



LA FILOSOFIA HA PERDIDO SU PUREZA

Alfonso Rodríguez C.

A los estudiantes de filosofía

1

Cuando Foucault investiga problemas de población en el siglo XIX, ¿está realizando un trabajo filosófico? Cuando Deleuze-Guattari cuestionan el psicoanálisis o cuando hacen labor de "críticos literarios", ¿lo hacen como filósofos? Cuando Lyotard estudia la lógica de los relatos judíos, cristianos, jacobinos, marxistas o nazis, o lo que él llama los *relatos prescriptivos*, ¿cumple una función de filósofo? O cuando Derrida estudia a Artaud o a Mallarmé ¿continúa siendo filósofo? Este es un punto de partida posible.

Por este camino llegaríamos a formular la pregunta clásica: ¿qué es eso de filosofía? Las dificultades de responderla, nos obligan a buscar el único camino posible, llamémoslo el camino *histórico*: ir a interrogar la *práctica* misma de los filósofos.

El primer resultado que obtenemos de esta encuesta es un síntoma apenas de la función que cumple la filosofía francesa actual: por ninguna parte encontramos un discurso puro, incontaminado, al cual podamos ponerle la etiqueta de filosofía. Lo que encontramos, por el contrario, son discursos que se atraviesan, que se contaminan unos a otros, valga

decir, *discursos contaminados*. La filosofía ha perdido su pureza primigenia. . . Es el gran síntoma que nos sirve de verdadero punto de partida.

La pregunta por el papel o la función que debe cumplir la filosofía se sigue planteando en Francia y fue la polémica contra los llamados “nuevos filósofos” la que puso al orden del día este interrogante: ¿para qué sirve la filosofía? La revista *Critique* publica 18 ensayos y testimonios alrededor de esta pregunta: de Jacques Bouveresse, Francois Chatelet, Gilles Deleuze, Gérard Granel, Jean Fracois Lyotard, Louis Marin, Clément Rosset. . .¹

Es cierto que, como dice Fracois Wahl², al leer este número de la revista *Critique* uno queda con el sentimiento de que hay dos corrientes que definen el trabajo filosófico en Francia actualmente, sin que se establezca ningún vínculo o relación entre ellos: por una parte, la filosofía analítica, herencia de Russell o Wittgenstein, estudiada e impulsada en Francia por Jacques Bouveresse y, por otra, lo que Wahl llama “el gesto heideggeriano” según el cual “sopesar la tradición filosófica no tiene sentido sino a partir de su destino”. Y, en efecto, se ve claramente cierto predominio de los herederos de Heidegger y de Russel. Sintomáticamente Jean Piel, director de la revista, anuncia dos posibles números dedicados, uno a “la filosofía analítica anglosajona” y el otro a “un debate sobre la herencia de Heidegger”.

Y en medio de artículos eruditos, ricos en referencias a obras de Wittgenstein o de Heidegger, como deslizándose furtivamente, leemos un corto texto, de escasas dos páginas, de Giles Deleuze, intitulado *Philosophie et minorité* (Filosofía y minoría) que nos habla del devenir minoritario de la filosofía, atravesada por devenires múltiples, en conexión permanente con ellos, contra el discurso de una conciencia universal mayoritaria, que es el discurso del Derecho y de la Dominación. Y la filosofía, dice, ha tenido esta pretensión mayoritaria cuando ha querido hablar a nombre de una esencia del hombre, de una razón pura, de un sujeto universal, o a nombre del derecho. Deleuze nos invita a distinguir entre la mayoría como sistema homogéneo y constante, las *minorías* como subsistemas y lo *minoritario* como devenir potencial y creativo. Para él no existe sino devenir minoritario. Para entender lo que

(1) Ver *La philosophie malgré tout* (La filosofía a pesar de todo), No. 369 de febrero de 1978.

(2) *Art press international*, julio, agosto y septiembre de 1978, *Pour une technique de l'incongruté* (Por una técnica de la incongruencia), pp. 30-31.

quiere decirnos tenemos que mirar el contexto de su pensamiento: el *Anti-Edipo*, por ejemplo, inaugura un estilo de lectura-escritura que pone en obra este proceso de transversalidad de los discursos, estilo aplicado posteriormente al discurso o al texto llamado "literario" en el trabajo sobre *Kafka*³. Estas dos obras fueron escritas en colaboración con Félix Guattari: es una forma de escritura "entre dos" que tendríamos que estudiar de cerca por cuanto ella nos aclara el papel que descubrimos asignado a la práctica filosófica.

2

"Escribir entre dos, es ya dejar de ser autor" (Deleuze).

