticos, políticos: mostrando cómo las prohibiciones, exclusiones, límites y libertades están ligadas a una práctica discursiva determinada. En suma, lo contrario de una Historia de la continuidad, tal y como la imaginaban los filósofos que abanderaban un *sujeto*, que hacía del *análisis histórico del discurso continuo y de la conciencia humana el Sujeto originario de todo devenir y de toda práctica. He ahí las dos caras de un mismo sistema de pensamiento.*

Sólo existen prácticas o posibilidades constitutivas del Saber, prácticas discursivas de enunciados y no-discursivas de

visibilidades. -que no son formas de objetos sino formas de luminosidad, creadas por la propia luz y que sólo dejan subsistir las cosas como *resplandores, reflejos o centelleos*.

En cuanto a las visibilidades, a veces las cosas se cierran y las visibilidades se nublan hasta que las *evidencias* de una época devienen incomprensibles en otra época. Aquí se manifiesta de nuevo no sólo el carácter histórico de los estratos sino la relatividad inherente a todo hecho histórico así como una perspectiva no *estructural*.

La condición a la que remite la visibilidad no es la manera de ver de un sujeto, es una función derivada de la visibilidad. Otra manera de explicarlo es: hay un *existe* luz, un ser de la luz o un *ser-luz*, de la misma manera que hay un ser-lenguaje. Las visibilidades no son ni los actos de un sujeto que ve, ni los datos de un sentido visual. Aquí Deleuze sugiere que Foucault está más cerca de Goethe que de Newton.

Reitera que cada época o formación histórica ve y hace ver, en función de sus condiciones de visibilidad y de enunciación. Lo importante es que, en ningún caso, las condiciones se dan en la interioridad de una conciencia o de un sujeto. Tampoco componen una mismidad pues el Saber es inevitablemente dual: luz y lenguaje, lenguaje y luz y su mismo movimiento supera la intencionalidad.

El ser-luz no se reduce a un medio físico. Las visibilidades no se definen por la vista sino que son complejos multisensoriales de acciones y pasiones que salen a la luz, asevera Foucault. Son formas de luminosidad, creadas por la luz misma. Así, de las cosas y de la vista, hay que extraer las visibilidades, las "evidencias" propias de cada estrato (1) y de las palabras y de la lengua, los enunciados.

Recordando a Magritte:

El que ve y puede ser descrito visiblemente es el pensamiento.

Hablar y ver -enunciados y visibilidades- son Elementos puros, condiciones "a priori" bajo las cuales todas las ideas se formulan y los comportamientos se manifiestan en un momento dado (2). No hay isomorfismo entre visibilidades y enunciados.

Lo visible y lo enunciable son el objeto, no de una Fenomenología sino de una Epistemología. No se trata de un fenómeno sino de la manera de articularse de los objetos.

El Poder

El *Poder* -dentro de la tríada Saber-Poder-Sí mismo- está constituido por relaciones de fuerza, en un elemento no-

estratificado. Para Foucault, toda relación de fuerzas es una *relación de poder* y la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza misma. Al estar constituido por relaciones de fuerzas, el Poder no es evidentemente una forma estratificada como el Saber. Las relaciones de Fuerza (Poder) móviles, evanescentes, difusas, no están fuera de los estratos del Saber, sino que son su contorno, su Afuera.

En la relación entre Poder y Saber, hay un primado del Poder. Para Foucault las dos formas heterogéneas del Saber se constituyen por integración y entran en una relación indirecta en condiciones que sólo corresponden a las fuerzas, al Poder.

Foucault no se pregunta tanto qué es el Poder sino cómo se ejerce. No pretende hacer una metafísica ni una ontología del Poder sino intenta una investigación crítica de la temática del Poder, dentro del marco ya mencionado.

Recordemos las grandes tesis de Foucault sobre el Poder:

- El Poder no es esencial ni exclusivamente represivo. La violencia es algo concomitante a la fuerza pero no algo

constitutivo de ella, ya que la relación de fuerzas no se reduce a la violencia por lo cual no puede definirse sólo por ella. Sobrepassa a la violencia, la rebasa, y, como prueba sostiene que la violencia tiene por objeto cuerpos, seres o cosas a los que destruye o cambia de forma, mientras que el único objeto de la fuerza constitutivas del Poder son otras fuerzas: es una acción sobre otra acción o acciones eventuales, actuales o futuras, tales como incitar, inducir, desviar, ampliar o limitar. En esto hay una afinidad con Nietzsche y con Marx.

- El Poder pasa por los dominados tanto como por los dominadores (al pasar por todas las fuerzas en relación).

- Un ejercicio de poder aparece como una capacidad de afectar, como un afecto, ya que la propia fuerza se define por su poder de afectar a otras. Pero al mismo tiempo, la fuerza afectada posee una capacidad de resistencia.

En *La Historia de la Sexualidad I*, hace una interesante descripción del poder cuando dice:

el poder no es una institución, no es una estructura y tampoco es determinada potencia otorgada a ciertas personas dotadas: es el nombre que se le da a una situación estratégica compleja, en una sociedad dada(3).

El Diagrama

El Poder es diagramático y cada formación histórica estratificada remite a un diagrama de fuerzas como a su Afuera. Se puede decir que el diagrama es como el *a priori* que la formación histórica (Saber) supone.

Es una categoría del Poder, una función constitutiva y constituyente a la que *hay que liberar de todo uso específico* y de toda sustancia concreta * (4). El diagrama se puede definir así:

- como la presentación de las relaciones de fuerzas propias de una formación, y que le dan su especificidad (disciplinaria o de control)
- como la distribución de los poderes de afectar y de ser afectado,
- como la mezcla de las puras funciones no formalizadas y de las puras materias no formadas.
- como una emisión de singularidades.

El Poder, al ser diagramático, moviliza materias y funciones no-estratificadas, utiliza una segmentaridad flexible. No pasa por formas (como el Saber) sino por puntos singulares que indican la aplicación de una fuerza, la acción o reacción de una fuerza con relación a otras, es decir, un afecto como *estado de poder siempre local e inestable*.

Las relaciones de Poder , en su ser local, inestable y difuso, no emanan de un punto central o de un núcleo único de soberanía, sino constantemente van de un punto a otro, dentro de un campo de fuerzas, señalando inflexiones, retrocesos, giros, cambios de dirección, resistencias. Por ello no son *localizables*. Como ejercicio de lo no-estratificado, dice Foucault, 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).

La formación estratificada (Saber) le da una estabilidad al diagrama (Poder) que éste no tiene, pues es inestable y agitado. Las fuerzas están en un perpetuo devenir, hay un devenir de las fuerzas que subyace a la historia, o la envuelve, al decir de Nietzsche. El diagrama se comunica con otros puntos, estratos inestables del diagrama a través de los cuales sigue su devenir mutante. Por ello surge siempre el Afuera pero el Afuera no se confunde con ningún diagrama, en tanto éste es exhibición de las relaciones de fuerza y al mismo tiempo, emisión de singularidades . Un rasgo más: en tanto expone un conjunto de relaciones de fuerzas, el diagrama no tiene un lugar, sino más bien es un no-lugar o lugar de mutación donde se da el reencadenamiento por encima de las rupturas y discontinuidades.

Por otro lado, Foucault dirá que el Poder remite a una “microfísica”, entendida no 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.

Diferencias de naturaleza entre Saber y Poder.

*cada formación histórica estratificada (Saber)
remite a un diagrama de fuerzas (Poder)
que es como su Afuera
Deleuze.*

Existe una heterogeneidad evidente pero también existe una presuposición recíproca y capturas mutuas, dice Deleuze.

Se ha dicho ya que el Poder no pasa por ninguna forma sino únicamente por fuerzas. Al Saber le conciernen las materias formadas, las sustancias así como las funciones formalizadas, distribuidas bajo las dos grandes condiciones formales: Ver y Hablar. El Saber, pues, se encuentra estratificado, archivado, dotado de una segmentaridad relativamente sólida.

Al Poder, por el contrario, no le concierne ninguna forma, únicamente fuerzas. Es diagramático y sus relaciones inestables

no son susceptibles de ser conocidas o “sabidas”; definen asimismo un medio estratégico, no estratificado. *Las estrategias del Poder se distinguen de las estratificaciones del Saber de la misma manera que los diagramas se distinguen de los archivos*, afirma Deleuze en su *Foucault*.

Para resumir recurrimos a Francois Chatelet:

el poder como ejercicio, el saber como reglamento. (6)*

Existe pues un complejo *Poder-Saber* que engloba tanto el diagrama como el estrato. Las relaciones de Poder, por un lado, son diferenciales y el Saber ejerce una integración sobre ellas al actualizarlas y estabilizarlas. Hace que converjan las singularidades y los factores de integración, los agentes de estratificación, llegan a constituir instituciones tales como el Estado, la Familia, la Religión, el Mercado, La Moral, el Arte...

Acercas de esta necesidad de articulación del Poder-Saber, a partir de su diferencia de naturaleza, Deleuze afirma:

entre técnicas de Saber y estrategias de Poder ninguna exterioridad, incluso si tienen un rol específico y se articulan uno sobre el otro a partir de sus diferencias(7).

Poder y Saber funcionan en una relación de correlación y no de causalidad. No son reductibles uno a la otro. (8)

¿Dualismo?

A partir de esa dualidad de formas que constituyen el Saber: lo visible y lo enunciable ¿no se le podría reprochar un dualismo a Foucault? ¿Se trata de una diferencia irreductible entre dos sustancias, como en Descartes o entre dos facultades, como en Kant? o acaso se trata de su superación a través de un monismo, como en Spinoza? Nada de eso! se trata de una distribución que actúa en el seno de un pluralismo.

Toda la filosofía de Foucault -dice Deleuze- es una pragmática de lo múltiple(9).

El Poder y el Estado

Resulta relevante señalar que las instituciones no son esencias ni fuentes, por lo tanto son susceptibles de cambio. Son prácticas, mecanismos que no explican el Poder pero sí presuponen las relaciones de poder y las determinan, las *fijan*. Su función es reproductora, no productora. El Estado no existe -dirá Foucault- lo único que existe es un estatismo. Si la forma-estado ha capturado tantas relaciones de Poder en nuestras formaciones históricas, no es porque esas relaciones deriven de ella sino porque una operación de *estatismo continuo* se ha producido en

el orden judicial pedagógico, económico, familiar y sexual que busca una integración global. Por ende, lejos de ser su origen, el Estado presupone las relaciones de Poder. (10)

Si se intentara definir el rasgo más general de cualquier institución, podría decirse que consiste en organizar las relaciones moleculares o “microfísicas” en torno a una instancia molar: EL Soberano o La Ley en el caso del Estado, el Padre para la Familia, el Dinero para el Mercado, Dios para la Religión, El Sexo para la institución sexual.

Foucault señala que toda institución tiene dos polos: aparatos y reglas. Organiza grandes visibilidades y enunciados, advirtiéndose la intervención del Saber.

La relación de Poder, al no tener forma, pone en contacto materias no formadas y funciones no formalizadas, mientras que las relaciones de Saber si incluyen sustancias y funciones formalizadas, a veces bajo lo visible, otras bajo lo enunciable. Es importante no confundir las categorías del Poder: incitar, suscitar... con las categorías formales de Saber: educar, cuidar, castigar, investigar... que pasan por el ver y el hablar. Y justamente en virtud de esa no-coincidencia, la institución tiene la capacidad de integrar relaciones de fuerza al constituir saberes que las actualizan y modifican, es decir, que las “redistribuyen”. Y dependiendo de la naturaleza de cada institución, de las visibilidades y los enunciados que las alumbren y las pronuncien,

alcanzarán determinado umbral que les imprimirá un carácter político, económico o estético.

Si no existieran las relaciones diferenciales de Poder no tendrían nada que integrar las relaciones de Saber. Y si las relaciones de Poder permanecieran 'seltas', libres, sin dirección -sin las operaciones del Saber que las integran y les imprimen solidez- mantendrían siempre su carácter evanescente o virtual. A su vez, las dos formas del Saber -enunciados y visibilidades- 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. Mas esa relación indirecta no implica una forma común ni una correspondencia, sólo el elemento informal de las fuerzas en el que ambas están inmersas. (Las fuerzas están en potencia, informes, son plenitud de lo posible).

El diagrama se distingue de los estratos. Es su Afuera. ¡Carácter paradójico de un a priori: inestable y agitado. Es un despliegue de las relaciones de fuerza. Lo que le proporciona cierta estabilidad es la formación estratificada, el Saber. Por lo que puede concluirse que si bien las relaciones de Poder implican las relaciones de Saber, éstas, por su parte, suponen a las primeras.

El diagrama es una combinación de lo aleatorio y lo dependiente.

*La mano de hierro de la necesidad que
sacude el cuerno del azar(13)*

No existe encadenamiento por continuidad o interiorización sino reencadenamiento por encima de rupturas, discontinuidades y mutaciones. Existe un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas; actúan en diferentes dimensiones. Las Fuerzas actúan en un espacio distinto del de las Formas: el espacio del Afuera, ahí donde la relación es una no relación, el lugar un no lugar, la historia un devenir.

El Afuera

Por un lado, al Afuera es la fuerza, campo que le corresponde al Poder. La fuerza, siempre en relación con otras fuerzas, remiten necesariamente a un Afuera irreductible que carece de forma. Es desde el Afuera que una fuerza confiere a otra su afección. (una especie de espacio vacío pero existente, amorfo, caótico, infinito).

Así, el Afuera sería el elemento informe de una pura relación de fuerzas que surge en la irreductible separación de las formas en constante devenir, nunca hay tiempo para que tomen una forma, se disuelven al instante sin reglas ni forma definida.

Es decir, Las fuerzas serían potencia pura en devenir, como un simple poder, es decir *plenitud de los posibles*, vinculable a la voluntad de poder de Nietzsche, de quien viene la clave del Afuera. Había que volver a descubrir la fuerza, el Poder como voluntad de poder, para descubrir ese Afuera como horizonte último a partir del cual el ser se pliega. El ser es la potencia pura, así como dador de sentido. Se transforma de acuerdo a aquello que lo afecta más que a una estructura dada.

El Afuera es siempre apertura de un porvenir, con el cual nada termina, ya que nada comienza – el eterno retorno- sino que todo se metamorfosea, como dirá Foucault.

Así como el pensamiento del Afuera es un pensamiento de lo posible, es también *un pensamiento de la resistencia*. La vida deviene resistencia al Poder cuando éste toma por objeto a la vida. La fuerza que proviene del Afuera ¿no es acaso una cierta idea de vida? ¿Un cierto vitalismo de Foucault, se pregunta Deleuze? ¿la vida no es esa capacidad de resistir que tiene la fuerza?

*uno no sabe lo que puede el hombre
mientras está vivo,
como conjunto de fuerzas que resisten(12)*

Distinción entre Exterioridad y Afuera

- La Exterioridad esté compuesta por el Saber y el Poder. Es la corporeidad de las cosas, la parte visible y decible. Tiene su lugar en el estrato o plano de consistencia que se manifiesta en el exterior de un enunciado, de un concepto o de una formación histórica, es decir, en las palabras y las cosas. La exterioridad le da forma y contenido a todo, lo estructura. Puede decirse, por tanto, que lo que se presenta a la exterioridad tiene una identidad sobre un plano estratificado.

El Afuera no es un límite fijo sino una materia cambiante y movediza animada por movimientos de pliegues que constituyen un Adentro: un estrato.

El Afuera es más lejano que todo mundo exterior y que toda forma de exterioridad.

Pues ¿cómo podrían las dos formas de exterioridad –ver y hablar- ser exteriores una a la otra si no hubiese ese espacio del Afuera, indefinido e ilimitado? (13)

El Pensar

Pensar pertenece a un Afuera que no tiene forma y escapa a la interioridad del significante – significado(14).

Si el ver y el hablar son formas del Saber, de la exterioridad, el Pensar se relaciona con el Afuera absoluto, que es también una no-relación. Nos permitimos reproducir aquí algunas de las pinceladas que, a manera de ‘definiciones’ del acto de pensar, hacen nuestros filósofos:

Para Deleuze pensar es aventurarse en la invención de nuevas formas de pensamiento, de nuevas posibilidades de vida, i.e. nuevas maneras de sentir y pensar, a través del devenir y los acontecimientos, por ejemplo.

Pensar es ir contra lo estratificado, llegar a lo no-estratificado, a través de líneas de fuga, desterritorializaciones...

Pensar es crear conceptos.

Pensar es lanzar una tirada de dados, como afirmación de lo múltiple. Todo el azar en una sola vez, la primera, pues ya la segunda es repetición.

Pensar - es crear, no voluntad de verdad que es relativa y depende de un sistema de relaciones con el Poder.

Pensar, para Foucault es poder tender relaciones de fuerzas, en la inteligencia de que éstas no se reducen exclusivamente a la violencia sino que constituyen acciones sobre acciones, es decir, actos tales como *incitar, inducir, desviar, facilitar, dificultar o limitar...*

Es el pensamiento como estrategia.

Pensar es ver y hablar, pero a condición de que el ojo no permanezca en las cosas y se eleve hasta las *visibilidades* y de que el lenguaje no se quede en las frases y sea capaz de elevarse hasta los enunciados.

Con referencia al ¿dónde se realiza el pensar? dirán: *en el intersticio entre ver y hablar, entre las luminosidades y los enunciados, en el medio, en el entre dos.* Se hace bajo la intrusión de un Afuera que atraviesa el intervalo y fuerza, desmiembra, el interior –en un deseo secreto de suprimirlo, porque él interior supone un principio y un fin.

La práctica política

Foucault sostiene que en el campo de la política, donde el Poder se ejerce de manera especial y específica, toda experiencia está atrapada en relaciones de poder:

una sociedad sin relaciones de Poder es sólo una abstracción, lo cual -aclara- no quiere decir que las relaciones existentes sean necesarias ni que sea "ésta" la única manera de ejercer el poder. (15)

Un hecho histórico marcó el itinerario filosófico-político de nuestro autor: después del '68, fecha sobresaliente por la radicalización que puso al desnudo las relaciones de poder, Foucault centra su atención en las relaciones *poder-saber*. Salta hacia lo informe, lo amorfo, en un elemento que él llama "microfísica" y lo prolonga hasta *La Voluntad de Saber*.

A la publicación de este libro le sigue un largo silencio – acaso por sentirse atrapado en las relaciones de poder- que lo lleva a un punto de ruptura que habría de concluir en nuevas relaciones con el Saber y el Poder, en una reorientación de toda su investigación dirigida a un replanteamiento, a lo que él llamó *modos de subjetivación* o modos de existencia.

Su análisis de las formaciones del Saber y los dispositivos del Poder, desembocan en una reflexión y una pregunta:
henos aquí con la misma incapacidad de pasar la línea, de pasar al otro lado...siempre la misma elección, del lado del poder, de lo que dice o hace decir...¿no hay acaso nada más allá del Poder, de lo que dice y hace decir y en esa medida produce verdad? (16)

Si bien su principal objetivo no es atacar tal o cual institución o clase, sino descubrir las técnicas y formas de poder particulares que se ejercen en la vida cotidiana inmediata, que clasifican a los individuos en categorías: *las formas de poder que operan en la transformación de los individuos en sujetos (sujetados)*, al parecer llegó a un punto de saturación, cercano al 'impasse' –debido no a la manera en que el autor pensó el Poder sino por haber descubierto el 'impasse' en que el Poder nos coloca, tanto en nuestra vida como en nuestro pensamiento-situación que parecía requerir un salto, más allá del Saber-Poder...como quien necesita *¡un poco de aire, de posibilidad!*

El salto se advierte en su decisión de elaborar un registro histórico de los diferentes modos de subjetivación en la cultura occidental, más que de circunscribirse al análisis específico de los fenómenos de *Poder*. Al final, vislumbra un nuevo eje y amplía su horizonte que abarcará una tríada que incluye el Saber-Poder-Sí mismo.

En otro momento hace alusión a un ejemplo histórico, uno de los más dramáticos, para referirse a la 'racionalidad' aplicada al campo de la política y nos recuerda que ciertas enfermedades del poder, como el fascismo y el stalinismo, utilizaron —dentro de su locura interna— las ideas y procedimientos de nuestra racionalidad política. Ante semejante situación uno se pregunta qué propondría Foucault. Confiesa que prefiere hablar de racionalidades específicas en vez de 'racionalización'. A partir de ahí y de lo que se desprende de su modo de pensar el Poder, una respuesta podría ser la siguiente: recurrir a otra forma de analizar las relaciones entre racionalización y poder que no enfoquen omniabarcadoramente, globalmente, la cuestión sino a partir de los procesos en los diferentes campos. Otra forma sería un nuevo modo de investigación, con mayor interacción entre teoría y práctica, consistente en organizar formas de resistencia frente a los diferentes tipos de poder. Resulta relevante insistir en que a Foucault le interesan más los procesos que la historia misma, consumada, continua y pretérita. Cuando se apoya en ella es para suprimir pretensiones universalistas y teleológicas. A eso se debe que no haga ni una ontología del Poder ni una historia de los sujetos, sino de los procesos de subjetivación, bajo los pliegues o plegamientos que se efectúan tanto en el campo ontológico como en el social. Es la razón por la que no hace una historia de los comportamientos ni de las mentalidades, sino de las condiciones bajo las cuales se manifiesta todo lo que tiene una existencia

física, visible o mental, bajo un determinado régimen de luz o de lenguaje.

Volviendo al ejercicio del poder, Dreyfus y Rabinow destacan un elemento de gran interés que incluye Foucault al caracterizar este ejercicio como un modo de actuar sobre las acciones de los otros, como 'el gobierno de unos hombres sobre otros'. Este elemento es la libertad. En seguida hace una afirmación que sorprende y llama a la reflexión, a saber, que el poder sólo se ejerce sobre sujetos libres. Entendiendo por 'libres' a sujetos individuales o colectivos que tienen frente a sí un campo de posibilidades donde diversas conductas, reacciones y comportamientos son posibles.

En el caso contrario, cuando las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder. Por ejemplo en la esclavitud no hay una relación de poder hasta que no surja la posibilidad de trascenderla, de escaparla. Esto remarca la complejidad del juego del poder...hasta el punto de llevarnos a afirmar que la libertad puede aparecer como condición de existencia del poder, porque se precisa la libertad para que el poder se ejerza. ¡Una paradoja más! (17).