En el capítulo anterior nos referíamos al procedimiento que Deleuze y Guattari practican como escritura "á deux". Y lo presentábamos como un síntoma de la función nueva que cumple la filosofía francesa. Es una forma de dejar de ser autor. . . Este es un tema caro también a Michel Foucault: ¿cómo escapar a la función-autor? se pregunta en un texto⁴ que prelude su *Arqueología del saber*. Y en el *Orden del discurso* denuncia al autor "como principio de agrupamiento del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia"⁵. Aunque en estos dos textos se dedique más a describir la función-autor, o sea, sus rasgos característicos. En *La arqueología del saber* encontramos lo que podemos llamar una salida a la función limitante del autor, que es el mismo análisis arqueológico: descripción de enunciados y de su inscripción en formaciones discursivas, a lo que se suma, la consideración del enunciado como acontecimiento que en su rareza, en su multiplicidad, en su dispersión, en su heterogeneidad; constituyen *formaciones discursivas*. Foucault quiere resolver los problemas de constitución de objetos y de dominios discursivos al interior de una trama histórica sin remitirlos a un sujeto constituyente, o a una identidad individual, o a un yo que de cuenta de la unidad de los enunciados o de su coherencia. Es la función que asigna a la *genealogía*: "una forma de historia que de cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de dominios de objetos, etc. . . sin tener que referirse a un sujeto, ya sea trascenden-

(3) Gilles, Deleuze-Félix Guattari. *Kafka, pour une littérature mineure*. Editions de Minuit, 1975.

(4) *Qu'est-ce qu'un auteur?* in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Julio-septiembre de 1969; conferencia de Foucault del 22 de febrero de 1969.

(5) *L'ordre du discours*. Gallimard, 1971, p. 28.

tal en relación con un campo de acontecimientos o que corra en su identidad vacía, a todo lo largo de la historia”⁶. Para Deleuze, Foucault no hacía sino hablar de enunciados en todos sus libros. Y él se refiere a los textos anteriores a *La arqueología del saber*. Por ejemplo, en *Las palabras y las cosas* Foucault nos explica, agrega Deleuze, que no se trataba de palabras ni de cosas. Tampoco de objeto y de sujeto. Ni de frases o proposiciones. Porque una frase reenvía siempre a un autor y una proposición a un sujeto. Se trataba de enunciados que reenvían a “un lugar determinado y vacío que puede ser efectivamente llenado por individuos diferentes”⁷. Los enunciados no están compuestos de frases o de proposiciones, es mas bien a la inversa, dice Deleuze, ellos son anteriores a las frases y a las proposiciones que los suponen implícitamente, ellos son formadores de palabras y de objetos⁸.

La exposición anterior solamente pretende estimular la sospecha de una convergencia entre Foucault y Deleuze en esta tarea de escapar a la función-autor. Veamos, entonces, cuál es el procedimiento adoptado por Deleuze, o sea, en qué consiste ese estilo de “escritura entre dos” que él practica con Guattari. Nos servirán como guía los *Diálogos* con Claire Parnet. Y, para no caer en simplificaciones desvirtuadoras, otros textos donde este procedimiento funciona, textos de ambos, pero también de cada uno.

El procedimiento, escribir entre dos, es el proceso de los devenires múltiples que atraviesan el discurso de ambos y de cada uno y que los lanzan en un delirio hecho de encuentros y confluencias, de robo de pensamientos, proceso de doble captura, evolución no-paralela, porque es el devenir mismo que crea algo nuevo entre los dos, que está fuera de ellos, que no coincide con ellos, que no es común a ambos, que sigue su propia dirección, que sigue su propia línea de fuga.

Es un procedimiento de pick-up que podríamos traducir como “captura de ondas”, como cuando decimos “pillar ondas”, como robo doble de pensamientos, como doble captura. Es un trabajo que se agencia entre los dos, pero que no consiste en una simple reunión ni en una yuxtaposición, sino que es una línea quebrada que huye entre los dos, que empuja por el medio, entre individuos heterogéneos, que

(6) *Verité et pouvoir*. Entrevista con M. Fontana, p. 20 in *L'Arc*, número 70 bajo el título: *La crise dans la tête*.

(7) Gilles, Deleuze. *Un nouvel archiviste* (análisis de *La arqueología del saber*). Fata Morgana, Scholies, 1972, p. 15.

(8) *Ibid.*, pp. 15 y 26.

significa proliferación, que es multiplicidad de líneas de fuga, que forma tentáculos, que hace rizoma. Pensamiento nómada hecho de devenires múltiples, con la velocidad de las líneas que se entrecruzan, que se atraviesan, que forman una cartografía. Geografía nómada, máquina de guerra, velocidad absoluta que traza líneas de fuga, agenciamientos colectivos de enunciación. . . contra la función-autor, contra todo sujeto de enunciación o de enunciado, es experimentar y no interpretar, es agenciar entre agenciamientos diversos, es escribir, es trazar líneas de fuga, es leer, es filosofar, es pensar contra toda imagen del pensamiento que impida pensar, es un devenir minoritario contra las pretensiones mayoritarias del SABER, es una micropolítica, es una revolución molecular, es una subversión de todos los poderes, a todos los niveles, contra todas las formas de represión, es una molecularización de los objetos de análisis, es, en fin, una máquina de guerra contra toda totalización, contra todo devenir mayoritario, contra toda macropolítica, contra todo imperialismo, ya sea del Edipo, del Significante, del Capital. . . Es la realización de un proyecto revolucionario: es establecer las condiciones que permitan un nuevo ejercicio del deseo, es el agenciamiento de una multiplicidad de deseos moleculares, es una micropolítica del deseo, es una nueva práctica de la filosofía, es su devenir minoritario. . .