En sus últimos años afirmará que las luchas contra la sumisión de la subjetividad prevalecen hoy que el poder de Estado ha adquirido una forma globalizadora y totalizante. Señala la compleja combinación de técnicas de individualización

y de procesos totalizadores que se dan actualmente y que implican el manejo de las conciencias, por consistir el ejercicio del poder también en conducir conductas -y no siempre en forma de enfrentamiento o de violencia abierta. Finalmente, es de mencionarse la importancia que le concede el autor también a la contraparte: a la *resistencia* como respuesta al Poder.

Deseamos finalmente señalar la coherencia teórica y el rigor que se advierten a lo largo de la obra de Foucault y que sostuvo incluso por encima de su propia vocación y anhelos libertarios, como lo mostró frente a situaciones que entrañaban proyectos transformadores y revolucionarios que llamaban a la prefiguración de una nueva sociedad y al advenimiento del 'hombre nuevo', atacando e intentando derrocar al Sistema, pero cayendo en concepciones totalizantes, universalizantes, que atropellan singularidades y concreciones y que pronto exigirían un poco de aire y de posibilidad para combatir, de nuevo, la asfixia. Se apoyaba también en la experiencia, en la constatación de que dichas luchas...*muchas veces no han hecho más que reintroducir las más peligrosas tradiciones.*

*El pensamiento del Afuera, un pensamiento de la
resistencia*

Resiste a los códigos y a los poderes porque la *fuera* dispone de un potencial en relación al diagrama en el que está atrapada o bien porque dispone de un tercer eje o poder que se presenta como capacidad de resistencia que está en una relación directa con el Afuera, del cual salen los diagramas. Por lo tanto, podemos afirmar que los centros difusos de poder no existen sin puntos de resistencia; y que el Poder, al tomar la vida por objetivo, suscita una resistencia vital al Poder. Finalmente es la vida como potencia del Afuera lo que no cesa de revertir y alterar los diagramas (18)

Ese tercer eje, esa nueva dimensión es el sí mismo, ese pliegue o doblez de la relación consigo mismo, la regla facultativa del hombre libre. La constitución de la subjetividad es irreductible al código. Y según nuestro autor, es en el ámbito de la sexualidad –en toda la plenitud de término- donde el sí mismo encontrará su arraigo, su domicilio.

CITAS

- 1 Deleuze, G. *Foucault*, Ed de Minuit p.60
2. Ibid p 88
- 3 Foucault, M. *La Volonté de Savoir, Histoire de la Sexualité I*
Gallimard p 126
- 4 Foucault, M *Surveiller et Punir*, Gallimard, p.297
5. Foucault, M *La Volonté de Savoir, Histoire de la Sexualité I*,
Gallimard p 122
- 6 Chatelet, F *Les Conceptions Politiques du XX^e Siecle*,
PUF p 281
- 7 Deleuze,G *Foucault*, Ed de Minuit p 82
- 8 Dreyfus & Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*,
p.291
9. Deleuze,G Ed de Minuit p 113
- 10 Ibid p 105
11. Nietzsche F., *Voluntad de Poderio*, Biblioteca EDAF. p.189
12. Deleuze,G. *Foucault*, Ed de Minuit p. 99
- 13 Ibid p 92
- 14 Ibid p 116
15. Ibid. p 110
- 16 Foucault, M. "La vie des hommes infames", Les Cahiers du
Chemin, p. 16
17. Dreyfus & Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*
p.315
18. Deleuze,G. *Foucault*, Ed. de Minuit p. 102

La Tríada Foucaultiana

Saber, Poder y Sí Mismo

La tríada se completó con una tercera dimensión y un tercer término que Foucault decidió introducir al final, al revelársele insuficiente la fórmula Saber-Poder y además, con el fin de poder escapar al "impasse" en que las relaciones de poder lo habían encerrado. Era preciso un eje, una dimensión adicional, en armonía pero independiente del Saber-Poder –a manera de fisura entre ambos- para lograr estructurar la realidad en base a una afirmación de vida. La producción de una subjetividad se hacía necesaria. Ese tercer término, que albergara a la interioridad, sería el *sí mismo* y la tercera dimensión: *la ética*.

De esta manera, a través de esa fisura entre Saber y Poder, se constituye la subjetivación, una especie de intervalo no sujeto ya a las relaciones de Poder ni a una formación histórica determinada: un espacio inmanente, no-estratificado, de donde surge la posibilidad de la elección, a nivel de la persona, del *sí mismo*. Lo único determinante será la fuerza de ser afectado por la pasión y el placer y será esto lo que determine el modo de vida. Ya no el sujeto mismo que todo lo decide en un acto solitario y soberano sino en tanto percibido como parte de esa nueva dimensión o intervalo –esa subjetividad- que lo engloba.

Así como en la Arqueología no se registra sujeto alguno, y en la Genealogía aparece con un carácter marginal: el loco, el preso, en la Ética surge el sujeto del placer.

Es justamente esa subjetividad lo que resulta amenazante a las sociedades estratificadas que basan su estabilidad en la homogeneidad y la determinabilidad.

El autor nos recuerda que fueron los griegos los inventaron la subjetivación y un modo de existencia estético, al introducir la fuerza en una relación con el sí mismo. No bastó ya que la fuerza se ejerciera sobre otras fuerzas o que padeciera el efecto de otras fuerzas, tenía también que ejercerse sobre sí mismo; pues no se trataba de reglas codificadas del Saber (relación entre formas) ni de reglas del Poder que construyen (relación entre fuerzas) sino de reglas "facultativas" de relación consigo mismo. Es decir, el sí mismo es el pliegue y el pliegue es la subjetivación. Pero ¡atención! no se trata de un sujeto, como ya dijimos, sino de la producción de una subjetividad...hay que producirla justamente porque no hay sujeto, porque no está dado. Era preciso sobrepasar las etapas del Poder y del Saber, pues la subjetividad no es una formación del Saber ni una función del Poder que Foucault no hubiera visto antes. La subjetivación es una operación que se distingue del Saber y del Poder, que se dirige hacia el arte, hacia la estética. Confirmación del Foucault nietzscheano con voluntad de artista.

La subjetivación parece implicar una curvatura en la línea. Es una manera de protegerse o buscar abrigo pero, además, es la única manera de enfrentar la línea.

En suma, el proceso de subjetivación: la operación de plegar la línea del Afuera, no es la constitución de un sujeto sino la creación de modos de existencia o, para Nietzsche, inventar posibilidades de vida.

Tenemos entonces que el pliegue del ser sólo es posible a través de la tercera figura: la del sí mismo. Es la condición ontológica del *cultivo de sí*. Es un movimiento constante pero hay un momento de reconocimiento *desde mí* en ese movimiento en que uno hace suyas las fuerzas. plenitud de fuerzas, potencia, indeterminación, *es gibt*, contra todo lo estratificado: ahí donde no hay garantía de posesión alguna.

Se da ciertamente una tensión constante entre el Adentro y el Afuera. Todo el espacio del Adentro está topológicamente conectado con el espacio del Afuera. El sí mismo es fundamental al constituir un espacio del Adentro, co-presente con el espacio del Afuera. en la línea del pliegue.

El sí mismo es la zona más propia donde nadie entra, es el momento de la autoconciencia. Es una aventura en movimiento. El ser se despoja de su carácter de completud o totalidad y se torna indeterminación, potencia. A través del pliegue se

configura como capacidad del sujeto haciendo posible la reconfiguración de su identidad y de sus modos de relación en y con el mundo, según las características específicas de su episteme.

El Adentro como operación del Afuera, tenemos un Adentro que es sólo pliegue de su Afuera. La relación consigo como libre individualidad (1). Siempre habrá una relación con el sí mismo interior, que resista a los códigos y a los poderes.

La subjetivación, la relación consigo mismo, no deja de hacerse pero de una manera singular: metamorfoseándose, cambiando de modo. La fórmula más general de esta relación es la afección de sí por sí: la fuerza plegada.

La lucha por la subjetividad se presenta como derecho a la diferencia y a la variación, a la metamorfosis. Son cuatro los pliegues en que se realiza la subjetivación, según el Foucault de Deleuze:

- la parte material que va a ser rodeada
- el pliegue de las fuerzas (poder)
- el pliegue del saber (la verdad)
- el pliegue del Afuera.

El último pliegue, el del Afuera, puede suponerse como específico de las formaciones occidentales. Quizá en Oriente la

línea del Afuera permanezca flotante, a través de un vacío *irrespirable*. La *ascese* sería una cultura de la nadificación o un esfuerzo por respirar en el vacío, sin producción de subjetividad. El proceso de subjetivación, como tal, parece surgir con los griegos, como insistirá una y otra vez nuestro autor.

Por otro lado, afirma Foucault que el pliegue es una memoria del Afuera. Al tiempo como sujeto o subjetivación, lo llama memoria.

Recapitulando, podemos aseverar que el Saber, el Poder y el Si mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento:

- según el Saber como problema, Pensar es ver, hablar, pero se da entre ambos, en el intersticio entre los dos.
- en función del Poder, como problema, Pensar es emitir singularidades de dos tipos:
 - singularidades de poder, en relaciones de fuerza singulares y
 - singularidades de resistencia, que preparan mutaciones. Hay también singularidades de resistencia aptas para modificar las relaciones de fuerza y hasta derribarlas y cambiar el diagrama inestable.

El Pensamiento viene siempre del Afuera y reside en lo

impensado como fiat que destituye todo imperativo. Un espacio del Adentro co-presente con el espacio del Afuera en la línea del pliegue.

Antecedentes del dobléz en Foucault

La historia es el dobléz de un devenir
Deleuze

En Foucault, el plegamiento, el redoblamiento, es una constante. A lo largo de su obra aparece, de manera casi alucinante, el tema del dobléz, de lo doble, que transforma toda ontología(2). Pero esta doble captura, constitutiva del Ser-Saber, no podría hacerse entre dos formas irreductibles si el entrelazamiento de los contendientes no proviniera de un elemento informal, una pura relación de fuerzas que surgirá de la irreductible separación de las formas. He ahí la fuente de la batalla o la condición de su posibilidad. Se trata del dominio estratégico del Poder, a diferencia del dominio estratificado del Saber. De la epistemología a la estrategia. Se trata de la segunda figura del ser: el Ser-Poder. Son las relaciones de fuerza o de poder informales las que instauran las relaciones “entre” las dos formas del Saber formado. Estas dos formas son formas de exterioridad --hacia donde los enunciados y las visibilidades se

dispersan. Pero el Ser-Poder nos introduce a un elemento diferente: un Afuera no formado ni formable, de donde vienen las fuerzas y sus combinaciones cambiantes. Pero esta segunda figura del Ser no es aún el pliegue. Es una línea flotante, sin contorno, pero la única capaz de comunicar las dos formas en conflicto.

Deleuze afirma que siempre hubo un profundo heracliteanismo en Foucault –más que en Heidegger. Foucault descubre el elemento del Afuera, la fuerza. Hablará menos de lo Abierto que del Afuera. La fuerza se relaciona con la fuerza pero desde el Afuera(3).

Era preciso encontrar la fuerza, en el sentido nietzscheano; el poder como voluntad de poder, para descubrir ese Afuera como límite, horizonte último a partir del cual el ser se pliega(4).

El pliegue del Ser sólo podía hacerse de una manera: a nivel de la tercera figura: ¿puede la fuerza plegarse hasta ser afección de sí sobre sí, afecto de sí por sí, mientras el Afuera constituye un Adentro coextensivo?

En otras palabras, remite a una relación consigo mismo que se deriva de la relación con los otros. Existe una constitución del sí mismo que deriva del código moral como regla del Saber. La ruptura se entiende como la independencia a la que la relación consigo mismo accede, como si las relaciones del Afuera se

plegasen para dejar que surja una relación consigo mismo que se constituya en un Adentro que se abra y desarrolle según su dimensión propia enkrateia o autogobierno ...hasta convertirse en principio regulardor interno con relación a los poderes constituyentes de la política, la familia, la elocuencia y los juegos. Es la versión griega del doblez como ruptura que opera un plegamiento, una reflexión, una dimensión de la subjetividad que deriva del Poder y del Saber pero que no depende de ellos.

Para sintetizar diremos que con el pliegue Foucault elimina toda dicotomía, todo esencialismo. El doblez es la 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 sino la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un no-yo(5).

Se trata pues de tres dimensiones irreductibles, pero en constante imbricación: Saber, Poder y Sí mismo. Se trata de tres *ontologías* a las que Foucault confiere un adjetivo: el de *históricas*. ¿ Por qué? porque no asignan condiciones universales ni reclaman la Verdad absoluta. Las condiciones de determinación del sí mismo variarán pues con la historia(6).

Haciendo alusión a Kant podríamos condensarlas así:

¿Qué puedo yo saber?

¿Qué puedo yo hacer?

¿Qué puedo yo ser (para producirme como sujeto?).

Analogías y Diferencias con otros Autores:

El doblez, tomará en Foucault una forma diferente a la de Heidegger o Merleau Ponty, conservando su sello ontológico. En los dos autores mencionados, no se supera la intencionalidad, la relación de la conciencia con su objeto; lo que hacen es fundarla en otra dimensión. Ahí, el pliegue no es el mismo mundo del que se habla en el lenguaje y que se ve a través de la vista. Con ellos, la luz abre un hablar al mismo tiempo que un modo de ver. No puede ser así en Foucault para quien el ser-luz sólo remite a las visibilidades y el ser-lenguaje a los enunciados, de manera que el pliegue no puede refundar una intencionalidad porque ésta desaparecería en la disyunción entre las dos formas que constituyen un Saber que no es nunca intencional.

Si el Saber está constituido por dos formas, ¿cómo podría haber intencionalidad de un sujeto hacia un objeto, puesto que cada una de sus formas tiene sus propios objetos y sujetos? El Saber es también ser pero un ser entre dos formas. Se podría preguntar: ¿ No es lo mismo que decía Heidegger con su *entre-dos* y Merleau Ponty con su *quiasmo*? De ninguna manera. Para

Merleau Ponty se confunde con el pliegue. No así para Foucault, con quien se da un entrecruzamiento de lo visible y de lo enunciable: el modelo platónico del tejido que remplaza la intencionalidad.

Lo que Foucault encuentra en Roussel, Jarry y Magritte, es una batalla audiovisual, la doble captura, el ruido de las palabras que conquistan lo visible, el furor de las cosas que conquistan lo enunciable.

Foucault insiste en que fueron los griegos los que plegaron la fuerza, la descubrieron como algo que podía plegarse –y lo hicieron sólo por estrategia. Pero el hombre no pliega las fuerzas que lo componen sin que el Afuera no se pliegue a su vez, horadando un sí en el hombre.

Ese es el pliegue del Ser, la tercera figura, cuando las formas ya están entrelazadas y las batallas iniciadas. Entonces, el ser forma un sí en la medida en que el pliegue del Afuera constituye un sí y el Afuera mismo, un Adentro coextensivo. Había que pasar por el entrelazamiento, el estrato estratégico, para llegar al pliegue ontológico(7).

El lugar del Si mismo en la obra de Foucault

Aunque previamente anunciado, tiene un lugar tardío. Es en *La Historia de la Sexualidad* donde sitúa esta problemática en toda su magnitud y donde se da una especie de ruptura en relación a los libros precedentes: primero, porque invoca un período largo: de los griegos a nuestros días y segundo, porque descubre la relación consigo mismo como una nueva dimensión irreductible a las relaciones de Poder y de Saber, objeto de los libros anteriores. Tercero, rompe con *La Voluntad de Saber*, estudio de la sexualidad desde el punto de vista del Poder y del Saber. Ahora se descubre la relación consigo mismo pero en su vínculo con la sexualidad. ¿Cómo? Al igual que la relaciones de Poder, que sólo se afirman al efectuarse, la relación consigo mismo, que las pliega, también se establece sólo al efectuarse. Y es en la sexualidad donde se efectúa o establece (8).

En los tres volúmenes de este texto, Foucault reinterpreta, descentra o reinscribe al sujeto para finalmente reubicarlo genealógicamente en el Helenismo, dentro del vasto fenómeno de la cultura de sí, en cuyas prácticas el sujeto toma forma para constituirse en un sujeto ético, explorando el dominio de sí y de la acción, en el campo de la ética por excelencia, entendida como conducta y regulación de las relaciones consigo mismo y con los otros. Se centra en el proceso de auto-modelación o autoformación como un modo de ir construyendo la propia subjetividad.

C I T A S

1. Deleuze, G. *Foucault* Ed. de Minuit p.111
2. Ibid. 120
3. Ibid. 120
4. Ibid. 17
5. Ibid. 129
6. Ibid. 122
7. Ibid. 121
8. Foucault, *La Volonté de Savoir, Histoire de la Sexualité I*, Gallimard p.134

La Cultura de sí ¿un retorno a Grecia?

La evocación que hace Foucault de la época del Hellenismo podría interpretarse, según algunos autores, como un retorno nostálgico al lugar de alumbramiento de la filosofía occidental. Sin embargo, parece haber clara evidencia de que Foucault siempre detestó los retornos y que, para él, la época de mayor interés no puede ser otra que el presente. En un hipermilitantisimo pesimista llegó a decir: *creo que no hay valor ejemplar en ningún período que no sea el nuestro. No se trata de regresar aun estado anterior(1).*

Por lo tanto, resulta importante destacar que el proceso de subjetivación, para Foucault, en ningún momento significó un intento de desplazamiento nostálgico hacia la Antigüedad griega ni un retorno teórico al sujeto, sino la investigación práctica de *otro modo de vida, de un nuevo estilo*. Apeló a los griegos, más no con la idea de revivir la experiencia para actualizarla, sino para interrogarlos por haber inventado esa práctica y para profundizar en las formas en que nos hemos constituido en sujetos. Así fue cómo se volcó hacia el cultivo o inquietud de sí de la época helénica, comprendida entre el siglo III a.c. y el II d.c. -bajo cuyas prácticas el individuo se fue configurando en un sujeto ético.*

Además, nuestro autor no hace referencia a todo el vasto mosaico de la cultura greco-romana sino muy puntualmente elige a los testigos del derrumbe de la polis, gloria de Atenas, y el inicio del Imperio Romano, período en que, por razones muy específicas, se experimentó un recogimiento hacia la interioridad, hacia la individualidad; a diferencia del ciudadano ateniense de los siglos precedentes que la subordinó en aras de una lealtad a la grandeza de la cité y sus leyes. Resulta, no obstante, importante subrayar que no se trataba de exaltar un individualismo acendrado, centrado en el yo, a manera de un egoísmo sino simplemente se tomaba al yo como punto de arraigo y de despegue, de *residencia*. Y no con fines exclusivos de perfeccionamiento personal o de autofascinación. Si bien era una especie de hermenéutica de sí mismo, una prueba transformadora, permitía ganar un espacio de pensamiento donde el sí se relacionara consigo mismo en y a través del Otro; para levantar el vuelo hacia la exterioridad y permitir la interacción interpersonal en la comunidad, ejercicio que desembocaría en una moral y en una política.

Detengámonos en las técnicas o tecnologías del yo, que Foucault desarrolla en su interés por descubrir –por un lado- las formas en que los hombres recurren a ellas con el fin de

*La ética será entendida, en este contexto, como conducta reguladora de las relaciones consigo mismo y con los otros, centrándose en el proceso de autoformación o automodelación como una forma de irse construyendo la propia subjetividad.

comprender quiénes son y, por el otro, para descifrar el modo en que los individuos actúan sobre sí mismos y se convierten en sujetos (de sí mismos) (2).

Agrupar estas técnicas en cuatro puntos, cada uno de los cuales representa una matriz de la razón práctica:

- las técnicas de producción, por las que podemos producir, transformar y manipular objetos,
- las técnicas de sistemas de signos que permiten la utilización de los signos, sentidos, símbolos o significaciones,
- las técnicas de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos fines o a la dominación, objetivando al sujeto y
- las técnicas del yo que permiten a los individuos efectuar -solos o con ayuda- cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, en suma, su modo de ser, de transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de *felicidad, pureza, sabidura, perfección o inmortalidad*(3).

Permitásenos un paréntesis aquí para intentar una diferenciación entre el concepto de *individualismo* y el de *individualidad*. Conociendo las dificultades que presenta la

equivocidad, aquí se entenderá el primero término como centrado en el yo, con inclinaciones hacia el egotismo o el egoísmo; mientras que la *individualidad* será situada del lado de la subjetividad, de la interioridad, necesarias para el auto-reconocimiento del sí mismo.

Para esta investigación son los dos últimos puntos los que resultan de mayor interés. Como se puede advertir, cada técnica esta asociada a cierta forma de dominación, implica ciertos modos de educación y de transformación de los individuos, en tanto que no sólo se trata de adquirir aptitudes sino también ciertas actitudes.

Interesante resulta la diversidad de formas en que se constituye el yo según la época y según las tecnologías. En otras palabras, hay modos de *florecimiento* y de sujeción del yo, completamente distintos. Y un sujeto, un yo, proveniente de un tiempo, tecnología y cultura determinados, será ajeno, extraño, a otro sujeto de proveniencias y pertenencias distantes y lejanas.

Aquí quisiéramos insistir en un punto que deseamos sostener: a saber, la falta de una esencia, de una naturaleza humana, que correspondiera universalmente a todos por igual, por el hecho de pertenecer al género humano.

Tomemos como ejemplo la cultura griega: la proveniencia de sus técnicas particulares encuentra su origen en el *cuidado de sí* y en la máxima délfica *conócete a ti mismo*. Dentro de esa

episteme, la preocupación por uno mismo no se limita al yo y al conocimiento de uno mismo sino que se extiende a la relación con los demás, especialmente en el ámbito de la política.

Mientras que, dentro del mismo período, que llega hasta el Imperio Romano, esta pre/ocupación deja de tener validez y valor. Los estoicos aconsejarán el abandono de la política para mejor dedicarse al cultivo de sí. Mismo período, sí, pero no la misma episteme.