Intentemos desbrozar ahora todo lo que hemos expresado en forma de enunciados que en su complementaridad dicen bien lo que el procedimiento estudiado aporta. Por una parte, estudiemos las nociones principales que podrían “explicarnos” lo que estos enunciados dicen. Aunque veremos que no es posible estudiarlos aisladamente sino como parte de enunciados que se complementan, que se entrecruzan. . . Por eso nuestro cambio de estilo: para evitar caer en una “interpretación” o en una “explicación conceptual” que desvirtuaría el proyecto de Deleuze.

Los devenires son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos, de robo de pensamientos. Todas estas nociones definen el proceso de producción (escritura-lectura).

Todo devenir es imperceptible, molecular, es decir, minoritario. Operan en silencio, dice Deleuze. Hay muchos devenires que Deleuze-Guattari estudian y que podrían ilustrar nuestra “explicación”: el devenir-mujer, el devenir-animal, el devenir-revolucionario, el devenir-filósofo. Los devenires tienen que ver con la geografía, porque son orientaciones, direcciones, entradas y salidas. Y no tienen que ver con la historia, o

sea, con el pasado y el futuro. . . de las mujeres, de la revolución o de la filosofía. Por ejemplo, el devenir-revolucionario no es lo mismo que el futuro de la revolución y no pasa forzosamente por los militantes. Es un proceso imperceptible. . . El devenir-filósofo no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, por el contrario, pasa por aquellos que esta historia no ha podido clasificar, que se escapan de ella por todas partes.

Los devenires tienen que ver con enunciados y con discursos, son su proceso de producción y, como tal, son agenciamientos de enunciación, son el proceso mismo de escritura y de lectura, son productores de enunciados y de discursos. El trabajo de escritura, su proceso de producción, agenciamiento de enunciación, está hecho de encuentros. Deleuze dice: un encuentro es quizá la misma cosa que un devenir o que una boda. Boda entre dos reinos, evolución no paralela, devenires múltiples. Todo devenir está poblado de encuentros. Devenires múltiples poblados de encuentros múltiples. Y encontramos gentes, pero también movimientos, ideas, acontecimientos, otros devenires. Deleuze nos habla de su encuentro con Guattari, escribir entre dos, cada uno era un desierto poblado de devenires múltiples (Guattari “no era filósofo de formación, pero él poseía un devenir-filósofo y muchos otros devenires”). Encontrar es capturar, es robar. Robo de pensamientos, proceso de doble captura, bodas contra naturaleza, evolución no paralela. Todo esto “es lo que yo he tenido con Félix. Yo he robado a Félix, y espero que él haya hecho lo mismo conmigo”. Robo doble de pensamientos, doble captura. Devenir es encontrar, es robar, es capturar. Es escribir entre dos, es una boda entre dos reinos, entre individuos heterogéneos, desiertos poblados de devenires múltiples. “Cuando se trabaja se está forzosamente en una soledad absoluta. Sólo que es una soledad extremadamente poblada. No poblada de sueños, de fantasmas, ni de proyectos, sino de encuentros”. Cada uno es un desierto poblado de devenires, de encuentros: de ideas, de acontecimientos, de enunciados que tienen nombres propios a pesar de que no designan ni un sujeto, ni una persona. Designan efectos, una cosa que pasa o se pasa entre los dos, como un zigzag. Escribir entre dos, individuos heterogéneos, bodas entre dos reinos, encuentro de devenires, todo esto es dejar de ser autor. Los nombres propios no designan sino efectos, algo que se agencia entre dos o más, que no exige la validación de un sujeto trascendental, que es agenciamiento de enunciación. “Siempre el mismo Félix, pero de quien el nombre propio designaba alguna cosa que se pasaba (devenires) y no un sujeto (o un autor). Félix era un hombre de grupo, de bandas o de tribus, y sin embargo, es un hombre solo, desierto poblado de todos estos grupos, de todos sus amigos, de todos sus devenires”. Así comien-

za Rhizome: "Escribimos el Anti-Edipo entre dos. Como cada uno de nosotros era varios, eso hacía mucha gente"⁹. Boda entre dos reinos, bodas contra naturaleza. Las bodas son siempre contra naturaleza, dice Deleuze. Entre individuos heterogéneos. Como dice Rémy-Chauvin, cita Deleuze: una "evolución a-paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro"¹⁰. Encuentro de devenires diversos. Es el encuentro de dos reinos, un corto-circuito, una captura de código, en la cual cada uno se deterritorializa. En la cual cada uno es un flujo que se conjuga con otros flujos. Y es solamente, dice Deleuze, cuando un flujo es deterritorializado que llega a conjugarse con otros que lo deterritorializan a su turno e inversamente. Boda entre dos territorios, proceso de deterritorialización. Escribir entre dos. Escribir no tiene otra función: es deterritorialización entre dos, es conjugación de flujos, es trazar líneas de fuga. Las líneas de fuga no tienen territorio, aclara Deleuze. La línea de fuga es creadora de devenires. Devenir es trazar líneas de fuga. Devenir es escribir. Bodas contra naturaleza, entre dos reinos, entre la orquídea y la avispa. Un devenir orquídea de la avispa, un devenir-avispa de la orquídea.

Una doble captura. La avispa deviene parte del aparato de reproducción de la orquídea, y la orquídea deviene órgano sexual para la avispa. Devenir-animal de un hombre. No quiere decir volverse un perro o un gato. Es la conjugación de un hombre y de un animal, en la cual ninguno se parece al otro, ninguno imita al otro, pero cada uno deterritorializa al otro. Devenir-filósofo de Guattari. Su encuentro con Deleuze. Cada uno deterritorializa al otro. Proceso de doble captura. Boda entre dos reinos. Sistema de relevos y de mutaciones por el medio, es empujar más lejos la línea de fuga. Es pujar por el medio. La línea de fuga es una deterritorialización. Trazar líneas de fuga es deterritorializar. Escribir es trazar líneas de fuga.

Robar es lo contrario de plagiar, de imitar o de hacer como. . . dice Deleuze. Robo doble de pensamientos. Todo robo es un doble robo, una doble captura. Yo te robo pero a condición de que tú me robes a mí. No existe un robo unilateral. Eso es plagio, eso es pillaje. Eso es repetición fácil, improductiva. Escribir es robar pensamientos. El robo como la traición es siempre doble. Escribir es trazar líneas de fuga. Siempre hay traición en una línea de fuga, dice Deleuze. La traición es

(9) Guilles Deleuze-Félix Guattari. *Rhizome, Introduction*. Ed. de Minuit, 1976.

(10) Rémy Chauvin. *Entretiens sur la sexualité* (Entrevistas sobre la sexualidad), plon, p. 205, citado en *Rhizome*, p. 30.

lo contrario de la trampa. La traición exige inteligencia, la trampa simple habilidad manual. Escribir es traicionar. El robo creador del traidor, contra el plagio del tramposo, concluye Deleuze.

Hay distintas formas de repetición: unas como el plagio, son improductivas, revelan falta de imaginación. Y otras, como la repetición que confiesa Foucault de textos, de párrafos enteros de Marx o Nietzsche..., la utilización que él hace de otros discursos. Es una forma productiva, se trata de incorporar a su propio discurso, el que él agencia, construido a base de problemas inventados por él¹¹, de incorporar, decimos, a un contexto problemático, el suyo, discursos o partes de esos discursos que reafirman, corroboran, completan su propio discurso. Es el robo creador del traidor, contra el plagio del tramposo. El único homenaje que podemos rendir a un pensamiento como el de Nietzsche, es precisamente, el de utilizarlo, deformarlo, hacerlo rechinar, hacerlo gritar, aclara Foucault¹². Robo de pensamientos. Traición productiva. Traicionar es trazar líneas de fuga. Escritura entre dos. Deleuze escribe, firma Guattari. Guattari escribe, firma Deleuze. Deleuze y Guattari escriben, firma Claire Parnet. Escribir entre dos es ya dejar de ser autor. El nombre propio es apenas el efecto de un agenciamiento colectivo de enunciación.

¿Cómo devenir imperceptible? Es el problema-guía de la literatura anglo-norteamericana: de Lawrence, de Henri Miller, de Fitzgerald, de Jack Kerouac... Deleuze nos habla de la superioridad de esta literatura. Pensamiento nómada que traza líneas de fuga. Devenir imperceptible. La literatura anglo-norteamericana, dice Deleuze, no cesa de presentar personajes que crean su línea de fuga, que crean por línea de fuga. Pensamiento hecho de rupturas. "Una verdadera ruptura es una cosa sobre la cual no se puede regresar, que es irremisible porque ella hace que el pasado deje de existir"¹³, dice Fitzgerald, cita Deleuze. Escribir para Fitzgerald es trazar líneas de ruptura. Es su manera de devenir imperceptible. Es trazar líneas de fuga. Devenir imperceptible es trazar líneas de fuga. El devenir es geográfico. Huir es trazar una línea, toda una cartografía. Geografía nomádica.

(11) Deleuze dice: "El arte de construir un problema, es muy importante: se inventa un problema, antes de encontrar una solución", *Dialogues*, p. 7.

(12) In *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, entrevista con Jean-Jacques Brochier sobre *Surveiller et punir*, publicada en *Magazine littéraire*, número 101 de junio de 1975 dedicado a Foucault, p. 33.

(13) *La felure* (La hendija). Gallimard, p. 354. Citada en *Dialogues*, p. 49.