Otro rasgo que marca una distancia considerable y señala el surgimiento de una nueva tecnología es la introducción del *examen de conciencia* entre los estoicos como parte de la constitución del yo, y con ella, el compromiso de atender a la verdad pronunciada por el *magister* y por la voz interior. Pero, en todo caso, el sujeto sigue siendo hasta aquí, el punto de integración de las reglas de conducta.

Y sin embargo, como ejemplo de la no-linealidad histórica, presenciamos en el mismo tiempo, una analogía entre la Grecia tardía y la temprana Roma: la gran estima que se le otorgaba a la capacidad de desprenderse de hábitos y de ideas fijas, en otras palabras, de *desaprender*, así como de privilegiar la escucha, contrastando con el enfoque socrático-platónico anterior, cuyo centro era la palabra y el fin la interrogación. Las Escuelas de ese período optaron por callarse primero y escuchar antes de expresar su palabra. Así, la lectura y la escritura adquirieron un gran valor. Los hypomnematá se constituyeron en una práctica entre las

personas cultas; eran *libros de vida*, diarios, donde plasmaban citas célebres, ejemplos de la vida de grandes hombres, reflexiones o razonamientos que al final resultaban siendo sendas memorias que invitaban a la meditación sobre uno mismo. Solía decirse en aquel tiempo que la escritura transforma la cosa vista o escuchada en *fuerza y sangre*. El propósito era que todo ese material pasara a la inteligencia sin quedarse estacionado en la memoria, práctica que permanecería hasta Plutarco y que en algo recuerda los *combates* pues después de todo, se trataba de darle al individuo las armas y el valor para enfrentar la vida. Entre las técnicas de ese *combate*, la escritura sobresalía como ejercicio de meditación y auto-análisis.

Pero en ningún momento, se trataba de descubrir una verdad que yaciera al interior del sujeto ni hacer del alma su lugar de residencia, como en tiempos socráticos; tampoco se aludía a razones de esencia o de origen; la cuestión era armar al sujeto con una verdad desconocida que no residía en él. En estos ejercicios Séneca y Marco Aurelio harían referencia al *carpe diem*: vivir cada día como si fuese el último, práctica que Epicuro ya conocía mucho antes de su famosa denominación latina.

En *El Jardín*, en una fecha anterior, el *cuidado de sí* fungió como el principio de gobierno de la vida individual, la autarquía. Se convirtió en un ejercicio permanente, situándose en el centro de la ética. El *cuidado de sí* no era impuesto por una instancia codificadora, era una actitud que el individuo tenía.

frente a sí mismo, un trabajo estético donde cada uno tenía la posibilidad de formar y gobernar su propia vida, independientemente de un sistema de normas y valores o de un fundamento metafísico. Un auto-control, la medida, para establecer si era uno dueño o esclavo de sus deseos y pasiones.

No podemos llegar al final de la época griega sin mencionar el campo de aplicación, por excelencia, de la cultura de sí: los Aphrodisia. Eso que Foucault llamó *la sustancia ética* de los griegos. Su traducción como *sexualidad* resulta pobre e inapropiada...totalmente alejada de la acepción que hoy le conferimos a "lo afrodisíaco". En aquel tiempo, consistía en actos y placeres –sin incluir el deseo. Se trataba de la formación de sí a través de técnicas de vida y no de la represión por medio de la ley que castiga y prohíbe.

Nuestro autor dará cuatro ejemplos de estas técnicas relacionadas con Aphrodisia: la interpretación de los sueños, en donde menciona un texto de Artemidor, el más antiguo quizá. Intitulado *Onirocritique*. Señalaba el valor de pronóstico que pueden tener los sueños en la vida cotidiana, los regímenes médicos que proponen la medida en los actos sexuales. La vida en matrimonio que era altamente valorada por estar orientada a la procreación mientras que el adulterio era severamente condenado.

La elección de los amores, la comparación entre los dos tipos de amor: hacia las mujeres y hacia los mancebos –relación

que no dejaba de presentar cierto grado de dificultad para su justificación.

En los Aphrodisia, en general, había un rasgo que debía respetarse: la reciprocidad en el consentimiento del placer, incluso en la relación matrimonial.

Un rasgo distintivo era su desinterés por normativizar la ética debido a que no pretendieron la universalización ni buscaron un sistema jurídico autoritario. Su inquietud fundamental era la manera de vivir, las técnicas de la vida, ya que entre sus preocupaciones no figuraba Dios ni lo que pasara después de la muerte.

Los estoicos también son fuente de una gran riqueza. Encontraron en el sí mismo la bahía que acoge y protege de las tempestades. Epicteto recomendaba frecuentarse, tener 'tetes-a-tetes' consigo mismo y en la penumbra, convertirnos en nuestros propios *vigilantes nocturnos* para verificar las entradas al alma y no permitir ninguna pieza falsa. Curiosa práctica *prefreudiana* de sobrevolar servidumbres y dependencias.

Un rasgo común a la Antigüedad griega y al Imperio Romano, en sus inicios, fue ese singular ejercicio: *la cultura de sí*, que concebía la existencia como creación y donde se vinculaban ética y estética para culminar en una obra de arte! un verdadero arte de vivir! Eso sí añoraba Foucault. Se asombraba

negativamente de que hoy día el arte se ha convertido en algo que sólo se refiere a los objetos y no a los individuos o a la vida. *¿Por qué un lienzo o una lámpara pueden ser una obra de arte y no nuestra vida?* se preguntaba.

Finalmente, esta *cultura de sí* desbordó su propio marco y alcanzó una extensa proyección, tanto en el tiempo como en el espacio. Circuló entre numerosas doctrinas, tomando la forma de una actitud o de un compromiso.

Digno de recalcar es el hecho de que esta actividad no fue un ejercicio en soledad sino una auténtica práctica social que dio lugar a relaciones interpersonales y a un modo de conocimiento que Foucault califica de *elaboración de un saber*.

Hay un lazo indudable entre la inquietud de sí y la actividad política que interesa señalar. No sólo era el recogimiento en sí mismo ni el examen de conciencia y de la escucha de sí, como medio para descubrir la verdad que se alberga en la persona. Tiene también una proyección social en tanto que las repercusiones de las conductas individuales implican una relación y articulación con los otros, reflejan y conforman conjuntamente todo lo que constituye la *ciudad*. La conclusión lógica es que una polis que albergue en su seno a miembros preocupados por el cuidado de sí, arriba descrito, resultaría en un conglomerado enriquecido por la experiencia ética y estética de cada uno de ellos.

Incluso Sócrates, partidario más de la autognosis que del cultivo de sí que alcanzó su esplendor después del derrumbe de la polis, es decir, después de su muerte, afirmaba que su misión, al invitar a los demás a ocuparse de sí mismos, era útil para la *ciudad*, porque al enseñar a los hombres a ocuparse de sí, se enseñaban a preocuparse de los demás y de la polis, no sólo de sus bienes materiales. En la Apología, lo llegó a considerar más útil que la victoria de un atleta en Olimpia.

El cultivo de sí: un recorrido histórico

Al abordar el tema del tránsito del paganismo al cristianismo, se advierte un viraje: la conducción del individuo de una realidad a otra: de la libertad a la norma, de lo singular-concreto a lo universal, de lo temporal a lo eterno. Pasa de la inquietud de sí a la inquietud por los otros y a la necesidad de renunciar a uno mismo. Para ello, el Cristianismo impone reglas y condiciones de conducta para lograr cierta transformación del yo(4).

En cuanto a la búsqueda de la verdad surge el dogma y ciertos textos sagrados como fuente de verdad absoluta. En lo que se refiere a la verdad sobre sí mismo, se da una ruptura y una disociación violenta en el penitente, a través de la confesión, por ejemplo, donde sorprende el poder que se le concede a la palabra,

como si la declaración de los pecados tuviera el poder de eliminarlos! En ese momento, la renuncia y el sacrificio de sí se instauran y suplen a la inquietud de sí. Lo privado para los estoicos se hace público con los cristianos: rituales de penitencia, de humildad, de humillación que necesitan de la representación visible

Y a pesar de las evidentes diferencias, oposiciones incluso, entre el Siglo IV a.c y los moralistas de principios del Imperio, Foucault confiesa que, al final, se dio cuenta de que había semejanzas en lo que toca al código de restricciones. Que la moral pagana, en realidad, no era tan liberal ni tolerante como se pensaba, pues en ella se encontraban los mismos temas de austeridad, aunque su objetivo, en Grecia, nunca fue codificar leyes ni alcanzar la universalización sino simplemente practicar las técnicas del yo. En lo personal, me inclino a pensar que sí se registraron diferencias sustanciales, simplemente por los rasgos apuntados anteriormente.

Se dice que *la cultura de sí* nunca desapareció, aunque nunca volvió a alcanzar el florecimiento que tuvo en aquella época de oro del Helenismo y del Imperio.

Trás la Edad Media, resurge en el Renacimiento con un tinte ligeramente sellado por la Academia. Burkhard es quien nos pinta el nuevo interés en la estética de la existencia, destacando la vida del héroe como una obra de arte.

Hubo un rasgo que permaneció intocado desde los estoicos hasta el siglo XVI: el vínculo entre ascetismo y acceso a la verdad. Para nuestra sorpresa, fue curiosamente Descartes quien rompió ese lazo al afirmar que para acceder a la verdad, basta con ser cualquier sujeto que pueda ver lo que es evidente. O sea que la evidencia sustituyó al ascetismo en el punto de unión entre la *relación consigo mismo, los otros y el mundo*. De este modo, la relación con si mismo ya no tiene que ser ascética para estar en relación con la verdad. Puedo incluso ser inmoral y conocer la verdad, cosa que había sido rechazada por todas las culturas anteriores.

Así, a partir de Descartes, surge un sujeto de conocimiento no restringido al ascetismo, es decir, un sujeto de conocimiento que le planteará a Kant el problema de saber cuál es la relación entre el *sujeto moral* y el *sujeto cognoscente*.

La solución que da en *La Crítica de la Razón Práctica* es la de un sujeto universal: un sujeto de conocimiento con una actitud ética. Resulta entonces que Descartes liberó la racionalidad científica de la moral y Kant la reintrodujo un siglo después, como forma aplicada de los procedimientos de racionalidad! Kant introduce una nueva vía en nuestra tradición filosófica según la cual el "sí mismo" no es simplemente dado sino construido en una relación consigo mismo y con el yo, en tanto sujeto(5).

También en el Siglo XVIII, siglo que según Foucault constituye una ruptura decisiva, se instauraron ciertas técnicas de verbalización, en un contexto diferente, como instrumento positivo de constitución de un nuevo sujeto(6).

En el Siglo XIX puede advertirse de nuevo destellos del *cultivo de sí* en la figura del *dandy* baudelairiano, aunque sólo sea por periodos breves.

Resumiendo, podemos decir que la historia de la inquietud de Sí y de las técnicas del yo sería una manera de hacer la historia de la subjetividad, estableciendo las relaciones consigo mismo y sus transformaciones en nuestra cultura multiseccular, a través de los procedimientos propuestos o prescritos a los individuos para establecer su identidad, mantenerla o transformarla en función de ciertos fines, gracias a relaciones de autodomínio o de autognosis o autoconocimiento.

En suma, replantea el imperativo delfico *conócete a ti mismo*, rasgo también de nuestro tiempo, dentro de las siguientes interrogantes: ¿qué trabajo operar sobre sí, cómo gobernarse ejerciendo acciones donde uno mismo es, al mismo tiempo, el sujeto actuante, el objeto y el objetivo de esas acciones, considerando el campo de aplicación?

Para intentar responder estas preguntas, es preciso insistir en el carácter cambiante e insustancial del sujeto que se perfila a lo largo de la obra de Foucault, pero que sin embargo, no deconstruye del todo. Al asumirlo como una no-sustancia, lo despoja de ese soporte o estamento que le aseguraba una permanencia perseverante y perenne en el marco de la metafísica. Lo despoja, igualmente, de esa esencia que vertebraba su ser y su destino.

Al no ser sustancial, el sujeto presenta una forma* susceptible de conocer diversas figuras históricas. La apuesta del autor es historizar la noción de sí mismo para permitir la emergencia de un nuevo sujeto ético, liberado del anclaje del esencialismo y la universalidad. Es consciente, como él mismo lo expresa, de que nada se aniquila ni se elimina absolutamente...todo se metamorfosea.

Retomemos, para finalizar, la idea de Foucault de una subjetividad que deriva del Saber y el Poder pero que no depende de ellos. El *cultivo de sí* fue derivación y reflejo de la regla del Saber de su tiempo. Por otro lado, se trataba de un poder que se ejerce sobre sí mismo y sobre los otros. De esta manera, la relación consigo mismo devenía un principio de regulación

*Nota al hablar de "forma" del sujeto no nos referimos a la del cogito ni a la del sujeto trascendental, sino a un concepto filosófico crítico que explora los singulares modos de subjetivación

interna, en relación con los poderes constitutivos de la política, la familia, la elocuencia y la virtud: otra manera de mostrar el carácter social del sí mismo y su obligada inserción en la vida de la *cit *, bajo la triada foucaultiana de *Saber-Poder-Sí mismo*.

CITAS

- 1) Dreyfus & Rabinow, *Beyond Structuralism & Humanism*, p.87
- 2) Foucault, M. *Las Tecnologías del Yo*, p 49
- 3) Foucault, M. *Dits et Ecrits*, Gallimard, p.785
- 4) *ibid* p 804
- 5) Foucault, M. *Las Tecnologías del Yo*, p 94
- 6) Foucault, M. *Histoire de la Sexualité II*, Gallimard, p 328

Deleuze

*El yo se define por
la imposibilidad de ser definido*
Cioran

Deleuze, como Foucault, es un pensador que se aventura a abandonar la tierra firme de nuestras certezas, de nuestros hábitos de pensamiento para enfrentar la realidad *en movimiento*, realidad que por su cercanía al caos ha inspirado tanta desconfianza y temor a los seguidores de Parménides de todas las épocas.

La filosofía de Deleuze acepta flotar en el océano infinito del *devenir* y deslizarse, sin ancla, sobre el caos del ser. Su obra constituye una ruptura en y con el pensamiento de la tradición. Con su filosofía de la *multiplicidad* y de la *diferencia*. Es posible encontrar algunos antecedentes aislados en Spinoza, Mallarmé, Artaud así como el propio Michel Foucault y otros coetáneos.

Deleuze mismo considera que la Filosofía ha entrado en una nueva etapa, en la cual ha podido empezar a desligarse del obligado nexos con una identidad inalterable así como del sello con que durante siglos la han marcado conceptos como verdad, esencia, fundamento, razón y *telos*.

Puede decirse que su aporte filosófico tiene dos dimensiones claves en estrecha y necesaria relación con la Inmanencia:

- La Teoría de la Imagen del Pensamiento, entendida como una apertura hacia la posibilidad de un pensar de otra manera, y
- La Teoría de las Multiplicidades, referida a los rizomas, los acontecimientos, las singularidades tales como las mesetas, las planicies y los rizomas.

En efecto, es la Inmanencia la que fecunda y hace posible la imagen deleuziana del pensamiento y la que centra y estructura la teoría de las multiplicidades

Deleuze y la identidad

*el sujeto no puede ser derivado de lo
posible ni reducido a lo necesario*
Sartre

Iniciaremos con el tema de la identidad, de la individuación y la disolución de sus identificaciones que, si bien no es exclusivo de este pensador, sí aporta toda una gama de ópticas interesantes que tienen afinidad con la intención del último Foucault en su afán por promover nuevos modos de subjetivación.

Deleuze arremete demoledoramente contra toda valoración de lo que permanece idéntico a sí mismo, sin escuchar a la diferencia, y ataca el principio secular y fundante de la identidad.

Deleuze despoja al hombre de una esencia, supuesta vertebradora de su ser y su destino. Lleva a cabo un desmontaje del lugar social que ocupan los oficiantes de las diferentes divinidades, trátase del Ser, el inconsciente, la sociedad o el poder.

Al negar la permanencia del ser, afirma el cambio que, por su intrínseca capacidad transformadora, no permite fijeza alguna, ninguna identidad. Partiendo del hecho de que todo habita el devenir, de que todo es evanescente, deduce no sólo que estamos en constante devenir sino que somos devenir. En *Mille Plateaux* habla de cómo podemos devenir planta, animal o x multiplicidad de seres o cosas. Y se pregunta: ¿No somos acaso *hecceidades** más que yoes? Con este término se refiere a un modo de individuación muy diferente al de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia: más bien al de una estación, un invierno, una fecha o una hora...en una relación de movimiento y reposo entre las partículas, con la potencia de ser afectado.

En cuanto al carácter evanescente de toda existencia, afirma, *El ser no espera y sigue cambiando, transformándose. (1)*

El ser, en tanto devenir heracliteano, es caótico, es variación infinita de determinaciones. Al no haber un ser permanente, no hay esencias estables que puedan ‘esperar’. No hay identidad capaz de ser abarcada en su totalidad. No hay fundamento ni esencia ni sujeto trascendental sino procesos diversos de racionalización, en devenir. “El ser no espera”, quiere decir que no se detiene para *ser una identidad, para volverse ente*: no permanece ni persevera en su ser como para

* Nota: *hecceidad*: concepto creado por Duns Scotto, proveniente del latín *Haec*: ‘esta cosa’ en particular, una singularidad.

adquirir y poseer una identidad propia. ¿qué utilidad tendría el intentar imprimirle permanencia a algo tan evanescente e inasible como el *ser* cuando su habitat natural pareciera ser aquel río que nunca arrastra las mismas y caudalosas aguas, aquel donde se bañara el pensador de Efeso?

Así, el filósofo de Vincennes nos invita al egicidio, a la eliminación del ego, no para colocarlo en un fondo anónimo sino para darle acceso a un campo de individuaciones impersonales y de singularidades preindividuales donde se elaboran los encuentros y las resonancias que desbordan la representación. Por ejemplo: convertirnos de pronto, y por instantes, en un viento, una jornada o un viaje, un riachuelo, un sitio, es decir, dejarnos impregnar por estas individualidades no necesariamente personales que él llama *hecciedades* o singularidades. Explica que es el lenguaje el que otorga una vida individual propia y 'hace que algo pase'. Uno habla como todo el mundo y decimos "yo soy una persona" así como uno dice "el sol se levanta". En seguida alude a su amistad con Felix Guattari, el co-autor de varios de sus libros, y concluye:

*no estamos seguros de ser personas; tenemos
más bien una individualidad de acontecimiento ...
uno no escribe con su yo, su memoria y sus dolencias...
Felix y yo no hemos colaborado como dos personas, más
bien a semejanza de dos riachuelos que se encuentran y
reúnen para formar un tercero, que sería nosotros (2)*

Esto nos recuerda una idea de Maurice Blanchot:

La metamorfosis del Yo implica el encuentro con el Otro y supone la fractura del Yo. Al retornar a sí mismo, el Yo adopta otra figura distinta de la que partió. (3)

Blanchot invita a pensar que hay una irrupción de la otredad en cada sujeto, en cada Yo, que en cada subjetividad hay una parte de otredad, una partícula de alteridad que la dota de movimiento.

La otredad es siempre el Otro y el Otro es siempre su otredad, liberada de toda propiedad, de todo sentido propio, arrojada a lo abierto.

Podríamos deducir que, al pensar al sujeto de otra manera, como una no-sustancia, lo despoja el autor de ese soporte, osamenta o estamento que le aseguraba una aristotélica permanencia perenne en el marco de la metafísica. Al desustantivarse, el sujeto presenta una “forma” susceptible de conocer una multiplicidad gozosa de identidades, de singularidades nómadas, de figuras históricas diversas que le permitan levantar el ancla, en abandono de esa esencia inalterable, para sumergirse en los mares de cada *episteme* y transformarse a la luz de sus propias visibilidades y enunciados.

No se podría pasar a otro tema sin hacer referencia a Hume, filósofo al que Deleuze dedica uno de sus primeros libros sobre la

Historia de la Filosofía y de quien afirma que marca uno de los momentos claves de la filosofía del sujeto. Hume acepta, en su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, que difícilmente hay una cuestión filosófica más abstrusa que la identidad. No obstante, su desprendimiento de toda manía sustantiva resulta tajante y claro:

el yo es una colección de imágenes que se suceden y concatenan..., y que danzan desvanescentes en un baile de máscaras (4).

Para él toda permanencia con pretensiones de autosubsistencia no es nada más que una ficción y la única manera de explicarlo es considerándolo una necesidad psicológica que nos hace recurrir a la *creencia* para imponer orden e inteligibilidad al mundo en el que el hombre precisa pensar para sobrevivir. Hume pasa del campo del conocimiento al de la *creencia* como base del saber. Lo más interesante reside en su forma de preguntar. No se interroga acerca de la existencia del *yo*, de la materia o de los cuerpos sino que lo hace en términos de *creencia*: ¿qué causas nos inducen a creer en la existencia continua de los cuerpos, distinta de la mente y la percepción? Su respuesta es que la identidad está tejida de hábitos y costumbres, aunadas a la educación y la asociación de ideas...envueltas por la rapidez vertiginosa con que se suceden las imágenes y las ideas.

En suma, para el empirismo humeano, la identidad será concebida como la subjetividad que se construye gracias a la

multiplicidad de la experiencia y a un proceso continuo de devenir. Se trataría pues no de un *yo* uno y único, sino múltiple y cambiante. La afinidad de ambos autores no hace falta destacarse.

Hume termina con un toque escéptico típico de su corriente filosófica, admitiendo que su rechazo del *yo* no prueba que no exista un *yo* simple; que lo único que se deduce de su posición es que no puede saberse si existe o no.

C i t a s

- 1) Mengue, Ph *Gilles Deleuze ou le Systeme du Multiple*, Ed. Kimé, p 24
- 2) Magazine Littéraire, No 257, especial sobre Deleuze.
- 3) Blanchot, M. *Littérature du Desastre*, Gallimard, p.138
- 4) Hume, D. *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Aguilar, Libro I, p.258

Pensar La Diferencia

*La diferencia es lo que obliga
al pensamiento a pensar*

La diferencia habita la repetición
Deleuze

La Filosofía de la Diferencia es un cuestionamiento radical de todo el pensamiento occidental. *Pensar la diferencia* en sí misma es romper los estrechos límites de la representación y de la Imagen dogmática del Pensamiento, que lleva veinticinco siglos de existencia.