Hay temas comunes en la literatura anglo-norteamericana: partir, evadirse, huir. Todo en ella, dice Deleuze, es salida, es devenir, es pasaje, es relación con un afuera. Cita Deleuze: "Partir, partir, evadirse... atravesar el horizonte, penetrar en otra vida..." dice Lawrence. Y Kerouac, escritura nomádica, Deleuze la describe: la literatura norteamericana opera a partir de líneas geográficas, la huida hacia el Oeste, el sentido de las fronteras como algo que hay que franquear, como algo a sobrepasar. Kerouac dice: "Yo estaba encerrado en mi sueño, en esa idea estúpida de sedentario según la cual sería maravilloso seguir una línea roja a través de América en lugar de ensayar toda suerte de caminos y de rutas"¹⁴.

Hacia el Oeste, no una línea recta, sino la línea quebrada que pasa por múltiples caminos, que recorre otras rutas. Línea segmentada como la llama Fitzgerald. Hablemos un poco de Jack Kerouac: se lo consideraba como jefe de fila de la "beat generation" quienes amaban los viajes en auto-stop a través del continente americano, el vagabundeo, la vida salvaje. Los ángeles de la desolación los llama Kerouac, que vagaban de una ciudad a otra. El vivió antes de escribir y mientras escribía, la historia que nos cuenta de la cual él es el personaje principal¹⁵. Escritura nomádica. Michel Mohrt en el prefacio de "Sur la route" nos dice: "Si como se ha dicho, los escritores norteamericanos pueden clasificarse en dos categorías: los piel rojas y los cara-pálidas, él (Kerouac) es evidentemente una piel roja"¹⁶. Huida hacia el Oeste. Nos relata la vida de los *beatniks* a quienes no les interesaba la historia, rechazaban el pasado y el futuro, se rebelaban contra toda autoridad organizada, solo amaban la geografía de las rutas de América, cartografía multiforme de líneas segmentarizadas, ensayar toda suerte de caminos y de rutas. Los títulos de sus principales novelas traducidas al francés: *En la ruta*, *Los vagabundos celestes*, *Los ángeles vagabundos*.

Huir no es exactamente viajar, ni siquiera moverse. Las huidas pueden hacerse sin moverse de su lugar, en viaje inmóvil, dice Deleuze. El cita a Toynbee: los nómadas, en el sentido geográfico, no son emigrantes ni grandes viajeros, por el contrario, son los que no se mueven, que se adhieren a la estepa, que siguen líneas de fuga, inmóviles. Devenir imperceptible. Geografía nomádica. Toda una cartografía

(14) In *Sur la route*. Folio-Gallimard, 1960, p. 29.

(15) Hay que leer a este respecto su biografía escrita por Ann Charters, a la manera de una de las novelas de Kerouac, *Kerouac, le vagabond*, Gallimard, 1975.

(16) *Sur la route*, op. cit., p. 9.

hecha de líneas de fuga, casi sin moverse. Sus mapas son mapas de intensidades. Pensamiento nómada, hecho de intensidades. Cantidades intensivas, dice Deleuze. Lo que importa son las velocidades, no las distancias. Flujos intensivos. Hay que leer a Nietzsche a este respecto. Y a Klossowski, y a Lyotard, y a Deleuze, lectores de Nietzsche¹⁷.

Trazar líneas de fuga, flujos de intensidades, es devenir imperceptible. Es ser traidor a su propio reino, a su clase, a su sexo, a su mayoría, dice Deleuze. Escribir es traicionar. Ser traidor es difícil, porque es crear. El robo creador del traidor. Es perder su identidad, es devenir imperceptible, es perder su rostro. Es desaparecer, es volverse un desconocido. Hay muchas gentes que sueñan con ser traidores, dice Deleuze. Pero no quieren perder su rostro. Prefieren el prestigio fácil del tramposo. Ser traidor es difícil, es crear. Perder el rostro. Franquear o atravesar el muro, limarlo pacientemente. Escribir no tiene otro fin, concluye Deleuze. Escribir es franquear, es limar el muro. Muro en el cual se inscriben todas las determinaciones objetivas que nos fijan, que nos identifican. El muro de las significaciones dominantes, aclara Deleuze. Escribir es devenir imperceptible. Escritura entre dos. Agenciamiento colectivo de enunciación. Escribir es trazar líneas de fuga. Flujos de intensidades. Pensamiento nómada.

Escribir es pujar por el medio. El medio es el camino de la velocidad absoluta. Es la velocidad de los nómadas, aunque se desplacen lentamente. Los nómadas están siempre en el medio. La estepa y la hierba crecen siempre por el medio. Los nómadas no tienen ni pasado ni futuro.

(17) Ver Jean-Francois Lyotard, *Notes sur le retour et le kapital in Nietzsche aujourd'hui?*. Coloquio de Cerisy-La-Sallé, julio de 1972, primer tomo: *Intensités*, colección 10/18, 1973, pp. 144-145. Lyotard cita el aforismo 208 de *Humano, demasiado humano* "en el cual el autor deviene ceniza y el libro es lo que transmite la energía a su máximo de intensidad". Lyotard responde aquí a la pregunta de Deleuze: ¿en qué consistiría una lectura intensiva de Nietzsche?

Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix-Barral, Barcelona, 1972. Sobre la intensidad en Nietzsche, p. 95 y s.s. Gilles Deleuze, *Pensée nomade*, in Coloquio de Cerisy, tomo primero. El analiza el aforismo en Nietzsche 1) como una "relación con lo exterior". Cita a Maurice Blanchot, in *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, quien ha puesto su acento sobre este carácter del aforismo y 2) como relación con lo intensivo. Deleuze cita a Klossowski y a Lyotard quienes, según él, han dicho todo sobre este punto, pp. 167-169.

Sobre Nietzsche es necesario tener en cuenta la edición crítica, textos y variantes establecidos por Colli y Montinari y que está saliendo simultáneamente en alemán, italiano y francés. Para la edición francesa, consultar *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, que está saliendo a partir de 1968. Esta edición crítica, con los textos y fragmentos inéditos, obliga a una nueva lectura de Nietzsche.

ro, no tienen historia. Solamente tienen devenires, geografía nómada que traza líneas de fuga por el medio. Máquina nómada de guerra. Velocidad absoluta. Es lo que hace Nietzsche con los aforismos: que el pensamiento sea lanzado como una piedra por una máquina de guerra, dice Deleuze. Nietzsche: pensamiento nómada. Escritura fragmentaria que traza líneas de fuga con la velocidad absoluta de las máquinas de guerra. Siempre por el medio, como la estepa, la hierba o los nómadas. Máquina de guerra contra toda imagen del pensamiento que impida pensar. La imagen del árbol¹⁸. El poder siempre es arborescente. Pensar en las cosas, entre las cosas, trazar líneas de fuga, siempre por el medio. Esto es Hacer rizoma¹⁹. Escribir entre dos es hacer rizoma. Contra la imagen arborescente del pensar. La escritura debe producir velocidad. La hierba es velocidad. Siempre por el medio. Escritura intensiva. Velocidad intensiva. Revolución molecular, devenir minoritario. Todo devenir es minoritario dice Deleuze. Devenir minoritario de la filosofía. Contra la imagen mayoritaria del pensar. Filosofar es hacer rizoma. Filosofar es trazar líneas de fuga con la velocidad absoluta de las máquinas de guerra. Filosofía nómada. Contra la imagen arborescente del Pensamiento que impide pensar. Revolución molecular de la filosofía, su devenir minoritario: Deleuze, Foucault, Guattari, Lyotard...

Una nueva práctica de la filosofía. Su proyecto: establecer las condiciones que permitan un nuevo ejercicio del deseo. Deleuze-Guattari-Foucault: una micropolítica del deseo. El procedimiento: molecularización de los objetos de análisis, micropoderes, agenciamiento de devenires moleculares, minoritarios. Contra todos los micropoderes, contra todos los imperialismos. Crítica de Deleuze-Guattari al Psicoanálisis: imperialismo del Edipo y del Significante²⁰. A las semiologías de

(18) Sobre la imagen del árbol consultar *Rhizome*, p. 46 y s.s. "Es curioso como el árbol ha dominado la realidad occidental y todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, la anatomía, pero también la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía. . . : el fundamento-raíz, *Grund, roots y fundations*", p. 53.

(19) Para Deleuze-Guattari, Rizomática=nomadología, p. 66. Deleuze-Guattari resumen los caracteres del rizoma, p. 60 y ss. Se oponen al libro-raíz, a la lógica binaria, pp. 12-13.

(20) Esta crítica podemos sintetizarla en los siguientes puntos: rompe todas las producciones de deseo e impide toda formación de enunciados. Sobre el primero, Deleuze aclara: para el psicoanálisis la verdadera expresión de deseo sería el Edipo, la castración o la muerte. Y el inconsciente es algo dado. Para ellos, en cambio, el inconsciente es algo a producir, es un espacio social y político que se debe conquistar. El deseo, en esta perspectiva, es el sistema de signos a-significantes con los cuales se producen flujos del inconsciente en un campo social. Sobre el segundo: el psicoanálisis ha sido inventado para impedir a las gentes hablar y para retirarles todas las condiciones de enunciación verdadera. Ver *Dialogues*, capítulo III, *Psychanalyse morte analyse*.

la significación, Guattari opone una semiótica a-significante²¹. Contra la

Las relaciones de Deleuze-Guattari con Jacques Lacan deben ser objeto de investigación. Porque, si bien, en el Anti-Edipo ellos se apoyan en Lacan y en su crítica a la edipianización del psicoanálisis freudiano (ver *L'Anti-Oedipe*, p. 62, Ed., de Minuit, 1972), en otros textos lo hacen objeto de críticas que deben estudiarse cuidadosamente. Citemos algunos fragmentos. Deleuze dice: "Y cuando se pasa de la interpretación a la significancia, de la investigación del significado al gran descubrimiento del significante, no parece que la situación cambie mucho" (*Dialogues*, p. 95). Hoy "la significancia ha reemplazado la interpretación, el significante ha reemplazado el significado, el silencio del analista ha reemplazado sus comentarios, la castración se ha revelado más segura que el Edipo, las funciones estructurales han reemplazado las imágenes genéticas, el nombre del Padre ha reemplazado mi papá. No vemos grandes cambios prácticos" (p. 99). Las referencias a Lacan son evidentes.