Al pensar la diferencia, Deleuze invita a un filosofar distinto, nuevo, que -para decirlo de manera hiperbólica- pone fin a la tautología. Abre otra concepción de la Historia de la Filosofía, un nuevo estilo de pensamiento y también de escritura. A contrapelo del largo camino de la tradición, se yergue cuestionadora de lo Uno, lo Mismo y la Totalidad que se remontan a Platón; camino durante el cual la diferencia ha sido conjurada por desafiar, por no acatar, el principio de Identidad, -que desde Parménides había permanecido incólume- ni el de representación.

El error de la tradición filosófica de Aristóteles a Hegel ha sido confundir el concepto de *diferencia*, impuesto por un Saber,

con una diferencia en sí misma, pura, que no se identifica ni se compara con ningún orden lógico de categorización. Al ser la diferencia siempre constante, todo es diferencia. Una de las consecuencias de ese error, fue mediatizar la diferencia a través de la representación y otro más, pensar la diferencia como sometida a las exigencias de un sistema preestablecido: la diferencia conceptual.

Diferencia en sí y Representación:

*Cada imagen bien fundada se llama
representación (icono), porque la primera en
su orden es ya la segunda en sí misma en
relación al fundamento. Es en este sentido
que la Idea inaugura o funda
el mundo de la representación*

Deleuze

El elemento de la representación como 'razón' tiene cuatro aspectos principales: la identidad, la analogía (en la relación entre conceptos determinables), la oposición (en la relación de las determinaciones al interior del concepto) y la semejanza (en el objeto determinado del concepto mismo).

La diferencia fue 'mediatizada' al someterla a esa cuádruple raíz. Se trataba de "salvar" a la diferencia representándola a través de las exigencias del concepto en general. Se trataba de reconciliar a la diferencia con el concepto. Pero, se pregunta nuestro autor ¿ la cuestión es realmente

'mediatizar' la diferencia para darle realidad y vida y hacerla pensable?

Hay 2 lecturas del mundo vinculadas a la diferencia:

- sólo lo que se parece difiere (concepto de diferencia)
- sólo las diferencias se parecen * (en su diferencia, cuando sólo hay diferencias).

Deleuze sostiene que mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación no puede ser pensada en sí misma directamente pues hay mediación. En todo caso, no puede hacerse pensable más que sometida al cuadro del mundo clásico de la representación al que Foucault ya había aludido y que se acaba de mencionar: el de la identidad, oposición, analogía y semejanza. La consecuencia es grave pues al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser.

Podríamos preguntarnos por qué la *diferencia* debe ser conjurada en aras de la semejanza y de la identidad, en la tradición filosófica.

¿Por qué la representación es enemiga de la Filosofía de la Diferencia y de lo Múltiple? ¿Por qué desde Platón, la tradición filosófica no ha dejado de encontrar su *leit motiv* en la condena de la *diferencia*? Entre las razones, podemos mencionar el hecho de que como elemento de la metafísica, subordina la diferencia a

la mismidad, a la identidad. La representación infinita invoca un fundamento idéntico a sí mismo. Basta analizar el prefijo *re* de la Re/presentación para advertir la mediación que se da frente a lo que 'se hace presente' o se presentifica, la presencia misma, en suma. Por otro lado, significa la forma conceptual de lo idéntico que subordina lo diverso, lo diferente. Finalmente, otra posible respuesta es que la *diferencia* y la individualidad son amenazas al sistema de dominio, al Poder, por ir más allá de los límites de la representación, con lo cual puede llegar a provocar cierto desequilibrio en el Afuera, en la esfera del Poder.

Vale preguntarse también por qué motivo la diferencia fue subordinada a las exigencias de la representación finita o infinita. Deleuze, en su inversión del platonismo afirma que se puede definir a la metafísica por el platonismo pero que es insuficiente definir al platonismo por la distinción entre esencia y apariencia, pues la primera distinción rigurosa que Platón establece es la del modelo y la copia, aunque la copia no sea una simple apariencia, porque presenta -con la Idea como modelo- una relación interior espiritual y ontológica. Pero en el fondo, es la voluntad platónica de exorcizar el simulacro lo que conduce a la sumisión de la diferencia. Porque el modelo no puede ser definido más que por una posición de identidad como esencia de lo Mismo; y la copia, por una afección de semejanza interna, como calidad de lo Semejante. De todas formas, la copia no puede ser distinguida del simulacro más que subordinando la diferencia a las instancias de *lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo opuesto*.

Más tarde el mundo de la representación habría de olvidar el origen moral que tuvo en Platón.

La representación es el lugar de la ilusión trascendental.

Tiene cuatro formas que se interpenetran y corresponden al pensamiento, a lo sensible, a la Idea y al ser. El pensamiento se recubre de una 'imagen' compuesta de postulados que desnaturalizan el ejercicio y la génesis. Los postulados culminan en la posición de un sujeto pensante idéntico, como principio de identidad para el concepto en general. ¿qué ocurrió? un deslizamiento del mundo platónico al mundo de la representación. Lo 'mismo' de la Idea platónica como modelo, garantizada por el Bien, ha dado lugar a la identidad del concepto originario, fundado por el sujeto pensante... cuando la *diferencia* se ve subordinada por el sujeto pensante a la identidad del concepto, lo que desaparece es la diferencia como inmanencia en el pensamiento. Deleuze plantea como una gran tarea el restaurar esa diferencia en el pensamiento para deshacer ese primer nudo que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y del sujeto pensante.

Así recorre las otras tres ilusiones: las subordinaciones de la diferencia a la semejanza, a lo negativo, a la analogía y propone igualmente a cada una, su restauración.

Conservo sólo algunos enunciados que se destacan en torno a nuestro subtema: *mientras la filosofía se mantenga dentro de los límites de la representación, seguirá siendo presa de antinomias teóricas como las de la conciencia*(3). Refiriéndose a las antinomias, afirma que *o bien el ser es positividad plena, afirmación pura, inmanencia, -pero entonces no existiría diferencia alguna, ya que el ser sería indiferenciado porque todo es diferencia, (y por ende, ya no habría concepto de diferencia); o bien el ser contiene diferencias; es **diferencia** y entonces hay no-ser, un ser de lo negativo. Todas estas antinomias se encadenan y son dependientes de una misma ilusión. Debemos decir, con Deleuze, que al mismo tiempo, el ser es positividad plena y afirmación pura pero que hay también no-ser, que es el ser de lo problemático, el ser de las cuestiones, no el ser de lo negativo*(4).

En verdad, el origen de las antinomias es que desde el momento en que se reduce la Idea a lo Mismo, a la identidad de un concepto, entonces lo negativo cobra solidez. En vez de un proceso positivo de la determinación en la Idea, hacen surgir un proceso de oposición de predicados contrarios. Deleuze llama, nuevamente, a la restauración; pues restaurar lo diferencial, puro, inmanente, en la Idea, y la *diferencia* en la afirmación del ser que se desprende de ella, es romper el lazo que subordina la *diferencia* a lo negativo o la trascendencia. *Es pensar de otra manera la diferencia*, no en forma de categorías, límites sino como variaciones, singularidades, intensidades, sensaciones. La

diferencia-inmanencia se refiere al acontecimiento que no está fijo sino en devenir: aparece, desaparece, se transforma.

Sin embargo, en Deleuze, la *diferencia* pura, inmanente, es previa al concepto que trata de reducirla, domeñarla. El concepto resulta insuficiente frente a los fenómenos de la diferencia y la repetición.

La *diferencia*, en sentido tradicional, es ese estado en el que se puede hablar de *la* determinación. Lo indeterminado es totalmente in/diferente. La diferencia puede tener un rostro maldito, como decía Artaud: *la crueldad es la determinación*. ¿Acaso por marcarnos límites e impedirnos lo ilimitado, lo infinito? En todo caso, para Deleuze se trata de sacar a la *diferencia* de su estado maléfico para cumplir con el proyecto de la filosofía de la diferencia.

Insiste Deleuze en la grave confusión que ocurrió en la Filosofía de la Diferencia al confundirse la asignación de un *concepto propio de la diferencia* con la *inscripción de la diferencia en el concepto en general*, es decir, al confundir la determinación del *concepto de la diferencia* con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado (5), quedando así subordinada la *diferencia* a la oposición, la analogía, la semejanza: todos los aspectos de la mediación; quedando la *diferencia* en calidad de mero predicado en la comprensión del concepto. Aristóteles apela constantemente a

esa naturaleza predicativa de la diferencia específica. Y por su parte Hegel, cuyo círculo no es el eterno retorno sino la circulación infinita de lo idéntico, a través de la negatividad, subordina la Diferencia a lo Mismo, reducida a lo negativo y aprisionada en la similitud y la analogía. Para Deleuze, no se trata de resolver las tensiones dentro de lo idéntico, sino de distribuir lo dispar en una multiplicidad (6). No es la diferencia la que supone la oposición sino a la inversa. Y lejos de conducirla hasta un fundamento, la oposición desnaturaliza la diferencia, hecho que ocurre cuando hay mediación o representación.

La inscripción de la *diferencia* en la *identidad* de un concepto indeterminado, marcó el principio de una confusión ruinosa para toda la Historia de la Filosofía pues

sólo la diferencia obliga al pensamiento a pensar (7).

La Diferencia que surge como negación de lo conocido, como lo no-mismo, pone al pensamiento a girar, a abandonar la serenidad de una representación. *No producimos nada nuevo mas que repitiendo*, nos dice Deleuze. La *diferencia*, o la forma de lo determinable, es lo que hace funcionar al pensamiento. La diferencia engendra el pensar dentro del pensamiento pues éste no piensa más que con la diferencia. (8). *Penser autrement.*

La *diferencia*, al obligar a pensar, al poner al pensamiento a girar, en tanto diferencia en sí, se torna ella misma impensable

en el marco de una Imagen dogmática del Pensamiento fundada en los presupuestos de lo *Mismo* bajo el aura de la representación.

Deleuze desafió el error milenario de toda la Historia de la Filosofía que intentó someter la *diferencia* al marco presupuesto por la representación que la reduce a la identidad, la inmoviliza y la extravía.

Hace otro señalamiento interesante: que el extremo no es la identidad de los contrarios sino la univocidad de lo diferente. La forma superior no es la forma infinita sino el eterno informal del eterno retorno mismo, a través de las metamorfosis y transformaciones. El eterno retorno '*hace*' la *diferencia* porque crea la repetición, pero no de lo mismo. Inventa una nueva fórmula de la negación de la negación: debe ser negado todo lo que pueda ser negado. *La genialidad del eterno retorno no está en la memoria que ancla, sino en el olvido activo, en el dispendio. Es contemporáneo de lo que hace retornar (9).*

Para propiciar el pensamiento de la *diferencia* que constituye el motor de toda repetición y como correlato del Pensamiento de la Diferencia, Deleuze nos presenta la teoría de las multiplicidades, la Inmanencia y el nomadismo así como su filosofía rizomática basada en su noción de 'rizoma' que no es biunívoca sino múltiple.

Como ejemplo de Inmanencia y de 'nomadismo' apelamos a Spinoza, autor caro a Deleuze, quien hace una distribución de la filosofía sin jerarquías ni dominios separados de acuerdo a las facultades del espíritu que buscan su concordia común. Se trataría, en el filósofo holandés, de lo que Deleuze llama un 'ser nómada' que se distribuye horizontalmente, sin apelar a una Idea fija en la eternidad del *topos uranos* ni a un Dios trascendente.

Desde el momento en que todo es modo, en el autor de *La Ética*, toda distinción en la sustancia a través de sus dos infinitos atributos, extensión y pensamiento, es modal, efectuación sobre la planicie del ser-uno. Podría entonces decirse que todo llega a ser diferencia, pues se ha roto el eje vertical del plano de la representación y no hay ninguna Idea eterna. Por ende, *diferencia sin transcendencia*, el ser unívoco, da lugar a la posibilidad del pensamiento de la diferencia.

Al ilustrar el *nomadismo*, hace un ataque a la metafísica: las categorías pertenecen al mundo de la representación donde constituyen formas de distribución según las cuales el *ser* se reparte entre los entes según las reglas de proporcionalidad sedentaria. A las categorías de distribución sedentaria Deleuze opone las distribuciones *nómadas*.

Por lo tanto, la tarea de toda Filosofía futura pasa, inevitablemente, por la inversión del platonismo, bajo el dominio de la representación. Para dicha inversión, hay que tornar las

ideas inmanentes, convertirlas en inmanentes, es decir, *immanentalas*; con lo cual, además, se equipararían a los acontecimientos.

El pensamiento de lo múltiple nace de la falla de la Representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El primado de la identidad define el mundo de la representación. Con Deleuze, la diferencia y la repetición toman el lugar de lo idéntico y lo negativo, de la identidad y la contradicción.

La *diferencia* no implica lo negativo

En *Diferencia y Repetición* hay dos líneas de investigación:

- sobre el *concepto** de *diferencia*, sin negación, porque al no estar subordinada a lo idéntico, la diferencia no iría hasta la oposición y la contradicción, y

- sobre el concepto de *repetición* de lo Mismo, que encontraría sus estructuras más profundas en una repetición oculta donde se desplaza un "diferencial". La repetición es una conducta necesaria y fundada en la relación a aquello que no

**Nota: "concepto" aquí debe entenderse como el objeto de un encuentro, un aquí y ahora, un "Erewhon" del que surgen los aquí y ahora siempre nuevos, con otra distribución, los acontecimientos.*

puede ser remplazado. Como punto de vista y como conducta, concierne a una singularidad insustituible ligada al acontecimiento en tanto repetición del devenir.

Enfocándonos ahora hacia la *repetición* podemos señalar que una preocupación de Deleuze atañe precisamente a su esencia. Busca saber por qué la *repetición* no se deja explicar por la forma de la Identidad en el concepto ni por la Representación. Observa que esta última no dispone de ningún criterio directo y positivo para distinguir la *repetición* de la generalidad, la semejanza o la igualdad. A eso se debe que la *repetición* haya sido representada como una semejanza perfecta o como una igualdad extrema.

Por ello, consideramos conveniente hacer una distinción entre *generalidad y repetición*. La primera expresa un punto de vista según el cual un término puede ser intercambiado o sustituido por otro. Se trata de la generalidad de lo particular. La sustitución de los particulares define nuestra conducta en relación a la generalidad. Mientras que la repetición es una conducta necesaria que se funda sólo en relación a lo que *no* puede ser sustituido. La repetición, como conducta y como punto de vista, concierne a una singularidad insustituible. Se trata de una multiplicidad de lo singular, así como se repite una obra de arte, en tanto singularidad.

La generalidad, por su parte, es del orden de las leyes. Pero la ley determina sólo la semejanza de los sujetos que se someten a ella.

La ley reúne el cambio de las aguas y la permanencia del río (10).

Por otro lado, a la *repetición* se la explica tradicionalmente de manera negativa. *Uno** (el lenguaje) repite porque *uno* no es real, porque *uno* no tiene otra definición más que la nominal. *Uno* (la naturaleza) repite, porque *uno* no tiene interioridad, porque *uno* es *parte extra partes*.

En suma, uno repite siempre en función de lo que uno no es y de lo que uno no tiene. Uno repite porque no entiende o no escucha. Como decía Kierkegaard, es la repetición del sordo, o más bien para sordos; sordera de palabras, de naturaleza y del inconsciente. Y concluye que las fuerzas que aseguran la repetición, o sea la multiplicidad de cosas para un concepto en su mismidad absoluta, sólo pueden ser determinadas negativamente en la representación.

Permítasenos una distinción más: la *repetición* difiere por naturaleza de la *representación*. Es por ello que lo que repite no puede ser representado sino significado, enmascarado por aquello

Nota: "Uno" indica el impersonal "on" en francés.

que lo significa. En seguida alude a Freud en su intento de cesar la repetición cuando dice que no basta recordar en abstracto ni tampoco formar un concepto en general, ni siquiera representar, en toda su particularidad, el acontecimiento reprimido: hay que ir a buscar el recuerdo ahí donde se encuentra, instalándose en el pasado para realizar la operación conjunta y vivencial entre el saber y la resistencia, la representación y el bloqueo.

Para ilustrar la *repetición*, Deleuze recurre a la fiesta y su paradoja que consiste en repetir lo que no tiene comienzo, lo irrecomenzable. No se trata de añadir una segunda o una tercera vez a la primera sino llevar la primera a la enésima potencia. O en el caso de Monet, su primera *nymphaea* es la que repite todas las demás.

La repetición para Deleuze es transgresión por naturaleza, es excepción, que manifiesta una singularidad contra los particulares sometidos a la Ley, un universal contra las generalidades que hacen la Ley.

Hace alusión también a los estoicos señalando que su error fue esperar la repetición de una ley de la naturaleza. El sueño de encontrar una ley que haga la repetición posible concierne más bien a la ley moral, sostiene nuestro autor. El bien nos daría la posibilidad de la repetición y de su éxito, así como el de su espiritualidad, porque dependería de una ley que no proviene de

la naturaleza sino del deber, al cual no estaríamos sujetos sin ser,
al mismo tiempo, legisladores -en tanto seres morales.

De lo que se trata, entonces, es de hacer de la repetición
una novedad, una libertad, una labor libertaria.

No producimos nada nuevo más que repitiendo (11).

En Nietzsche sería liberar a la voluntad de todo lo que la
encadena, haciendo de la repetición el objeto mismo del desear
(*vouloir*). La forma de la repetición en el Eterno Retorno es la
forma desnuda de lo inmediato, del universal y singular juntos
que destrona toda Ley general, haciendo perecer los particulares
sometidos a la ley.

CITAS

- 1) Deleuze, G. *Différence et Répétition*, P.U.F. p 80
- 2) Ibid. p 345
- 3) Ibid. p. 45
- 4) Ibid. p. 48
- 5) Ibid. p 71
- 6) Ibid. p. 355
- 7) Ibid. p. 355
- 8) Ibid. p. 77
- 9) Ibid. p. 9
- 10) Ibid. p. 122
- 11) Ibid. p 103

La Imagen Dogmática Del Pensamiento

Ser, Pensar, Conocer y Verdad

*La (nueva) imagen del pensamiento
implica pensar de otra manera*
Deleuze

En Filosofía, estrictamente hablando, *el pensar* y *el ser* han estado imbricados durante siglos con *el conocer*, rozando a veces la identificación. Si hubiera que buscar un signo en el tiempo, para intentar situar este fenómeno con cierta precisión, podría decirse que se remonta al siglo V, cuando la máxima délfica *conócete a ti mismo* se impusiera sobre la *inquietud de sí* del Helenismo (y sus antecedentes presocráticos). O, dicho de otra manera, desde que la *episteme*, la búsqueda de la Verdad, desplazara a la existencia y a la experiencia a un segundo término. A partir de entonces, el ser se convirtió en *ser-conocido*, implícita o explícitamente.

Para Deleuze, a pesar de que la Filosofía ha querido reconocer en la Verdad un elemento independiente del pensamiento, en realidad lo que ha ocurrido es que se ha consumado una interiorización de dicha relación de manera que pensamiento y verdad se encuentran en una relación íntima o natural. El filósofo, antes de conquistar la Verdad, se precipita y

presupone a priori que el pensamiento *posee formalmente lo verdadero* y por otro lado, que es la vida la que corrobora la verdad y la falsedad.

¡Deleuze hace una crítica del concepto de Verdad. El problema que plantea es el de la capacidad del pensamiento de afirmar el Afuera y las condiciones de esta afirmación. Se pregunta si el Afuera del pensamiento es susceptible de ser conocido, de ser objeto de un contenido de pensamiento.

Nuestro autor observa que a través de la historia de la Filosofía se ha afirmado cierta imagen del pensamiento que él califica de *dogmática* porque se asigna a sí misma, a priori, una *forma* en el Afuera. Esta imagen impregna –cuando menos formalmente- todas las filosofías hasta el gran hito nietzscheano. Esta imagen dogmática deriva de la interiorización de la relación entre la Filosofía y el Afuera y se expresa

- en la creencia en un pensamiento natural,
- en el modelo general del reconocimiento y
- en la pretensión del fundamento.

- La tradición filosófica sostiene que pensamos de manera natural, que es facultad del sujeto pensante, en cuanto tal, desear y buscar lo verdadero naturalmente; es decir el deseo de verdad pertenece al pensamiento como facultad, como una orientación originaria. Basta desear lo verdadero para estar en la vía de la

verdad. Lo único que faltaría sería un método. Entonces, podríamos preguntar ¿cómo surge el error? El concepto de error está construido sobre el esquema de una intervención exterior que desvía el pensamiento de su relación natural con la verdad, ya que aquel está por naturaleza bien orientado hacia ella.(1)

Deleuze sospecha una motivación moral en el fondo de esta imagen dogmática: *sólo la Moral es capaz de persuadirnos que el pensamiento posee una naturaleza buena y el pensador una buena voluntad, y sólo el Bien puede fundar la afinidad supuesta del pensamiento con lo verdadero*(2). Es lo que nos asegura un vínculo de derecho entre pensamiento y verdad. El único vínculo a priori es con la idea moral de Bien.

- Otra consecuencia de la interiorización de la relación pensamiento-verdad es el modelo del *reconocimiento* (3) El objeto pensado es más un objeto de reconocimiento que de descubrimiento. Pero la verdad no se busca sin postularla de antemano, sin presuponer la existencia de una realidad verdadera, idéntica a sí misma, que esperaría ser conocida por nosotros. Entonces, el pensamiento interpreta su objeto como una realidad y le asigna, a priori, la forma de la identidad: homogeneidad y permanencia, sin lo cual no puede ser conocido. Resulta claro que un mundo considerado *verdídico* o veraz, está rodeado de una *trascendencia* que garantiza la identidad. La creencia en una realidad exterior remite, en última instancia, a la posición de un Dios como un Afuera absoluto. Por lo tanto, la imagen

dogmática del pensamiento se reconoce en que vincula el Afuera con la trascendencia y en que remite a un *más allá* como garantía necesaria del a priori que postula e impone en este mundo, en un *más acá*.

El modelo del reconocimiento conlleva dos postulados: *el error, como estado negativo del pensamiento por excelencia, y el saber como elemento de lo verdadero (4)*.