Y Guattari: "Más tarde yo creo que se distinguirá el lacanismo del freudismo. El freudismo era defensivo, respecto a la medicina, la psiquiatría, la universidad. El lacanismo, al contrario, es ofensivo. Es un dogma de combate. A este respecto, sería necesario ver hasta qué punto ha influenciado al althusserianismo y qué suerte de consistencia ha dado al estructuralismo en su conjunto, debido, en particular, a su concepción del significante. El estructuralismo no habría existido sin duda como lo hemos conocido, sin el lacanismo. El poder, la autoridad, a veces sectaria, del estructuralismo, no habría sido posible sin la puesta en circulación, por los caminos, de una concepción matemático-lingüística del inconsciente que tiende a cortar esencialmente el deseo de la realidad. Considerar que el deseo no puede ser fundado -simbólicamente- sino sobre su propia impotencia, sobre su propia castración, implica todo un transfondo político y micropolítico". Respecto a la posición de ambos en el Anti-Edipo. Guattari aclara: "Nosotros procedimos por etapas y por retoques (. . .). Pero la puesta en causa de Freud, en el Anti-Edipo, permaneció muy ligada a la que nosotros hemos hecho del lacanismo". De modo que no es muy seguro que Lacan deba salvarse. Ver Guattari, *Antipsychiatrie et anti-psychanalyse*, entrevista con Jean-Jacques Brochier, in *La révolution moléculaire*, pp. 139-147. Encres-éditions recherches, 1977.

- (21) El sistema de signos pierde su referencia al significante. Las semióticas asignificantes están en conexión con una política de experimentación que se construye con flujos intensivos de deseo, que se liga a una micropolítica del deseo. De lo que se trata es de que una revolución micropolítica permita una neutralización de las significaciones dominantes. Es un proceso de deterritorialización de los flujos de deseo. A esto le llaman *agenciamientos maquínicos*: proceso de producción de deseo, su liberación de todas las fuerzas que lo reprimen, que le impiden una libre expresión. Habría que mostrar como no se puede validar en Deleuze-Guattari una forma "nueva" de hedonismo. Guattari muestra las relaciones del poder con el deseo: como toda multiplicidad de intensidades, de flujos deseantes pasan siempre por el proceso de codificación del poder. Por eso, dice Guattari, que la formación de significaciones, lo que hay "que comprender" es el asunto del poder. Entonces, semióticas liberadas del yugo del significante, es decir, del muro de las significaciones dominantes, como dice Deleuze, es la condición para una nueva política del deseo. Así, vemos la relación entre los agenciamientos colectivos de enunciación y los agenciamientos maquínicos de deseo, que liberan el deseo de todas las represiones del poder establecido y su código de significaciones dominantes. Guattari desarrolla lo que aquí no podemos sino esbozar en un trabajo intitulado: *Pour une micropolitique du désir*, in *La révolution moléculaire*, pp. 241-277.

experimentación²². Contra el imperialismo del Sujeto, Foucault-Deleuze hablan de multiplicidad enunciativa, de agenciamientos colectivos de enunciación, de acontecimientos discursivos. Contra los juegos de la representación, los acontecimientos. Contra los juegos de la individuación o de la subjetivación, la multiplicidad y la heterogeneidad enunciativas.

Escribir entre dos es ya dejar de ser autor. Agenciamientos colectivos de enunciación. Nueva práctica de la filosofía: proceso de deterritorialización. . .

3

En este capítulo intentaremos retomar, con los elementos aportados en los capítulos anteriores, el tema de este trabajo: la filosofía ha perdido su pureza. . . Lo mismo podríamos decir de todos los saberes, de todos los discursos. No existe un saber puro, incontaminado. Lo que se da efectivamente es un proceso complejo de transversalidad de los discursos. Tan complejos que ya no nos es posible reconocer territorios como la propiedad exclusiva de un discurso clasificado como saber autónomo. De allí la dificultad que encuentran nuestros clasificadores para etiquetar los distintos discursos. Que la filosofía ha perdido su pureza, la que el discurso de la metafísica occidental ha querido salvaguardar, quiere decir que no existe un sujeto ni un objeto que le sean propios. Lo que vemos por todas partes son discursos deterritorializados. ¡Qué dificultad para poner etiquetas! Por todas partes encontramos síntomas: por ejemplo, un número reciente de la revista *Art press international*, citado más arriba²³, dedicado a la filosofía, publica