La asignación del saber como fin, encierra al pensamiento en la alternativa de lo inmóvil.

Deleuze señala cómo el postulado del *reconocimiento* con sus dos avatares: el error y el saber, favorece una imagen servil del pensamiento, fundada sobre la interrogación: dar la respuesta correcta, encontrar el resultado justo. El acto de pensar se regula por situaciones pueriles y escolares. *Nos hacen creer que la actividad de pensar así como lo verdadero y lo falso, no comienzan más que con la búsqueda de soluciones y sólo a ellas conciernen(5)*.

- El vínculo a priori de pensamiento y verdad se expresa en el equívoco del origen o fundamento. La Filosofía se ha pre/ocupado mucho por encontrar el verdadero principio, *de una vez por todas* ya sean Ideas, causas, cogito, principio de razón suficiente, etc.

La Filosofía parece reclamar un punto de partida, una ruptura definitiva con aquello que no es ella, es decir, un fundamento como marca o prueba de que finalmente ha comenzado a pensar y ha dejado atrás la *doxa*, la opinión.

En *Diferencia y Repetición* (6), Deleuze señala la incapacidad de los filósofos de verdaderamente comenzar o realizar un inicio ya que un verdadero comienzo exige la expulsión de todos los pre-supuestos. No basta comenzar con un concepto que no presuponga otro efectivamente, como el cogito, pues no se puede escapar a los presupuestos de un orden, implícito y preconceptual. Así, *se supone que cada uno sabe, sin ningún concepto, lo que significa el yo, el pensar, el ser* (7).

Por otro lado, no se trata sólo de introducir un orden en los conceptos. La exigencia de un orden implica una separación, una diferencia de status entre los conceptos que fundan y los conceptos fundados. Los primero siendo absolutamente necesarios.

Para fundarse o darse un comienzo, la filosofía no puede atenerse a una diferencia de status en los conceptos. La filosofía no alcanza el fundamento más que haciendo una selección de las opiniones universales: el ser empírico, lo sensible y lo concreto en Hegel, la comprensión preontológica en Heidegger o la *Urdoxa* de la Fenomenología. Aunque Heidegger cuestiona la imagen dogmática al enunciar que el pensamiento está en

posición de no pensar todavía, por otro lado desarrolla el tema de una *philia* y de una *homologación entre pensamiento y lo que hay que pensar*(8). Mientras el comienzo sea pensado como fundamento, seguirá sometido a un reconocimiento inicial cuya forma toma prestada al sentido común, con lo cual la filosofía no logra deshacerse de una afinidad anterior con aquello que se trata de pensar. Esa imposibilidad de deshacerse de los presupuestos está ligada al modelo de la *recogición o reconocimiento*: el pensamiento que funda forma un círculo con la opinión, misma que pretende superar y conservar al mismo tiempo (como la *aufhebung*) de manera que no logra más que volver a reconocer la *doxa*.

Uno puede preguntarse, después de todo ¿para qué romper con el pensamiento fundante o *fundador*? No es acaso la única certeza que quedaría la del escepticismo, paradójica y mínima? Pero el problema es saber —dice Zourabichvili— si la empresa de fundar no es sencillamente contradictoria con el concepto de necesidad. Al fundar, pretendemos poseer el comienzo, dominar la necesidad. Finalmente, no es seguro que el pensamiento renuncie al comienzo al constatar su propia incapacidad de englobarlo y dominarlo.

Volviendo a Deleuze, entre el *verdadero comienzo* que invoca en *Diferencia y Repetición*, y su afirmación posterior en *Diálogos* que señala que pensar sólo se hace *en el medio, entre*, sin comienzo ni fin, no hay ninguna contradicción. No se

comienza nunca *de una vez por todas* ni se pronuncia nunca la última palabra. Incluso debe repetirse y afirmarse siempre, cada vez, porque el mundo no tiene la realidad que creemos que tiene, es heterogéneo, divergente. Es cuando la Filosofía renuncia a fundar algo que el Afuera abjura su trascendencia y deviene *inmanente*. Así, pueden pensarse las condiciones de un comienzo radical absoluto enunciando que *estamos siempre en el medio* y que una Filosofía no comienza ni piensa a partir del principio que enuncia como originario o primero.(9)

Deleuze rechaza la posición que plantea que hay que elegir entre trascendencia y caos, entre la necesidad como verdad pre-existente y la ausencia de necesidad. Como ya hemos visto, la idea de verdad no está ausente de su obra, pero no en su sentido tradicional que la asocia a una realidad exterior, objetiva. Mantiene la idea de un devenir activo del pensamiento.

*La verdad es sólo lo que el pensamiento crea ...
pensamiento es creación, no voluntad de verdad(10) .*

Esto puede dar la impresión de un subjetivismo, de un relativismo que anularía la idea de verdad, pero Deleuze muestra, por el contrario, que el acto de pensar pone en crisis a la subjetividad, y que la necesidad no se conquista más que en situación de un pensamiento fuera de él mismo, cuya potencia no se encuentra más que en el punto extremo de su impotencia.

CITAS

- 1) Zourabichvili.F., *Deleuze, une philosophie de l'événement*.
P.U.F. p.11
- 2) Deleuze, G. *Difference et Repetition*. P.U.F. p.172
- 3) Deleuze, G. *Proust et les signes*, P.U.F. p. 37
- 4) Deleuze, G. *Difference et Repetition*, P.U.F. p.192
- 5) Ibid. p. 205
- 6) Ibid. p. 170
- 7) Ibid. p. 169
- 8) Ibid. p. 188
- 9) Deleuze, G. *Spinoza, Philosophie Pratique*, Ed. Minuit p.164
- 10) Deleuze, G. *Qu'est-ce que la Philosophie*, Ed. Minuit. P.55

Un Pensamiento de la Multiplicidad

En el centro de la intuición deleuziana de la multiplicidad se encuentra un cierto tipo de pensamiento, el pensamiento de *en medio* o *du milieu*: cierto tipo de pensamiento a la manera de un “entre dos” o intermedio, de un intermezzo, que sería la dimensión de crecimiento y despliegue de los seres, punto central en su noción de *multiplicidad*. Entramos en medio de algo, a mitad de camino, sin poder situar ni principio ni fin. Al no haberlos, hay sólo inmanencia. Sería como introducirse en el momento del entreacto o intermedio de un *siempre-ya-ahí* en perpetuo devenir; en el entreacto de una obra tan interminable como la girándula del tiempo ... como *a tale told by an idiot full of sound and fury signifying nothing* de Shakespeare*.

Como parte del caudal de *multiplicidades*, el filósofo de Vincennes abre un campo de creación de conceptos como los rizomas, los devenires, las singularidades nómadas, las líneas de fuga, los conceptos, los acontecimientos (resignificados), las hecceidades, máquina de guerra, territorialización y desterritorialización, la estratificación y otros, en el sentido deleuziano.

**un cuento narrado por un idiota, lleno de estrépito y de furia, carente de sentido.*

Si se buscara un denominador común encontraríamos que, por un lado, todas las multiplicidades se metamorfosean; al ser rizomáticas y de naturaleza cambiante, sus dimensiones varían. No tienen ni sujeto ni objeto, sólo determinaciones, intensidades y dimensiones que no pueden crecer sin cambiar de naturaleza. Dependen de las leyes de la combinatoria. Cuando han llegado a '*n*' dimensión (infinitud), se vuelven a-significantes y a-subjetivas. Detengámonos en los devenires:

En primer término diremos que para *adoptar* o habitar el *devenir* es preciso alejarse de lo estratificado, de toda forma de trascendencia, así como de toda inclinación a imprimir unidad e identidades.

Lo que mayor importancia tiene para el *devenir* es la combinatoria, los entrecruzamientos, los cambios de naturaleza. Carecen de finalidad, de ese *deber llegar* a alguna meta o lugar, a manera de un *telos*. No evolucionan ni se desarrollan pues eso los remitiría a un principio estructurante, trascendente. Es en el *devenir* que se da el *acontecimiento*, concepto clave que Deleuze resignifica.

En el plano del devenir sucede algo sumamente especial que nos remite a una interioridad sin estructura definitiva, al *deseo*. Nos volvemos o *devenimos* algo que sentimos o deseamos: hecceidades, singularidades fugaces, por ejemplo,

devengo animal, devenimos el cauce de un río, un color, una planta, una hora del día, in viento, es decir, me dejo impregnar por la luz de un rayo de sol, me dejo arrebatar por la sensación de calor o de luminosidad que hace que por unos instantes me sienta otro, devenga otro.

Sin embargo, en ningún momento debe interpretarse que el autor busque salirse de la razón o ir más allá de ella. Lo que le interesa es renovar la imagen del pensamiento para tornarla capaz de pensar las multiplicidades. Tampoco busca el 'otro' de la razón o una alteridad de la razón sino más bien otra forma de racionalidad. la del sentido, la del acontecimiento que proviene de otra lógica, sin dejar de ser racional. Para él no hay ni fundamento ni esencia ni sujeto trascendental sino diversos procesos de racionalización

Para ilustrar las multiplicidades presentaremos una serie de ejemplos en los capítulos que siguen:

Los rizomas

Los devenires, y

Los acontecimientos

Rizomas

*Haced rizomas, no raíz, ¡no planteis jamás.
Picad! No seais uno ni múltiple, sed multiplicidades.*
Deleuze

La filosofía rizomática de Deleuze desafía el árbol del cartesio y su lógica binaria. No se basa en ningún **arché**, origen o fundamento sino en la creación o invención de conceptos. Requiere, como correlato, la teoría de la inmanencia. (1)

El rizoma es una ramificación subterránea, un bulbo que se distingue de las raíces que, al perseverar en su ser, se fijan en un punto, un orden, un estrato. El rizoma adquiere formas diversas: su extensión recorre las superficies y se ramifica en todos los sentidos hasta prender en otros bulbos y tubérculos. Hay también animales rizoma, como las ratas y las hormigas; se les puede intentar interrumpir, destruir, pero siempre terminan reconstruyéndose. Los rizomas pueden resultar en una expresión positiva o negativa: la mala hierba también puede ser rizomática y el despotismo o el micro-fascismo puede cristalizar en grupos o individuos.

A nivel teórico, Deleuze describe el rizoma como principio de conexión y heterogeneidad: cualquier punto de un rizoma puede y debe ser conectado con cualquier otro. No deja de conectar los eslabones semióticos, las organizaciones de poder, las circunstancias que remite a las artes, las ciencias y los movimientos sociales.

Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian lo arborescente, es decir, todo lo tributario del modelo general de lo Uno y de lo Mismo. La realidad espiritual del Arbol-Raíz como imagen, no cesa de desarrollar la ley del UNO que se convierte en dos y el dos en cuatro. El rizoma, por su parte, no se deja reducir ni a lo UNO ni a lo múltiple.(2)

Otra característica de la multiplicidad es que no tiene sujeto ni objeto, sólo algunas determinaciones, magnitudes, dimensiones que no pueden crecer sin cambiar de naturaleza.

Las multiplicidades son planas: ocupan, colman todas sus dimensiones. Hay un plano de consistencia o de inmanencia de las multiplicidades aunque este plano sea de dimensiones crecientes según el número de conexiones que se establecen sobre él. Las multiplicidades se definen por lo exterior, por las líneas de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al entrar en todas las posibles combinatorias. El plano de consistencia es lo exterior de todas las multiplicidades. No

hay puntos o posiciones en un rizoma como los hay en una estructura, un árbol, una raíz...sólo líneas.

Un rizoma puede ser roto, quebrado en cualquier parte. Se recupera según sus líneas. Todo rizoma comprende líneas de segmentariedad desde que es estratificado, territorializado, organizado, significado, pero también tiene líneas de des-territorialización por las que se escapa sin cesar. Es por eso que jamás produce un dualismo o una dicotomía.

Cuando un rizoma es interceptado, arborificado, es señal de que llegó a su fin. Se acabó. Nada sucede ya, pues el *deseo* que se mueve y se produce siempre por rizoma, deja de operar por impulsos exteriores: sin imagen ni significación ni subjetividad.

Cada vez que el deseo recorre un árbol tienen lugar recaídas internas que le hacen fracasar y le conducen a la muerte (3).

Deleuze lamenta que en Europa, *el árbol se ha plantado en los cuerpos ...Estamos cansados del árbol dice, hemos sufrido demasiado por ello. Toda la cultura arborescente se basa en ellos, desde la biología hasta la lingüística...nada es bello, amoroso ni político excepto los tallos subterráneos y las raíces aéreas, lo adventicio y el rizoma(4).*

El Lenguaje

Deleuze hace un análisis del lenguaje descentrándolo hacia otras dimensiones y registros y en términos de estructuras; no de un sujeto o de un significado sino con la pluralidad de los sistemas de pensamiento.

El rizoma es, de alguna manera, también una respuesta a la biunivocidad de la estructura significado-significante. Deleuze la cambia por dos series, no referenciales, análogas a la expresión-contenido de Hyemslev.

El mayor escollo que encuentra la filosofía rizomática es la estructura lingüística que conoce Occidente y que considera como única y verdadera- debido a las limitaciones que le impone su incapacidad de reflejar el movimiento, el paso del tiempo. En efecto, el movimiento cambia la naturaleza del ser que se pretende impasible. Una vez que reconoce y se instala en la temporalidad, el movimiento resuelve la contradicción que se registra con el "y/o" de la conjunción-exclusión gramatical y la dicotomía. Es el tiempo el que disuelve la disyuntiva entre ser o no-ser. Se puede ser y no ser x -no al mismo tiempo pero sí en tiempos diferentes, cosa que el carácter estático del mundo ideal no permite.

Cavilando sobre este punto, he llegado a considerar, a nivel personal, que existe un tiempo, una modalidad verbal, casi

desapercibida, que muestra un grado de afinidad con el devenir que habitamos y que nos habita: el gerundio. Todo lo demás que emana del universo lingüístico, fija, determina, sujeta, o como dirá Deleuze siguiendo a Nietzsche, ordena:

El lenguaje es un acto de autoridad, 'un mot d'ordre', una consigna(5).

Deleuze insiste en que el pensamiento tradicional no ha comprendido la multiplicidad y conserva como imagen de base el árbol-raíz que la vincula a la reflexión clásica. Es así como el mundo se ha convertido en lo que él llama un caos, un *caosmos-raíz*.

En el capítulo sobre lingüística de *Mille Plateaux* afirma que *no existe una lengua madre sino la toma de poder por una lengua dominante en una multiplicidad política(6)*.

En efecto, para Deleuze no hay lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, sino una concurrencia de dialectos, patois, argots, lenguas especiales. Tampoco existe ninguna comunidad lingüística homogénea ni locutor-auditor ideal.

Al desarrollar su posición reafirma que la lengua no está hecha para informar ni para ser creída sino para ser obedecida, para crear obediencias, razón por la cual las reglas gramaticales no son más que marcadores de poder. Así, resulta que la lengua no refleja ni es la vida sino que *da órdenes a la vida*.

Y el maestro en la escuela no enseña sino 'ensigna', emite órdenes al educar y le impone al infante coordenadas semióticas basadas en la dualidad de la gramática: sustantivo-verbo, masculino-femenino, singular-plural.

Para reforzar esta posición cita a Kafka quien da un paso aún más radical: *...en cada orden de un padre a su hijo, hay una pequeña sentencia de muerte, un veredicto. (7)*

Sin embargo, explica que la orden no es lo que se encuentra en el origen del lenguaje; es sólo una función que se deriva de él. En cierto momento, nuestro filósofo se pregunta en qué consisten los actos inmanentes al lenguaje que constituyen órdenes o que hacen redundancia con los enunciados. Indica que dichos actos se definen por el conjunto de transformaciones incorpóreas que tienen lugar en una sociedad dada y que se atribuyen a los cuerpos que componen dicha sociedad. Lo que se da es una transformación incorpórea, instantánea, inmediata y simultánea del enunciado que la expresa y del efecto que produce. Un ejemplo elocuente es la transformación inmaterial del acusado al convertirse en condenado, por la sentencia de un magistrado. O el caso de los pasajeros de una nave al convertirse en rehenes en una acción de piratería aérea. O bien el pasaje del estado de naturaleza al estado civil que marca un salto, una transferencia incorpórea que se realiza en un mismo lugar y un mismo instante cero.

El nombre propio

Para Deleuze, el nombre propio no designa a un individuo. Designa más bien acontecimientos, devenires, hecceidades. El nombre propio no es el sujeto de un tiempo sino el agente de un infinitivo. El individuo se abre a las multiplicidades que lo atraviesan. Un enunciado es producto de un 'agenciamiento'* es decir, de agentes colectivos de enunciación. Y curiosamente, no es sino posteriormente a un ejercicio de re-personalización que obtiene su nombre propio el individuo. Entre tanto, gusta frecuentar el pronombre personal de la tercera persona: *uno* o *se* (*on, il, en francés*).

El verdadero nombre propio es el prenombre íntimo que remite a los devenires y a las intensidades de un individuo despersonalizado y multiplicado(8)

Pues la unidad no aparece sino hasta que se produce una toma de poder, por parte del significante, en una multiplicidad. Un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como a la de estructura profunda. Por ello, Deleuze critica el innatismo y la gramaticalidad de Chomsky así como su árbol sintagmático que comienza en un punto S y procede por dicotomía. Señala que el símbolo categorial S, que domina las frases, es primero un marcador de poder antes que un marcador sintáctico.

Nos recuerda que la arborescencia es justamente el poder de Estado. A lo largo de una larga historia, el Estado ha sido el modelo del pensamiento y del libro: el logos, el filósofo-rey, la trascendencia —*esa enfermedad propiamente europea*, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, y el hombre legislador y sujeto (9).

Al final de *Rizoma*, Introducción a *Mille Plateaux* hace una interesante apreciación comparativa de Oriente y Occidente. Sostiene que el árbol ha dominado la realidad occidental, estableciendo una relación privilegiada con el bosque y la tala. Su historia ha sido escrita siempre desde el punto de vista de los sedentarios y en nombre de un aparato unitario de Estado, incluso cuando se habla de nómadas y se intenta escapar a los estratos, las segmentariedades y las territorializaciones a través de las líneas de fuga.

Todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, la anatomía y la gnoseología, la teología, la ontología y toda la filosofía se basan en el fundamento-raíz (10) .

Mientras que Oriente presenta otro rostro:

la relación con la estepa y el jardín, el desierto y el oasis más que con el bosque y el campo... cultura de tubérculos que procede por fragmentación(11).

Parece evidenciarse una oposición entre las filosofías de la trascendencia, caras a Occidente y las Inmanencias orientales.

Termina con una serie de recomendaciones que nos invitan a asemejarnos a la orquídea que deviene abeja:

*Haced rizoma, no raíz! no planteis. no sembréis,
¡picad! No seáis uno, sed multiplicidades.
Haced la línea, jamás el punto...
¡no susciteis un General en vosotros! (12)*

Y hablando de la posición desde donde escribe a dúo, Deleuze y Guattari, afirman:

Nosotros no pretendemos hacer escuela. Las sectas, las capitallas, las iglesias, las vanguardias y retaguardias son aún árboles que tanto en su elevación como en su caída aplastan todo lo que sucede de importancia. (13)

CITAS

- 1) Mengue, Ph., *G. Deleuze ou le Systeme du Multiple*
Ed Kimé, p 31)
- 2) Deleuze, G., *Rizoma*, Pretextos, Valencia, 1977. p.50)
- 3) Ibid. p. 35
- 4) Ibid p. 38
- 5) Deleuze, G. *Mille Plateaux*, Ed. Minuit, Paris, Cap.4
- 6) Deleuze, G. *Rizoma*, Pretextos, Valencia 197, p.18
- 7) Mengue, Ph , *G. Deleuze ou le Systeme du Multiple*,
Ed Kimé p.46
- 8) Deleuze, G. *Mille Plateaux*, Ed. Minuit, Paris, p.324
- 9) Deleuze, G *Rizoma*, Pretextos, Valencia 1977, p 58
- 10) Ibid p 43
- 11) Ibid p 44
- 12) Ibid p. 60
- 13) Ibid. p. 60

Devenires

*Entrar en el devenir es salir
de la Historia
Mengue*

El devenir es un rizoma, no un árbol clasificador ni genealógico. El devenir no imita nada ni se identifica con nada; tampoco implica un progreso-retroceso ni establece relaciones de correspondencia. Devenir no es una evolución por filiación, es más bien comunicativa o contagiosa.

Devenir es simplemente un verbo con su propia consistencia, que no nos lleva a 'parecer' ni a 'ser' ni a 'equivaler' ni a 'producir' (1).

Todos los devenires se inscriben sobre el plano de consistencia, el cual lejos de reducir a dos el número de dimensiones de las multiplicidades, las recorta y opera la intersección para que coexistan cualquier número de multiplicidades planas de cualquier dimensión, para que las multiplicidades queden siempre abiertas en potencialidades de devenires. El plano de consistencia es la intersección de todas las formas concretas.

Se puede decir que hay unidad en un plano de consistencia. Pero su unidad es infinita y no tiene nada que ver con la de un fundamento que yace en la profundidad de las cosas ni de un fin o

proyecto en el espíritu divino...Abarca las multiplicidades. Lo *Uno* se dice en un único y mismo sentido de todo lo múltiple, el *Uno* es el Ser y el *Ser* se dice en un mismo sentido de todo lo que difiere.

No hablamos aquí de la unidad de la sustancia sino de la infinidad de modificaciones que son partes unas de otras en el mismo y único plano de la vida (2).

Se han criticado las formas esencialistas o sustanciales de diversas maneras. Pero para Deleuze es Spinoza el que procede más radicalmente por llegar a elementos que no tienen ya ni forma ni función, y que en ese sentido son abstractos aunque sean perfectamente reales. Lo que los distingue son el movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud. A cada relación o combinación entre ellos corresponde un grado de potencia. A las relaciones que componen —o modifican— un individuo, corresponden intensidades que lo afectan, que aumentan o disminuyen su potencia de actuar. Los afectos son devenires. Recordemos la sorprendente frase *uno no sabe lo que puede un cuerpo (3)*. En efecto, dice Deleuze, no sabemos nada de un cuerpo mientras no sepamos de lo que es capaz, 'lo que él 'puede'; es decir, saber cuáles son sus afectos, cómo pueden o no entrar en composición con otros afectos, con los de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, o para intercambiar acciones y pasiones, o bien para componer con él un cuerpo más potente.

Para nuestro autor, un cuerpo no se define por la forma que lo determina como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. Sobre el plano de consistencia, 'un cuerpo se define sólo por una longitud y una latitud', es decir, por el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen en las relaciones de movimiento, reposo, velocidad y lentitud (longitud); el conjunto de afectos intensivos que es capaz de abarcar, bajo tal o cual grado de potencia (latitud). Todos somos devenires. Somos longitud y latitud, un conjunto de velocidades y lentitudes entre partículas no formadas, un conjunto de afectos no subjetivados.

Deleuze le reconoce a Spinoza el mérito de haber diferenciado esas dos dimensiones del *cuerpo*: latitud (interior) y longitud (exterior), así como de haber definido el plano de la Naturaleza en los mismos términos.

Es el lobo, el caballo o el niño que dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, situados en agenciamientos que no son ajenos a una cierta hora, una atmósfera, un viento, una vida (4). Pero hay que recordar que el clima, el viento, la hora no son de una naturaleza distinta que las cosas, los animales o las personas que los pueblan. Así, podemos hablar de un *devenir-noche*, por ejemplo. Las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa sino dimensiones de multiplicidades.

207

Heceidad, bruma, luz. Una *heceidad* no tiene ni principio ni fin, ni origen ni destino; se encuentra siempre en medio. Es rizoma. Es un modo de individuación totalmente distinto al de una persona, un sujeto o una sustancia. Deleuze recurre al término de Duns Scotto para referirse a una fecha, un viento, una luz que poseen una individualidad completa aunque no se confunde con la de un sujeto. Entre ellas, el único tipo de relación es de movimiento y reposo entre moléculas o partículas, el poder de afectar y ser afectado. Señala que en Oriente hay muchas más heceidades que sustancialidades o subjetividades. Ejemplifica con los hai-ku.

Ahora bien, este tipo de individualidad no debe medirse ni compararse en términos de tiempo. La diferencia no atañe a lo efímero y lo permanente sino a dos modos de temporalidad. No es que las heceidades se den en el instante y las sustancias en las largas duraciones. *Las efemérides no cuentan con menos tiempo que un calendario eterno, aunque no se trate del mismo tiempo* (5).

Se puede concebir un tiempo abstracto igual entre heceidades y sujetos o cosas. Entre las lentitudes extremas y las velocidades vertiginosas de la geología o la astronomía, Michel Tournier elige la meteorología, donde los meteoros viven a nuestra imagen:

Una nube se forma en el cielo como una imagen en mi cerebro, el viento sopla como respiro, un arcoiris une dos horizontes justo el tiempo necesario para que mi corazón se reconcilie con la vida, el verano transcurre como pasan las vacaciones largas (6).

Deleuze se basa en lo anterior para ejemplificar que la individuación de una vida no es la misma que la individuación del sujeto que la porta o la vive.

Y tampoco es el mismo plano: el de consistencia, por su lado, corresponde a las hecceidades, no conoce más que velocidades y afectos; el otro, en cambio, es un plano de formas, sustancias y sujetos. Y tampoco es el mismo tiempo, como ya señalamos. Aión es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que no conoce más que velocidades y no deja de dividir lo que ocurren en un ya-sido (*deja-la*) y un aún no (*pas-encore-la*). Cronos, por su parte, es el tiempo que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto (7).

Devenir-otro

¿Qué quiere decir Deleuze cuando habla de “devenir animal, planta, mujer o hecceidad...?”, es evidente que “devenir” ahí no quiere decir identificarse con, ni imitar a, ni convertirse en, simplemente un dejarse afectar por el conjunto de

intensidades, por las latitudes y longitudes, así como por los grados de potencia que los envuelve.

...es evidente que el hombre no deviene realmente animal...El devenir no produce otra cosa que él mismo. Lo que es real, es el devenir mismo (8)

Como real es también el bloque de devenir y no los términos supuestamente fijos en los que transcurriría aquel que deviene. El devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal sin tener un término último que sería el animal 'devenido'.

El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene (9)

Todos los devenires son moleculares: el animal, la flor, la mujer o niño que puede uno devenir son colectividades moleculares, hecceidades, no formas ni objetos ni sujetos molares que uno conoce *fuera de nosotros*, y que uno reconoce por experiencia, ciencia o hábito. Deleuze afirma que hay un 'devenir-mujer', un 'devenir-niño' que no se asemejan a la mujer ni al niño como entidades molares distintas. Lo que él llama entidad molar es la mujer en tanto colocada en una máquina dual que la opone al hombre, *dotada de funciones que la designan como sujeto*. Pero 'devenir-mujer' no es imitar esta entidad ni transformarse en ella. Se trata entonces no de imitar ni de tomar

la forma femenina, sino de emitir partículas que entren en la relación de movimiento y reposo, o en la zona de proximidad de una micro-femineidad, es decir *producir en nosotros mismos una mujer molecular, crearla. No queremos decir que tal creación sea el dominio del hombre sino que la mujer como entidad molar tiene que 'devenir-mujer' ella misma para que el hombre pueda hacerlo también. (10)*

No basta decir que cada sexo contiene al otro y que debe desarrollar en sí mismo el polo opuesto. La bisexualidad no es mejor concepto que el de la separación de los sexos. El hecho de miniaturizar o interiorizar la máquina binaria resulta tan enfadoso como exasperarlo, no es por ahí la salida. Es preciso concébir una política femenina molecular que se deslice por los enfrentamientos molares y pase por abajo o a través de ellos.

La cuestión no es solamente la de la historia, el organismo y del sujeto de enunciación que que oponen los masculina y lo femenino en las grandes máquinas binarias. La cuestión es, antes que nada, la del *cuerpo*:

El cuerpo que nos roban para fabricar organismos susceptibles de oposición. Es a la niña a la que se le roba primero su devenir para imponerle una historia. Después le toca al niño, a partir del ejemplo de la niña como objeto de su deseo; fabricándole así un organismo opuesto, una historia dominante.

No es la joven que deviene mujer, es el devenir-mujer que hace a la joven universal; no es el niño que deviene adulto, es el devenir-niño que hace una juventud universal.

Señala nuestro autor que todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer. Es la clave de otros devenires, el primer segmento molecular. Alude a una serie de ejemplos, como el del guerrero que se disfraza de mujer en tiempos de guerra para salvar su vida.

Afirmará también que la sexualidad pasa por el devenir-mujer del hombre y el devenir-animal de lo humano: emisión de partículas. Obvia decir que *no se trata de hacer el amor con las bestias. Los devenires-animales pertenecen a otra potencia, no tienen su realidad en el animal que imitarían sino en una vecindad, una indiscernibilidad que extrae del animal algo en común, más allá de toda domesticación o imitación: "la bestia".* (11)

En suma, se trataría sólo de afectos y movimientos locales, de velocidades diferenciales, de coordenadas espacio-temporales. En otras palabras, de un dejarse envolver o impregnar por toda una combinatoria de elementos y partículas que se presentan para operar un pasaje, un salto, un devenir sobre un mismo plano de inmanencia pura.

Al preguntarse Deleuze hacia qué o hacia dónde se precipitan todos los devenires, responde: hacia un devenir-

imperceptible, din suda. Lo imperceptible es el fin inmanente del devenir, su fórmula cósmica. Pero ¿qué quiere decir devenir-imperceptible, al final de todos los devenires moleculares que comienzan por el devenir-mujer? *Devenir imperceptible* es, entre otras cosas, *ser como todo el mundo...* ser un desconocido; y esto no es fácil. Hay mucha sobriedad, *ascese*, involución creadora. Devenir como todo el mundo es hacer del mundo un devenir, es hacer mundo(s), es decir, encontrar las proximidades y sus zonas de indiscernibilidad.

Finalmente se hace la siguiente pregunta: ¿por qué hay tantos devenires del hombre pero ningún *devenir-hombre*? Su respuesta resulta relevante: *porque el hombre es mayoritario* por excelencia... mientras que todo devenir es un devenir-minoritario. Además, la mayoría supone un estado de dominación... supone el derecho o el poder del hombre. Quizá a eso de deba que la situación particular de la mujer, frente al hombre, haga que todos los devenires, por ser minoritarios, pasen por un devenir-mujer. (12)*

* Nota. por mayoría entenderemos no una cantidad relativamente mayor sino la determinación de un estado en relación al cual las cantidades mayores y más pequeñas serán llamadas minoritarias. Ej. de una mayoría: hombre blanco, adulto, macho, etc. Ojo: No confundir 'minoritario' con 'minoría'.

Después añade otro elemento: no existe un devenir-hombre porque el hombre es la entidad molar por excelencia, ligada a la arborescencia, a la Historia y a la memoria. Los devenires, en cambio, son moleculares y rizomáticos.

Y finalmente puntualiza: devenir-minoritario es una cuestión política. Se juega en el terreno del poder e implica una micro-política activa: lo contrario de la macro-política y de la Historia, donde lo que interesa saber es cómo conquistar la mayoría.

*Si el devenir tuviese una finalidad, ya la habría cumplido.
¿Por qué no ha acabado de devenir el Devenir? (12).*

C I T A S

- 1) Deleuze, G & Guattari, *F. Mille Plateaux* Ed. Minuit, Paris, p.292
- 2) Ibid. p. 311
- 3) Spinoza, *La Etica*, Cap. 4
- 4) Deleuze, G. & Guattari, F, *Mille Plateaux*, Ed. Minuit, Paris, p. 321
- 5) Ibid. p. 319
- 6) Tournier M *Les météores*, 'L' ame deployée', ch. xxii, Gallimard, Paris,
- 7) Delleuze, G & Guattari, F. *Mille Plateaux*, Ed. Minuit, Paris, p. 320
- 8) Ibid p. 291
- 9) Ibid. p. 291
- 10) Ibid. p 338
- 11) Ibid p 342
- 12) Nietzsche, F. *La voluntad de poderio*, Bib. Edaf. Madrid, p 550

Acontecimientos

*El acontecimiento es un concepto
filosófico, el único capaz de destituir
al verbo ser y al atributo*
Deleuze

Es característico de Deleuze el crear conceptos, como corresponde a su noción de filosofar, pero además realiza una subversión de conceptos que tienen ya un significado preciso e identificable en el contexto de la tradición filosófica o del lenguaje común. Los somete a un ejercicio cercano a la prestidigitación, juega con ellos, los reconceptualiza y les imprime nuevas significaciones, alejadas, las más de las veces, de la que les dio origen. Operaciones ambas altamente creativas, desde el punto de vista semántico, pero cuyo grado de dificultad hace padecer, no poco, al lector.

Ese es el caso del vocablo *acontecimiento*. Quede advertido el lector de estas páginas de que nada tiene que ver esta palabra con la que comúnmente asociamos con ese nombre y por la cual entendemos un hecho o un evento fuera de lo ordinario, remarcable, que llama la atención o que se destaca del acontecer cotidiano.

El mismo Deleuze confiesa haber buscado en todos sus libros la naturaleza del acontecimiento. *Es un concepto filosófico, el único capaz de destituir al verbo ser y al atributo(1).*

Puede decirse que el *acontecimiento* es uno de los puntos más vigorosos de la filosofía deleuziana; el acontecimiento arrancado al Neopositivismo, a la Fenomenología y a la Filosofía de la Historia, arrancado al Yo y a Dios. Diseñando el pensamiento, escapando a la dialéctica, a la negación, a la contradicción y a la síntesis reactiva, el acontecimiento se torna positividad, intensidad, línea de fuga y de vida, corpórea, anónima y singular

Otro rasgo distintivo que Deleuze le atribuye al *acontecimiento* nos puede acercar a una mejor comprensión de él, a saber, *que sólo puede ser captado por la intelección, por el pensamiento*. O sea, que la mera percepción sensorial queda descartada por insuficiente.

Ahora bien, hay dos tipos de acontecimientos: el empírico y el ideal. Es preciso distinguirlos: el *acontecimiento empírico*, se refiere a los hechos, a los estados de cosas histórico, mientras que el *acontecimiento ideal* o la "estructura" ahistórica, debe ser entendida como una multiplicidad de elementos y relaciones que producen puntos singulares, diferentes. Constituye un tercer término irreductible a lo real, empírico y a lo imaginario, subjetivo.

¿Qué es un acontecimiento ideal, puro, incorpóreo?

Es un conjunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral, una curva matemática, por un momento solamente. Son puntos de inflexión, de retroceso, etc. nudos, focos, centros, puntos de fusión, de condensación, de ebullición, etc. puntos de lágrimas y de alegría, de enfermedad y salud, de esperanza y de angustia, puntos llamados sensibles.

Tales singularidades no se confunden, sin embargo, con la personalidad que se expresa en un discurso ni con la generalidad de un concepto significado por la figura o la curva, sino que, por ser immanentes, hacen posible el discurso.

La singularidad forma parte de otra dimensión diferente de la designación, de la manifestación o de la significación. La singularidad es esencialmente pre-individual, no personal, a-conceptual, immanente. Es completamente indiferente a lo individuante y a lo colectivo, a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general, y a sus oposiciones. Es neutro(2).

El acontecimiento incorpóreo, está estrechamente vinculado al *sentido*. Al igual que éste, carece de existencia fuera de la proposición que lo expresa. Pero hay una cuarta dimensión de la proposición -aparte de la designación, la manifestación y la expresión, que dependen del sentido- que puede tener una aplicación o efectuación: sólo instalándose de golpe en *el ser-árbol-del-árbol* se puede negar o afirmar que el concepto árbol

es aplicado correctamente, o no. La dimensión del sentido nos remite al acontecimiento. Deleuze llega a decir que el lugar del sentido es el *acontecimiento*(3).

Resulta claro que el *acontecimiento* es una dimensión compleja. No es ni universal ni particular, ni cosa ni idea, ni objetivo ni subjetivo, ni ser ni lenguaje. El *acontecimiento* remite a otra manera de aprehender lo que hay, lo que existe: cosas o ideas. Precede a toda forma y contrasta con la Causalidad, por estar en continua variación.

El ejemplo del pájaro como *acontecimiento* (4) resulta elocuente: ¿qué es? el vuelo puro, el volar, el verbo, la acción que no se dice ya de un sujeto o de una sustancia. Hace que el sujeto “se diga” del *acontecimiento*, que el Ser se diga del Devenir, puesto que un ser se conoce por su acción.

El verbo, sobretudoo en el infinitivo, es el lugar privilegiado del lenguaje donde el *acontecimiento* puede ser expresado, donde podemos invertir la coacción de la gramática y del orden proposicional para poder decir, como los estoicos, *no el campo es verde sino el verdear* del campo, tal y como Van Gogh nos lo transmite.

El acontecimiento fractura la duración del tiempo en su apariencia continua. Los hechos de la vida ocurren en dimensiones heterogéneas. El acontecimiento sería el pasaje de

una dimensión a otra; una subversión del presente que no deja indemne al sujeto.

El *acontecimiento* es inespacial e intemporal, es impersonal e indiferenciado. Es un dolor puro, más allá de Cronos, el dolor primero, anterior a cualquier cosa, sin nada tras de sí y con todo ante sí. o bien la herida, anterior y excede al cuerpo que la sufre. *Mi herida existía antes que yo, he nacido para encarnarla*, decía Mallarmé(5). La batalla, la herida, el dolor, la muerte... muestran bien lo que es el *acontecimiento*. Temporalmente no es nunca presente sino pasado y futuro: crece y disminuye, es calor y frío.

Es difícil captar el *acontecimiento* puro, el *Ser como acontecimiento* y no sólo *del acontecimiento*. Se requiere recurrir a una abstracción que no es ni natural ni espontánea, para abstraer todas las determinaciones humanas que meten al *acontecimiento* en la bruma de las cosas, los hechos, los objetos o sujetos, que lo desfiguran y al final acaban por destruirlo. Hay que despojarnos de nuestras preconcepciones, predicaciones y juicios morales. El *acontecimiento* tiene también una faceta cruel, imprevisible y hasta inhumana. El *acontecimiento* ideal no es la *idea* del *acontecimiento*. No es una noción, una esencia mental, una construcción teórica. El pensamiento es lo único que lo puede captar pero no está dentro de él.

El *acontecimiento* es real, *-sin ser empírico, ni mental*. Deleuze insiste en que el pensamiento se alcanza destruyendo la imagen tradicional del pensamiento, la que supone que el pensar es una facultad humana, natural que converge con lo verdadero y que se obtiene reproduciendo, confirmando o desarrollando el orden previo de la *doxa* y el sentido común.(6)

Para Deleuze el pensar surge en el momento en que subvierte el orden de la *doxa*, que es el orden de la moral establecida. Entonces nace algo nuevo. Así, el pensar adquiere un carácter contra-moral, es decir, ético, en un sentido individual o de jurisprudencia. La filosofía implicaría un modo de vida. La ética está en el acto mismo del pensar, en la afirmación del *acontecimiento* (7). Para él el pensamiento está profundamente comprometido con una ética.

Se trata de escribir para hacer rizoma: múltiples, imprevisibles conexiones, con el mundo, para conectarse con el Afuera.

Si la ciencia parte del *acontecimiento caótico*, indeterminación pura, la Filosofía encuentra —o construye— *un virtual que ya no es caótico, que se ha vuelto consistente o real en el plano de inmanencia que se le arranca del caos* (8). Un virtual que insiste o subsiste en lo actual, que no permanece como mera abstracción difusa. Un *acontecimiento* inconfundible con los estados de cosas en los que se actualiza pero que a la vez es

inseparable de ellos. El *acontecimiento* puro adquiere consistencia -el caos se convierte en un plano- por el acto de pensar, por la creación de conceptos. Solo el concepto filosófico es capaz de captar el *acontecimiento* sin destruirlo ni reducirlo. Se da una contra-efectuación del *acontecimiento* cada vez que se lo abstrae de los estados de cosas para extraer de él un concepto (9).

Mediante la creación de conceptos la Filosofía produce al *acontecimiento*: lo afirma, lo revela, lo hace advenir. La función del pensamiento es intrínseca o inmanente. La Filosofía tiene la exigencia de crear ante el reto de aprehender el *acontecimiento*. Como tal, que no es algo que “existe” sino que insiste o persiste, que no es actualidad sino virtualidad, y que no es separable del ser propio o de la esencia del pensamiento.

Es ante la exigencia de captar el *acontecimiento* puro que el pensamiento descubre su necesidad, su autonomía y sus criterios.

El carácter no-cognoscitivo, no proposicional, ni esencialmente discursivo, de la Filosofía adquiere un valor positivo. Ella se definirá como pensamiento, creación de conceptos. Asimismo, su criterio ya no es la verdad y lo negativo para ella ya no es solo el “error”. El tema del *acontecimiento* está hoy día en el centro de las inquietudes filosóficas. Anima las tentativas más atrevidas y originales.

Un fin, un final, una terminación, no basta para hacer un *acontecimiento*, para lanzarnos al *acontecimiento*. Una época no llega a su fin más que cuando otra ha comenzado ya. El final es la sombra reactiva de algo que emerge, el contrasentido por excelencia del *acontecimiento*. La Filosofía entra en una época nueva o se plantea de nuevo enteramente. Esto lo entiende Deleuze como confirmando que no está ligada a una identidad, ni está marcada por los conceptos de verdad, de esencia, de razón o de fundamento que permitirían declarar su fin. *¡No sabemos lo que puede la Filosofía!* porque únicamente tenemos frente a nuestros ojos su pasado, contingente y sin constituir un centro o una referencia absoluta.

Por lo tanto, insistimos, el *acontecimiento* pone en crisis la idea de historia porque lo que ocurre, lo que sucede, en tanto sucede y rompe con el pasado, no pertenece a la historia y no puede ser explicado por ella(10). Y Deleuze añade, o bien no sucede nada, o bien la historia es sólo la representación homogénea de una sucesión de devenires irreductibles. Si aún resulta posible remitir esos devenires a un 'mismo' sujeto (entendido como resultado, más que como condicionante de la realidad) es en función de una facultad: la facultad de crear conceptos, vinculada a la naturaleza misma del lenguaje. Pero esta facultad no tiene sentido ni *en* ni *por* sí misma; depende de una serie de fuerzas que se amparan en ella y que imponen un 'plano' de pensamiento, 'una imagen del pensamiento'.

Ciertamente, el pensamiento contemporáneo es testigo de una ruptura a partir de Nietzsche, ruptura que exige ser valorada. Y nosotros debemos preguntar: ¿qué ocurrió? Es decir, ¿qué deviene la filosofía? (11).

C I T A S

- 1) Deleuze, G. *Logique du Sens*, Ed. de Minuit p. 72
- 2) Deleuze, G. *Pourparlers*, Ed. de Minuit, p.223
- 3) Deleuze, G. *Logique du Sens*, Ed. de Minuit p. 41
- 4) Ramírez Cobián Mario Teodoro, *Deleuze y la Filosofía*, (art). 1998.
- 5) Mallarmé, S. *Poésies*, Gallimard, p. 187
- 6) Deleuze, G. *Différence et Répétition*, P.U.F. p.173
- 7) Ibid p. 127
- 8) Ibid p. 157
- 9) Ibid p. 162
- 10) Ibid p. 106
- 11) Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, Ed De Minuit, p.301

El Plano de Inmanencia

y la nueva imagen del pensamiento

*En el plano de inmanencia
nada puede suponerse con anterioridad
excepto la exterioridad*
Deleuze

No hay pensamiento o concepto sin una imagen o plano, nos asegura Deleuze. *El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable sino la imagen que el pensamiento se da de lo que significa pensar: la imagen del pensamiento(1)*. Otro dato relevante sobre el pensamiento de la inmanencia pura es que rechaza todo origen, todo fundamento. Tampoco debe ser referido a un sujeto ni a una persona. La inmanencia reside absolutamente en sí misma; es, a cada instante, su propio punto de partida y *principio* de su devenir. Pero si existe en sí misma es porque puede ser concebida a través de los conceptos que pueblan su plano.

Su ser o identidad no es más que el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuga. El plano de inmanencia rechaza la separación entre el ser y el pensar.

De inmediato surgen tres preguntas:

- *¿qué entender por un concepto?*
- *¿por qué el plano de inmanencia no es un concepto? y*
- *¿qué entender por 'imagen del pensamiento'?*

Qué es un concepto en Deleuze

Tomando en cuenta la resignificación que de ese término hace nuestro autor, un concepto no es un universal ni una idea general o abstracta como en Hegel. No es ni un conocimiento ni una representación ni una definición; tampoco una proposición despojada de sentido. Es un punto de intensidad en el plano del pensamiento, considerado éste como un plano, no como una secuencia lógica o cronológica. Es un continuum de variaciones e intensidades, de rizomas o mesetas (plateaux). Es una multiplicidad que consta de varios componentes heterogéneos e inseparables en un contorno irregular, todo lo cual define su consistencia y hace posible la concepción del concepto. Constituye el punto de coincidencia y condensación de los rasgos que lo integran, a los que no deja de recorrer una y otra vez, en un estado de *sobrevuelo*, a manera de un ritornelo.

El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos en un sobrevuelo absoluto, a una velocidad infinita...es un acto de pensamiento(2).

Otras características peculiares del concepto son: su carácter autoreferencial; su ser incorpóreo, -aunque encarne o se efectúe en los cuerpos; así como su ser inespacial y atemporal poseyendo intensidades pero no energía.

Finalmente, nos dirá el autor que el concepto no es discursivo, no encadena proposiciones. Denuncia una confusión que ha reinado en la lógica y que mide los conceptos respecto a una gramática *filosófica*.

Nos encierran en alternativas entre proposiciones sin ver que el concepto pasó ya al tercio exclusivo. El concepto no es una frase ni una proposición, mismas que se definen por su referencia, es un centro de vibraciones, razón por la cual todo resuena en él y en relación a los otros en vez de establecer continuidades o correspondencias.(3)

O sea, es vibratorio porque está sujeto a cambios por parte de otros elementos conceptuales en su proximidad; está siempre en estado de devenir.

Un concepto tiene siempre la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación, en el sentido de que revela la naturaleza del plano de inmanencia. Por eso, es preciso elaborar los planos y plantear los problemas así como crear los conceptos.

Los conceptos no pueden ser evaluados más que en función de los problemas a los que responden y del plano en el cual se dan. Y si ciertos conceptos pueden ser remplazados por otros es a condición de que correspondan a los nuevos problemas y a otro plano. Deleuze pone el ejemplo cartesiano en el que el *yo* pierde todo sentido, el comienzo pierde toda necesidad y los presupuestos toda diferencia.

Recalcando siempre el carácter histórico, subraya que los conceptos no son eternos y deben estar de acuerdo a los problemas de su tiempo, su historia y sobretodo sus devenires. No es una cuestión de negar o recalcar conceptos pasados sino de tomar de ellos algunos elementos y aplicarlos a problemas contemporáneos. La filosofía entonces se vuelve geográfica y no cronológico-histórica.

Si bien uno puede seguir siendo platónico, cartesiano o kantiano hoy, es porque uno tiene el derecho de pensar que sus conceptos pueden ser reactivados en nuestros problemas e inspirar los conceptos que es preciso crear. (4)

Finalmente hace una interesante referencia a Descartes y a Kant para ilustrar su noción de *concepto*. Deleuze se refiere al cogito kantiano para el cual el filósofo de Königsberg construyó un plano *trascendental* que tornó la duda inútil y cambió la naturaleza de los presupuestos. Y señala que en virtud de ese plano Kant pudo declarar que si *yo pienso* es una determinación

que implica una existencia indeterminada (existo), no hay manera de saber cómo esa indeterminación puede ser determinable ni bajo qué forma aparece como determinada. En suma, Kant critica a Descartes por haber dicho: yo soy una sustancia pensante porque la pretensión del *yo* no está fundada en nada. Entonces Kant reclama la introducción de un nuevo componente del cogito: el tiempo; sólo así puede ser determinable *mi* existencia. Heme ahí determinado como un yo pasivo que se representa su propia actividad pensante como si fuera otro el que lo afectara. Pero

No es otro sujeto, es más bien el sujeto que deviene otro(5).

Esta crítica a Descartes significa que Kant diseñó un plano y construyó un problema que no podían ser abordados por el cogito cartesiano, creado por su autor como concepto pero expulsando el tiempo como *forma de anterioridad* para convertirlo en simple modo de sucesión que remite a la creación continua. El tiempo que Kant reintroduce en el cogito es otro tiempo que el de la anterioridad platónica. Crea un nuevo concepto, que deviene una *forma de interioridad* con tres componentes: sucesión sí, pero también simultaneidad y permanencia. Lo cual implicó otro concepto de espacio, ya no definible como simple simultaneidad sino como forma de exterioridad. *Una revolución considerable*, afirma Deleuze.

Intentando resumir el *concepto*, diremos que es una

multiplicidad o un rizoma, una superficie o volumen absolutos, autoreferenciales, compuestos de un número de variaciones intensivas inseparables, recorridos por un punto en estado de sobrevuelo. Atañe a la filosofía el crearlos. Añade Deleuze que el concepto es también conocimiento pero conocimiento *de sí*, y lo que conoce es el puro *acontecimiento**, que no se confunde con el estado de cosas en el cual se manifiesta o *se encarna*.

El concepto “dice” el acontecimiento (heceidad) no la esencia ni la cosa.

Desentrañar un acontecimiento de las cosas y de los seres, he ahí la tarea de la filosofía cuando crea conceptos. Preparar el nuevo acontecimiento, proporcionando siempre uno nuevo: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, lo posible...cada concepto talla el acontecimiento a su manera(6).

Una de sus funciones es conectar las líneas de variación pero no de manera preestablecida ni realizada conforme a ningún criterio extrínseco. Sólo en tanto multiplicidad se puede evitar subordinarlo a algo previo, anterior, lo cual anularía su carácter creador.

Por qué la imagen del pensamiento no es un concepto

Porque si fuese un concepto, se correría el riesgo de elaborar un concepto de conceptos, un universal o un trascendental que representaría una forma de totalidad. La aprehensión de los diferentes rasgos que forman la Imagen del Pensamiento es de naturaleza intuitiva, no conceptual. Sin embargo, esto no significa que Deleuze busque salirse de la razón o ir más allá de ella. Lo que le interesa es renovar la imagen del pensamiento para tornarla capaz de pensar los acontecimientos, las singularidades. Tampoco busca convertirla en el *otro* de la razón o en una alteridad de la razón, sino más bien en otra forma de racionalidad. la del sentido, la del acontecimiento que proviene de otra lógica, sin dejar de ser racional. Para él no hay ni fundamento ni esencia ni sujeto trascendental sino diversos procesos de racionalización.

El plano de inmanencia es un todo ilimitado, es lo absoluto ilimitado que no tiene organización alguna, ni superficie ni volumen, pero sí tiene consistencia. Está también constituido por singularidades, multiplicidades y es ahí donde se imprimen los conceptos. El concepto se compone de elementos del plano de inmanencia. Los conceptos son superficies, volúmenes fragmentarias.

* Nota: Ver *Acontecimientos*, último capítulo.

Añadiremos que los conceptos son acontecimientos y el plano de inmanencia es su horizonte, su reserva, en tanto horizonte absoluto, independiente de todo observador y de todo estado de cosas visible donde los conceptos se efectuarían. En otras palabras, los conceptos –en todos sus entrecruzamientos– pueblan todo el plano de inmanencia; lo revelan y lo describen, lo exploran, mientras éste constituye el medio indivisible donde los conceptos se distribuyen sin romper la continuidad ni la integridad. Es de suma importancia no confundir el plano de inmanencia con los conceptos que lo ocupan. Si como dice nuestro autor, la Filosofía comienza con la creación de conceptos, el plano de inmanencia debe ser considerado *pre-filosófico*,* remite a una comprensión no-conceptual, intuitiva, es decir, la potencia de un *Todo-Uno* como un desierto movedizo que los conceptos llegan a poblar.

Es en el libro *¿Qu'est-ce que la Philosophie?* donde define la filosofía eminentemente como creación de conceptos y como instauración del plano de inmanencia. El concepto marca el principio de la filosofía pero sólo el plano la instaura necesariamente.

*Nota: Deleuze aclara: "pre-filosófico: no significa que preexiste, sino que no existe fuera de la Filosofía, aunque ésta lo suponga. Conciérne a las condiciones internas.

El plano de inmanencia no consiste en un programa ni en un diseño, medio o fin; es un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra...sobre la cual crea sus conceptos (7)

¿Qué es la nueva imagen de pensamiento?

Podría traducirse por *pensar de otra manera*, por “liberar al pensamiento del nihilismo en tanto principio trascendental de la manera de pensar de nuestra Era, de nuestra historia”, supone un sacudimiento de los principios en los que descansa el pensamiento: lo que Nietzsche llama una transmutación. En otras palabras, va en contra de la Imagen dogmática del Pensamiento: de lo Mismo y lo Semejante que busca domesticar la diferencia; lo cual para Deleuze es sinónimo de dicha *imagen*.

También afirma en el mismo texto, que el plano de inmanencia es a la vez lo que debe ser pensado y lo que no puede ser pensado. Será lo no-pensado en el pensamiento.(8) Es lo más propio, lo más íntimo del pensamiento y no obstante, el Afuera absoluto. Como dirá Blanchot: *Un Afuera más lejano que todo mundo exterior por ser un Adentro más profundo que todo mundo interior: la inmanencia. (9)*

Por otro lado, pensar la inmanencia es ya combatir el nihilismo, invertir el platonismo. Lo peculiar del platonismo y de la Filosofía tradicional es la negación de la inmanencia, con el fin de reducir toda cuestión de la *diferencia* a un mero asunto de negación.

Lo negativo supone lo idéntico y, de esta manera, participa de la imagen dogmática del pensamiento. Pero Deleuze va más allá. *La dialéctica no es un simple avatar de esta imagen sino su desenlace necesario, su expresión más consecuente y más acabada (10).*

No es que lo negativo solamente sea incapaz de provocar un movimiento en el pensamiento, es el síntoma de un pensamiento que no se mueve por estar enfrascado en su máxima preocupación: conservar, mantener.

Es preciso que lo negativo no sea una simple consecuencia sino el móvil de la fuerza misma. ¿Cómo puede ser posible que una fuerza llegue a negar primero y a encontrar en la negación del otro el principio mismo de su propia afirmación? Hacer o provocar el movimiento a base de negar, tanto en el pensamiento como en la vida, corresponde a una fuerza sumisa. Frente a esa posición aparece un punto de vista diferente al del amo, que afirma a fuerza de negar --en vez de negar afirmando.

Lo negativo aparece como el punto de vista de las fuerzas reactivas en cualquier encuentro: fuerzas de la conciencia o de la representación. Dirá Deleuze: *lo negativo es una ilusión: sólo la sombra de los problemas (11)*.

Según nuestro autor, el que Hegel le concediera a lo negativo el rol motor del pensamiento, tuvo un efecto fatal, él que buscaba introducir el movimiento en el pensamiento, permaneció en el nivel de la representación. Sin duda la negación es la mejor manera de representar el movimiento, pero justamente representarlo, no realizarlo.

Si la imagen dogmática del pensamiento se ha definido por la fijación a un fundamento: sea la Identidad, Dios o el Sujeto - que obliga al pensamiento a convertirse en una mera representación de la diferencia, para subordinarla a la semejanza, Deleuze hace lo contrario: recurre a un pensamiento de la Inmanencia y de la diferencia del que brota un pensamiento *nómada* que exige una ontología nómada.

Pensar la Inmanencia es situarse en su dimensión ontológica y ética, región del *sentido* polivalente, dispuesto en una multiplicidad *nomádica* (tema sobre el que volveremos). Obsta decir que la inmanencia supone el pluralismo y la multiplicidad.

Con Epicuro y Lucrecio comienzan los verdaderos

actos de nobleza del pluralismo en Filosofía (12).

Y podemos añadir que esta propuesta suya es también una respuesta a Descartes y a Kant, a la Ilustración en general. Al sujeto trascendental de la Modernidad le opone una filosofía del devenir, inmanente, con líneas de fuga.

Deleuze nos recuerda que no hay un solo Plano de Inmanencia en la Historia. El griego no es el mismo plano que el del Siglo XVII o el de hoy día. No es tampoco la misma imagen del pensamiento ni son los mismos conceptos los que la pueblan. Los planos –compuestos de múltiples niveles– se modifican, como las epistemes. Si se buscara una especificación, tendría que ser infinita como las variaciones, visibilidades y enunciados de cada época.

Otro aspecto del Plano de Inmanencia es que rechaza la separación entre ser y pensar pero vincula al ser (persona conceptual) con el concepto y el plano. Nietzsche lo expresa en el siguiente aforismo, *...nuestros más altos pensamientos y los más temerarios, son fragmentos característicos de la realidad (wirklichkeit). Nuestro pensamiento está hecho de la misma sustancia que todas las cosas (13).*

Es decir, hay simultáneamente entre pensamiento (sentido) y realidad (ser). Deleuze dice *La vida sería la fuerza activa del*

pensamiento, y el pensamiento la potencia afirmativa de la vida(14).

Es en la Inmanencia de la vida misma, más allá del bien y del mal, en el seno de las fuerzas vitales —sin trascendencia— que se define el valor por el cual se podrán evaluar las diferentes formas de vida y de pensamiento. El objetivo de la filosofía es la vida, en su dimensión más alta y liberada. Es justamente lo que Nietzsche quería decir con el *superhombre*.

El Plano de Inmanencia opera un corte en el caos ilimitado e informe y, para conjurarlo, apela a la creación de conceptos. Deleuze hace alusión a los primeros filósofos, los que instauraron un plano de inmanencia como un cedazo tendido al caos, a diferencia de los Sabios, ligados a la religión, que concibieron la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde el exterior por un dios o un gran déspota. Y la deducción que saca es que hay religión cada vez que hay trascendencia: verticalidad, estado imperial en el cielo o en la tierra y, hay Filosofía, cada vez que hay inmanencia *Puede estimarse que la inmanencia es la piedra de toque candente de toda filosofía, porque asume todos los peligros que ésta enfrenta, todas las condenas, persecuciones y renegos. Lo cual indica que el problema de la inmanencia no es abstracto ni sólo teórico. A primera vista, no ve uno por qué la inmanencia es tan peligrosa, pero así es. Engulle a sabios y a dioses (15).*

Intentando definir la inmanencia en sentido deleuziano, diremos que *es cuando la inmanencia deja de ser inmanente a otra cosa que sí misma, que puede hablarse de un plano de inmanencia*(16). No presenta un flujo de lo vivido inmanente a un sujeto que se individualizaría en algo que pertenece a un *yo*. No presenta más que acontecimientos o mundos posibles como conceptos.

Otro rasgo del Plano de Inmanencia es que precede a toda Forma (El Afuera). No es un *estrato**, no es una formación histórica (estratificación siempre a punto de desestratificarse) no es estática, acusa diferencias. Es la ola que engloba todo, un *todo* en sí mismo, un Afuera puro.

Al igual que la filosofía de Deleuze, el Plano de Inmanencia es también un *rizoma*. No hay formas ni reglas sólo movimiento, devenir, acontecimiento. Es importante pensar la Inmanencia liberada de los *centros de gravitación* heredados por el platonismo para llegar a un pensamiento de la *multiplicidad*, nómada, que plantea la necesidad de la *diferencia*. Al trazar líneas, se abre un campo de multiplicidades que se convierte, a su vez, en rizomas. Y se da una paradoja: que la nueva imagen: el *rizoma*, es la imagen de un pensamiento sin imagen, de un pensamiento inmanente e incesante.

**Nota: un estrato se constituye, por un lado, por reglas de formación y transformación —de la misma manera que se forman conceptos en política, historia o lingüística. Y, por el otro, por líneas de fuga, de desterritorialización, que permiten pasar a otra formación histórica o al plano de inmanencia.*

La Filosofía es devenir, no historia.

Es coexistencia de planos, no sucesión de sistemas (17).

CITAS

- 1) Deleuze & Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie*, Ed. de Minuit, p.39
- 2) Ibid p 26
- 3) Ibid p 27
- 4) Ibid p.32
- 5) Ibid. p.35
- 6) Ibid p.36
- 7) Ibid p.52
- 8) Ibid. P 56
- 9) Blanchot, M. *L'Entretien Infini*, Gallimard, p 65
- 10) Deleuze, G. *Difference et Repetition*, P.U.F p. 213
- 11) *Ibid. p. 261*
- 12) Deleuze, G. *Logique du Sens*, Gallimard, p. 308
- 13) Nietzsche, F. *Obra Selec.*, Ed. Kroner, Tomo XII, Ia Pte. p.207
- 14) Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*, P,U.F. p. 120
- 15) Deleuze, G. *Qu'est-ce que la Philosophie* ,Ed. de Minuit, p.47
- 16) Ibid P.59
- 17) Ibid. P.56

La Inmanencia: Una Vida

*La inmanencia está entre
la trascendencia y el caos*
Deleuze

Deleuze, en el artículo *L'Immanence: une vie...* empieza describiendo lo que es un campo trascendental, advirtiendo que lo trascendente no es lo trascendental. Dicho campo trascendental se distingue de la experiencia, dice, en tanto que no remite a ningún objeto ni pertenece a ningún sujeto. Se presenta como una corriente de conciencia a-subjetiva pura, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin 'yo'.

La relación del campo trascendental con la conciencia es sólo 'de derecho' (de *droit*). La conciencia no deviene en hecho salvo si un sujeto es producido al mismo tiempo que su objeto, fuera de campo y apareciendo como 'trascendentes'. No se expresa más que reflexionándose a sí misma sobre un sujeto que la remite a objetos. Es por ello que el campo trascendental no puede definirse por su conciencia -a pesar de ser coextensivo pero sustraído a toda revelación.

Pero dado que lo trascendente no es lo trascendental, a falta de conciencia, el campo trascendental se definiría como un puro plano de *inmanencia*, ya que escapa a toda trascendencia tanto del sujeto como del objeto (1).

La *inmanencia* absoluta es y está en ella misma; no en cosa alguna, a manera de una unidad superior a todo. No depende de ningún objeto ni pertenece a sujeto alguno, como acto que operara la síntesis de las cosas. Es justamente cuando la *inmanencia* no es ya *inmanencia* de otra cosa que sí misma, que se puede hablar de *plano de inmanencia*.

De la misma manera que el campo trascendental no se define por la conciencia, el *plano de inmanencia* no se define por un Sujeto ni un Objeto capaces de contenerla, sino a la inversa.

Deleuze agrega que la *inmanencia* pura es una vida, simple y sencillamente. *La inmanencia* absoluta: es potencia. *El campo trascendental deviene entonces un verdadero plano de inmanencia que reintroduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica*(2). Así, el campo trascendental se define por un *plano de inmanencia* y el *plano de inmanencia* por una vida, (enfaticando el artículo indefinido *una* como índice de lo trascendental)... la vida del individuo da lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, que despide un acontecimiento puro liberado de los accidentes de la vida interior

y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que acontece.

Es una hecceidad que ha dejado de ser individuación pero que es singularidad: vida de inmanencia pura, neutra, más allá del bien y del mal, ya que sólo el sujeto que lo encarnaba la hacía buena o mala...esencia singular, una vida... (4)

Una vida, prosigue, está por doquier; en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente: vida inmanente que comporta o lleva los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y los objetos. No hay que pensar que la vida se contiene sólo en el momento en que la vida individual enfrenta la muerte universal. Esta vida indefinida no sobreviene ni se sucede sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío donde uno puede ver el acontecimiento por venir y ya acaecido, en lo absoluto de una conciencia no trascendental, inmediata. Las singularidades o acontecimientos constitutivos de *una* vida coexisten con los accidentes de *la* vida pero no se agrupan ni se dividen de la misma forma. Se comunican de manera muy distinta a los individuos.

Explica que el indefinido no marca una indeterminación empírica sino una determinación de *inmanencia*. El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona sin ser la

determinación de lo singular. ...*La trascendencia es un producto de la inmanencia*(5).

Una vida está hecha sólo de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llaman virtual no es algo que carezca de realidad sino algo que se involucra en un proceso de actualización siguiendo la plenitud que le da su propia realidad. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un 'estado de vida'. El *plano de inmanencia* se actualiza en un Objeto y un Sujeto a los que es atribuido. Los acontecimientos o singularidades, le dan al plano toda su virtualidad, de la misma manera que el plano de inmanencia les otorga una realidad plena.

Al acontecimiento, considerado como indefinido, como no actualizado, no le falta nada. Basta ponerlo en relación con sus concomitantes: ya sea un campo trascendental, un *plano de inmanencia*, una vida o simplemente con singularidades.

C I T A S

- 1) Sartre, J. P , *La Transcendence de l'Ego*, Vrin p.74
- 2) Deleuze, G *L'Immanence...une vie*, in Philosophie,
Ed de Minuit p 4
- 3) Ibid. p. 4
- 4) Ibid p. 5
- 5) Ibid. p. 6

Conclusiones

*Una fulguración se ha producido
que llevará el nombre de Deleuze
Un nuevo pensamiento es posible... está
ahí danzante, saltarín, frente a nosotros...
Un día, quizá, el siglo será deleuziano.
Foucault*

*La obra de Foucault está en la línea de las
grandes obras que han cambiado lo que
significa pensar, para nosotros.
Deleuze*

Pensando, filosofando de otra manera ...

Como parte de las conclusiones, haremos un recuento, un recorrido, de toda la labor de refutación, desestructuración y deconstrucción del colosal edificio de la filosofía tradicional que han realizado los filósofos aquí convocados. con el fin de constatar si efectivamente su intento de *penser autrement* cristalizó o no; si ese esfuerzo por vislumbrar un campo de confluencia de una gran diversidad de perspectivas acerca del mundo y del pensar -que no reclamen entidades sustantivas ni verdades unívocas- logró introducir una nueva forma de filosofar o si simplemente añade un capítulo más a la larga historia del logocentrismo occidental.

Detengámonos primero en las aportaciones a esa *otra forma de filosofar* que ambos comparten y que consideramos deben destacarse, para después centrarnos en las singularidades de cada uno.

Para llevar a cabo la superación de la metafísica, Deleuze y Foucault tomaron como horizonte el *Dios ha muerto* de Nietzsche y el pensar sin sustancia se tornó impronta básica; lo cual se tradujo en una crítica avasalladora contra todo lo estratificado, todo lo que reifica y territorializa propiciando raíces y arborescencias.

Rehusaron el problema del fundamento, del origen y de los principios, por no tener ninguna nostalgia por retornar al momento inaugural de un pensamiento que para ellos no tiene ni auroras ni crepúsculos, solo la levedad del devenir, en perpetuo recomienzo.

Ambos se hicieron eco del cuestionamiento contemporáneo en torno a la categoría de *sujeto* –concebido en el sentido que ha prevalecido de Descartes a Husserl: como fundante y fundamento de la realidad, como conciencia unitaria y universal, con un carácter inmutable y excluyente de toda alteridad. También se adhirieron a los presagios de su descentramiento disolución o muerte. Para liberar al sujeto de la modernidad y del trascendentalismo, opusieron un ‘sujeto’ en devenir.

Avizoraron asimismo la posibilidad -una vez desaparecido el sujeto- de proyectar relaciones sin sujeto tales como las *singularidades nómadas* y las *hecceidades* deleuzianas, el encuentro aleatorio, el amor o la amistad, con el fin de no retornar a la subordinación de estructuras trascendentes, a relaciones de tipo amo-esclavo, a ninguna teleología ni a sistemas que ostenten un sentido previo.

Una de sus principales propuestas teóricas era liberar a la Filosofía de su pretensión de *universalidad* y de *absoluto*, así como la de ofrecer la explicación última de todo lo existente, con el fin de hacer reconocer el carácter cambiante, no-sustancialista de toda existencia, su carácter de *acontecimiento*: del acaecer sin fundamento ni destino. Se propusieron asimismo liberar a la Filosofía de su categoría de *Totalidad* caracterizada por el sacrificio de la *individualidad, la singularidad y la diferencia* en aras de lo *general*; y por la negación de la *alteridad* en aras de lo *Uno*.

Articularon un dispositivo filosófico bajo el signo de una ruptura con la tradición occidental, con los sistemas filosóficos *fabricantes de esencias* y su mitología antropocéntrica del dominio teórico, político, científico y técnico, realizando una transferencia del pensamiento del *ser* a la comprensión de la *diferencia, de la alteridad*.

Refutaron la racionalidad y sus excesos -como es el caso del nihilismo- por haberse situado la Razón, a sí misma, en el lugar del fundamento y como línea estratégica dominante. Con más agudeza aún atacaron la razón instrumental así como las lógicas que adopta y que devienen en lógicas de dominio. Alertaron contra el rol apologético que ha jugado la Filosofía en casos de formaciones históricas basadas en la continuidad y los universalismos en busca de la Totalidad, como el caso del Iluminismo que, al devenir una racionalidad técnica 'civilizadora' abrazó el triunfo de la abstracción en la *idea* de hombre y de estado-nación, con una estrategia de control de la cual surgiría un sujeto con vocación de dominación que, impregnado de la racionalidad abstracta, llegó a ceder a la inclinación de eliminar su propia subjetividad. Sujeto que, en aras de un concepto de humanidad, en toda su abstracción, se vio obligado a deponer una exigencia ética: el anhelo de afirmarse como subjetividad y como estructura deseante.

Por otro lado, nuestros autores pretendieron ir más allá de la forma de representación binaria atravesada por dicotomías que adopta una visión lineal, teleológica y ascendente de la Historia, superando obstáculos, a manera de la *Aufhebung* hegeliana. Una vez más, se hacen eco de la voz del autor de *Zaratustra* que, sobre este punto denunciara: *el concepto de representación envenena toda la filosofía* (1). Pero hay un argumento más: como elemento de la metafísica, la representación subordina la diferencia a la identidad, ya que la metafísica, desde Aristóteles, es incapaz de

pensar la diferencia en sí misma, la concibe sólo como diferencia conceptual. Lo que Deleuze argumenta es que es la *diferencia* la que obliga al pensamiento a pensar y se resiste a dejarse subordinar a lo idéntico.

Como parte de esta línea de pensamiento, se hacía necesario abandonar el sentido unitario y determinista del *continuum histórico* que impide discontinuidades y fracturas. La categoría de continuidad histórica había sido ya cuestionada por constituir un refugio importante para el *sujeto* de estirpe cartesiana.

Contribuciones de Foucault

Entre los aportes originales de Foucault está la *Arqueología* como método de análisis que se sitúa en el campo de la Inmanencia, sin sujeto alguno. A la Arqueología le corresponde el estudio de las formas del Saber dentro de una formación histórica, a nivel de cualquier *episteme*. Es el análisis de un archivo del material histórico que ha sido dado y dicho en relación a las reglas de formación, transformación y correlación, pertenecientes a una época y trazadas por los cortes epistemológicos.

Otro rasgo original es su análisis del Poder, con lo que renovó la imagen del pensamiento: Pensar es Poder, es decir, lo

no-estratificado, que puebla el Afuera, carente de forma: elemento informe donde se da una pura relación de fuerzas, potencia pura en devenir, "plenitud de lo posible" vinculable a la voluntad de poder de Nietzsche, que no se estratifica sino hasta que sus fuerzas entran en combinación con las formas del Saber.

El Poder corresponde al análisis de la *genealogía* en su relación con el Saber y lo que deduce finalmente: que el Poder está presente en toda latitud, en toda longitud, no sólo en las cúpulas: en la escuela, en la fábrica, en la familia, en la iglesia, en el gobierno. Se encuentra ahí donde hay relaciones jerárquicas, sin importar campo o dominio: a nivel molar (institucional; desde arriba) y molecular (interacción humana; desde abajo). Y termina con una afirmación sorprendente: a saber, que el Poder no necesariamente se manifiesta de manera represiva y violenta. Por otro lado, señala la invariable contrapartida del Poder: la resistencia.

Nos traslada a siglos anteriores para señalar algunas especificidades de cada *episteme*, como la figura del panóptico (de Bentham) entre los rasgos más impactantes de una sociedad vigilada; donde el vigilante puede verlo todo sin ser visto: un carcelero con dotes divinas. En la época contemporánea, en cambio, vivimos una sociedad controlada, donde el control se ejerce sutilmente, de manera casi imperceptible, pero no por ello menos eficaz y omniabarcadora, a través de la más alta tecnología.

La genealogía contrasta con la metafísica y no remite a ningún origen glorioso, a ningún fundamento o destino, a ningún sujeto-conciencia, ya que su procedencia es la historia; no ese centro único que habría que reconstruir, “esa primera patria a donde los metafísicos nos prometen volver”(2). No plantea ni continuidades ni totalizaciones y se opone a todo sentido supra-histórico.

Un último rasgo de su filosofía, digno de mencionarse es su decisión final de configurar una identidad en relación a la *ética* (el sí mismo) más que en torno al saber-poder. Incluso antes de manifestar su interés en el Poder, ya había expresado su inquietud por los procesos de subjetivación, que no es lo mismo que la constitución de un sujeto, siendo el objetivo principal la creación de modos de existencia.

Un último punto: Se arriesgó a ir más allá de la Antropología y el Humanismo, hacia una estética de la existencia: hacer del sí mismo, y de la vida, una obra de arte.

Aportes de Deleuze:

Por su lado, Deleuze desarrolla, específicamente, una filosofía rizomática y múltiple, una filosofía de la *diferencia* y en movimiento, revelando la existencia de un plano de Inmanencia como una nueva imagen de pensamiento. La Inmanencia, esa gran matrona nutricia, ese suelo originario y fértil, del cual parte *todo*, precede a toda trascendencia. Entre las razones por las que recurre a la Inmanencia - y sus líneas de fuga - está su interés por escapar a la metafísica y al Poder.

A diferencia de Spinoza, Leibniz, Hume y Bergson, que también recurrieron a dicho plano, Deleuze es el primero en sistematizar reglas concretas para ampliarlo. Construye una filosofía conectiva, con múltiples vinculaciones, reconociendo un nivel estratificado, susceptible de desestratificarse, dependiendo de la combinatoria de intensidades y fuerzas que se pongan en relación de devenir en un momento determinado. Deleuze, además, establece un plano de inmanencia correspondiente a la actualidad, acorde con nuestro tiempo e incluyendo ilustraciones científicas y artísticas.

Por otro lado, parte de un campo inmanente en el *lenguaje* que es el que va a determinar la posición y la función del hombre. El sujeto no va a controlar ni a determinar lo que dice ni lo que se dice. Lo que va a decir o a hacer dependerá del lugar desde

donde habla y es eso lo que va a determinar su posición dentro de una sociedad. Así, el discurso se convierte en una topología a ser habitada.

Su concepción del origen del lenguaje es de gran interés: que si bien tiene su fuente en Nietzsche, no deja de llamar la atención. Lo presenta como un acto de autoridad, que emana de los dominadores. Es “el derecho del amo en virtud del cual se nombra”(3).

Deleuze inventa, crea o resignifica una serie de conceptos que imprime gran originalidad a su obra, aunque al mismo tiempo le impone un alto grado de dificultad. Algunos de los que más destacan son: rizoma, acontecimiento, nomadismo, hecceidades, (des)territorialización, concepto.

Otro rasgo original de su filosofía lo constituye su idea de *devenires*: Devenir-otro, devenir-planta, mujer o hecceidad. Devenir-imperceptible, en los cuales intervienen velocidades y afecciones e intensidades; planos, tiempos, movimientos y reposos, para explicar el transcurrir de los diversos ‘seres’ que en su devenir no tienen tiempo de anclarse en un *ser* idéntico a sí mismo. Y que su única manera de pretender una ilusoria permanencia es recurriendo a artificios como la Ley y el Lenguaje

La dimensión ética :

Finalmente, una mínima coherencia nos impide aceptar nuevos trascendentales o pragmatismos a priori que pretendan abarcar la totalidad de la comunidad humana e inaugurar una nueva etapa cultural histórica de la *ética*. Esto representaría, una vez más, apelar a la *totalidad* que, como dijo Adorno en *Mínima Moralía es un engaño*, por su dimensión abstracta, por su imposible consumación o realización. La pretensión de universalidad de los valores atropella las particularidades y la diversidad cultural, étnica, ideológica, económica y religiosa que alberga este planeta.

Volviendo nuevamente sobre la significación de la dimensión *ética*, insistimos en que se trata de una *ética* que busca en los atributos de la subjetividad una nueva raíz del *valor*. Atributos como la finitud, la contingencia, la singularidad y lo aleatorio. Valores que tengan sentido en el devenir -inestable e incierto- y que le permitan al hombre conformar una colectividad que no se someta a ningún imperativo ajeno y externo. Es la *ética* de la que habla Foucault, a partir de la cual cada uno se constituye, libremente, en agente moral de sus actos, integrando valores estéticos propios de las 'técnicas de sí'.

Bajo esta perspectiva, resulta evidente que no podemos acoger propuestas como la de una Macroética, semejante a la

planteada por Apel y Habermas. Un ejemplo más en que, en aras de lo universal-genérico, se aniquila lo singular-concreto. Simplemente transitamos por terrenos, ópticas y lenguajes diferentes. Nos pronunciamos por la micro-escala, con vistas a ser multiplicada -en su aplicación- hasta abarcar vastas latitudes pero sin una pretensión totalizadora u omniabarcadora, sino partiendo de la concreción humana, desde abajo, para ramificarse cual rizoma deleuziano: horizontal.

Para terminar, una confesión: esta investigación contemplaba, inicialmente, un proyecto que no llegó a cumplir. El final debía incluir, como derivación o consecuencia de lo que esta tesis pretendía sustentar: a saber, un 'pensar de otra manera', una segunda parte: 'un actuar de otra manera', pasando por una forma discursiva diferente.

Esta última parte habría de referirse a la cosmovisión indígena maya: sus manifestaciones y repercusiones actuales; entre las cuales figura el hecho de romper con las teorías sustancialistas así como la de omitir toda ontología. Fue por esa razón que invité al Dr. Carlos Lenkersdorf a ser mi consultor.

La idea resultaba tentadora por la afinidad de temas analizados bajo la luz de la investigación. Una de las categorías-gozne sería la *intersubjetividad* y se incluirían las del *Poder*, el

la ausencia de una ontología lenguaje, el devenir y una ética de la resistencia.

La intención era mostrar que efectivamente existen, co-existen en la realidad actual, otras maneras de pensar y de concebir el mundo que derivan de otras 'Weltanschauung' con formas de actuar, de interrelación humana y de organización socio-política, muy alejadas de la hegemónica. La diversidad de cosmovisiones despoja a la concepción occidental del carácter universal que ha pretendido poseer, quedando la *verdad* única y absoluta altamente cuestionada.

El pluralismo por sí mismo invita e incita a *pensar y a actuar de otra manera*: con mayor tolerancia y respeto a la diferencia en los diversos campos: cultural, social y político donde la idea de jerarquía y de autoridad en general queda debilitada.

Me interesaba mostrar la cosmovisión maya como intersubjetividad y como cosmovivencia, donde la ontología está ausente y la estructura lingüística es totalmente asimétrica y aparalela, sin conexión alguna con la occidental. (Se han registrado semejanzas con las lenguas celta, vasca y la de una comunidad australiana). Dado que la manera de nombrar el mundo revela la manera de concebirlo, el lenguaje resulta un punto clave.

Como dijo Deleuze en *Mille Plateaux*: “La potencia de las minorías no se mide por su capacidad de entrar e imponerse en el sistema mayoritario, ni de invertir el criterio tautológico de la mayoría sino de hacer valer una fuerza de los conjuntos no mesurables (los imprescindibles) contra la fuerza de los nombrables y enumerables.”(4)

Hoy, la cultura maya, nos interpela en y desde nuestra propia geografía. Al hacerlo, nos obliga a repensar y cuestionar conceptos que nos habitan y estructuran y que tienen su origen en culturas allende El Bravo y el Atlántico. Hoy, esta interpelación se nos presenta como Alteridad y nos invita a asomarnos a un universo radicalmente otro. Nos insta a no hacer de la Academia un lugar de exclusión. Nos invita a reconocer alteridades, nuevas convergencias y realidades que perfilen un nuevo espacio para investigaciones futuras.

Con esta orientación, el abordaje de los textos de Deleuze y de Foucault, permite esperar encontrar material suficiente para desarrollar la inquietud y señalar la urgencia que encierra esta tesis en busca de otras formas del filosofar que se traduzcan en modos de existencia, de expresión, de acción y de resistencia diferentes, sin olvidar su capacidad de engendrar sentidos que quiebren códigos y alumbren nuevos devenires.

La lumière est l'ouverture qui fait l'espace. Les Idées sont des forces qui s'exercent dans l'espace suivant des directions de mouvement: entités, hypostases, non pas transcendences. La révolte, la rebellion est lumière, parce qu'elle est espace et parce qu'elle est Idée. Les hommes de la rebellion sont le prophète et le chevalier errant, celui qui prêche l'Idée et celui qui parcourt l'espace. Le "Mouvement": la revolte s'appelle ainsi. (5)

Las ideas son fuerzas que se ejercen en el espacio siguiendo las direcciones del movimiento: entidades, hipóstasis, no trascendencias. La revuelta, la rebelión es luz, porque es espacio y porque es Idea. Los hombres de la rebelión son el profeta y el caballero andante, el que predica la Idea y el que recorre el espacio. La revuelta se llama "Movimiento".

CITAS

- (1) Nietzsche, *Oeuvres Posthumes*, Mercure de France, 1939, p.92
- (2) Foucault, M. "Nietzsche, la Genealogía y la Historia", en *El Discurso del Poder-* Folios. Ed. Minuit p.155
- (3) Mengue, Ph. *G. Deleuze: Le Systeme du Multiple*, Kimé, p 84
- (4) Deleuze, G. *Mille Plateaux*, Ed. Minuit, p.588
- (5) Deleuze, G. *Critique et Clinique*, Ed. Minuit, p.144

Bibliografía

- Adorno, Th. y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971
- Alliez, E., *Deleuze philosophie virtuelle*, Synthelabo, France, 1996
La signature du monde, Les Editions du Cerf, Paris, 1993
- Artaud, A., *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1984
- Auzias, J-M., *Michel Foucault, Qui suis-je?* La Manufacture, Lyon, 1986
- Badiou, A., *Deleuze, La clameur de l'Être*, Hachette, Paris 1997
- Baudrillard, Jean. *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Kairós, Barcelona, 1978
Olvidar a Foucault, Pre-textos, Valencia, 1978
- Foucault, M., *Historia de la locura*, FCE, México, 1973
El orden del discurso, La Piqueta, Madrid, 1978
Microfísica del poder, La Piqueta, Madrid, 1978
El discurso del poder, Folios, Madrid, 1980
- Berger, J., *Modos de ver*, Ed. Gustavo Gily, Barcelona, 1974
- Blondel, E., Charles, D., Flécheux, A., et al, *Nouvelles lectures de Nietzsche*, Cahiers L'age d'Homme, Lausanne, 1985
- Braudel, F., *Las civilizaciones actuales*, Gredos, Madrid, 1976

- Breton, André, *Manifestes du surrealisme*, Gallimard, París, Collection Ideas, 1971
- Boulez, P., Piel, J., Macherey, P., Colombel, J., Ewald, F., Habermas, J., Honneth, A., Miklenitsch, W., *Michel Foucault: Du monde entier*, Revue Critique, París, 1986
- Cioran, E.M., *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 1970
- Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 1988
- Colli G., *Introducción a Nietzsche*, Folios Ediciones, México, 1983
- Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978
- De Beauvoir, Simone, *Para una moral de la ambigüedad*, Pléyade, Buenos Aires, 1972
- Deleuze, Gilles, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974
- Empirisme et Subjectivité*, PUF, París, 1953
- Nietzsche et la Philosophie*, PUF, París, 1962
- La Philosophie de Kant*, PUF, París, 1963
- Nietzsche*, PUF, París, 1965
- Le Bergsonisme*, PUF, París, 1966
- Spinoza y el problema de la expresión*, Ed. de Minuit, París, 1968
- Spinoza, Philosophie Pratique*, Ed. de Minuit, París, 1981
- Logique du Sens*, Ed. de Minuit, París, 1969
- Difference et répétition*, PUF, París, 1968

- Dialogues*, Ed. Flammarion, Paris, 1977
- Cinema I. L'Image-Mouvement*, Ed. de Minuit, Paris, 1983
- Cinéma II. L'Image-Temps*, Ed. de Minuit, Paris, 1985
- Foucault*, Ed. de Minuit, Paris, 1986
- Le Pl. Leibniz et le baroque*, Ed. de Minuit, Paris, 1988
- Pourparlers*, Ed. de Minuit, Paris, 1990
- Critique et Clinique*, Ed. de Minuit, Paris, 1993
- Deleuze G. y Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Ed. de Minuit, Paris, 1972
- Mille Plateaux*, Ed. de Minuit, Paris, 1980
- Qu'est-ce que la philosophie?* Ed. de Minuit, Paris, 1991
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989
- Descombes, M., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Cátedra, Madrid, 1982
- Finkielkraut, A., *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966
- L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971
- Résumé des cours*, Julliard, 1989
- Dits et écrits: 1954-1988*, (4 vols), Gallimard, 1994

- Historia de la locura*, FCE, México, 1973
- Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978
- El discurso del poder*; Folios, Madrid, 1980
- Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*
Gallimard, Paris, 1984
- Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*,
Gallimard, Paris, 1984
- Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Gallimard,
Paris, 1984
- Histoire de la folie a l'age classique*, Plon, Paris, 1964
- Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1981
- Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1973
- El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 1989
- La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid,
1990
- Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970
- ¿Qué es un autor?*, Universidad Autónoma de Tlaxcala,
1990
- El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 1966
- Foucault, M., Canguilhem, G., Chomsky, N.,
Deleuze, G., Derrida, J., Hadot, P., Serres, M.,
Veyne, P., *Foucault and his interlocutors*, The
University of Chicago Press, Chicago and London,
1997

- Gaède, E., *Nietzsche et Valéry*, Gallimard, Paris, 1962
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1970
- Heidegger, M., *Nietzsche*, (trad. P. Klossowski) Minuit, Paris, 1970
¿Qué significa pensar? Anthropos, Madrid 1986
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973
- Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 1947
Traité du Desespoir, Gallimard, Paris, 1942
- Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, Ed. Galilée, Paris, 1983
- Liotard, J.F. *Le Differend*, Ed. de Minuit, Paris, 1983
- Lypovetsky, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986
- Mallarmé S. *Poésies*, Gallimard, Paris, 1982.
- Martiarena, O., *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, ITESM-CEM / El Equilibrista, México, 1995
- Martin J-C., *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris, 1993
- Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1968
- Mengue, Ph. *G. Deleuze ou le systeme du multiple*, Kimé, Paris, 1994
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957
- Navarro F. *Existencia, Encuentro y Azar*, Univ. Michoacana, México, 1995

- Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1972
- La genealogía de la moral*, Alianza Editoria, Madrid, 1972
- Aurora*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967
- La gaya ciencia*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967
- Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1982
- Consideraciones intempestivas*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967
- El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1974
- La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1980
- El ocaso de los dioses*, Alianza Editorial, Madrid, 1976
- El origen de la tragedia*, Alianza, Madrid
- Vie et verité*, Presses Universitaires de France, 1971
- El nihilismo, escritos póstumos*, Península, Barcelona, 1998
- Obras inmortales*, Teorema, (4 tomos) Barcelona, 1985
- Oeuvres Philosophiques Complètes*, Gallimard, Paris, 1982
- Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966
- Savater, F., *Nietzsche*, Barcanove, Barcelona, 1982
- Trias, E., *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona, 1987
- Valéry, P., *Poésies*, Gallimard, Paris, 1958

Vaneigem, R., *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Anagrama, Barcelona, 1977

Vattimo, G. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1985

Las aventuras de la diferencia, Península, Barcelona, 1985

Más allá del sujeto, Paidós, Barcelona, 1989

El sujeto y la máscara, Península, Barcelona, 1989

Virilio, P., *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1988

Zourabichvili F., *Deleuze, una philosophie de l'événement*, PUF, Paris, 1994