(22) La experimentación es el problema clave de la literatura anglo-norteamericana y del empirismo inglés (de Hume, sobre todo) "La literatura inglesa y la norteamericana son un proceso de experimentación. Ellos han matado la interpretación" (*Dialogues*, p. 60). Y sobre Hume: "Experimente: cada vez un agenciamiento de ideas, de relaciones y de circunstancias: cada vez una verdadera novela, en la cual el propietario, el ladrón, el hombre con la jabalina, el hombre a mano limpia, el trabajador, el pintor, toman el lugar de los conceptos" (pp. 68-73). "Los empiristas no son teóricos, son experimentadores: ellos no interpretan jamás, ellos no tienen principios" (p. 69). "Experimentación intensiva, en lugar de interpretación regresiva" (sobre este punto leer el artículo de Deleuze-Guattari: 28 de noviembre de 1947, *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* -texto sobre Antonin Artaud- in la revista *Minuit*, número 10, septiembre de 1974). Para Deleuze-Guattari, Kafka es uno de los grandes experimentadores. Sobre los caracteres nuevos del agenciamiento maquínico novelístico como proceso de descodificación de la representación y la lectura que posibilita de Kafka, leer *Kafka. Pour une littérature mineure*, pp. 79 y ss. "no una interpretación ni una representación social de Kafka, sino una experimentación, un protocolo social-político. La cuestión deviene: ¿cómo funciona el agenciamiento, puesto que él funciona realmente en lo real?" (p. 98).

(23) Ver nota 2.

textos inéditos de los que ella no duda en llamar filósofos. Y entre ellos encontramos textos de Julia Kristeva, de Michel de Certeau, de Félix Guattari, de Jean-Joseph Coux, de Edgar Morin, a quienes los clasificadores profesionales consideran como semiólogos, historiadores, psicoanalistas o sociólogos. El problema comienza a complicarse cuando ellos se ponen a explorar otros territorios e incorporan estos resultados a su propio discurso. ¿Cómo clasificar el discurso que resulta? Por ejemplo, Julia Kristeva explora los terrenos reconocidos como pertenecientes a la lingüística, al psicoanálisis lacaniano, a la estética y la dialéctica hegeliana, a la fenomenología husserliana, a la historia de la filosofía, a la etnología. . . ¿Qué etiqueta podríamos ponerle a su discurso? O el caso de los que nadie ha dejado de llamar filósofos, aún en los momentos de mayor duda: Deleuze y Foucault cuando se han puesto a excavar en esos textos llamados "literarios": en Artaud, Bataille, Blanchot, Klossowski, Mallarmé. . . ¿cómo clasificar el discurso que producen? Cuando Foucault realiza su trabajo de arqueólogo en la historia de los saberes, en los discursos micropolíticos, a disgusto de muchos y para la alegría de otros: es un filósofo que se nos está volviendo historiador. Pero, a pesar de la dificultad, de la casi imposibilidad práctica para realizarlo, algunos continúan en la labor tesonera de poner etiquetas. ¿Cómo clasificar un pensamiento como el de Nietzsche? Para llamarlo "filósofo" tuvieron que incluirlo en la historia de la metafísica occidental. ¿Cómo clasificar todos los pensamientos nómadas? Y hagamos una pequeña lista: Artaud, Blanchot, Deleuze, Foucault, Guattari, Hume, Kafka, Klossowski, Lyotard, Nietzsche, Spinoza. . . ¿Cómo clasificar textos como el *Anti-Edipo*? Es decir, un texto en el cual vemos actuando ese proceso complejo de transversalidad de los discursos. Ejemplo clarísimo del procedimiento "escribir entre dos", proceso de deterritorialización de discursos²⁴.

Ya no existe un objeto y un sujeto de la filosofía. Francois Chatelet lo veía claramente cuando al periodista que le pregunta ¿cuál es el libro reciente de filosofía más importante?, él responde: *Chroniques des Indiens Guayaki* de Pierre Clastres, es decir, un texto que nuestros clasificadores considerarían como de etnología o de antropología y no precisamente filosófica. Chatelet mismo dice bien claramente: "el 'objeto' de la filosofía: el Ser, Dios, el Sujeto se han volatizado como como temas de saber, el "sujeto" de la filosofía, que mantenía relaciones

(24) Deleuze explica así este procedimiento: "Nosotros nos servimos de términos deterritorializados, es decir, arrancados a su dominio, para re-territorializar otra noción, el "rostro", el "visageité", como función social" (*Dialogues*, p. 25).

de connivencia con la Razón una, ha desaparecido". ¿De qué habla entonces la filosofía hoy?, pregunta Chatelet. Su respuesta tiene apenas el carácter de una hipótesis de trabajo. El dice: "el filósofo habla hoy de lo que los filósofos han siempre hablado. Pues es preciso no equivocarse: el Ser, Dios, el Sujeto son a menudo, para los grandes filósofos clásicos, metáforas o maneras de decir. Metáforas o maneras de decir para analizar lo que, a sus ojos, en su tiempo, les parecía lo más importante para asegurar la libertad. Ciertamente, podemos juzgar que ellos se equivocaron entonces sobre lo que era lo más importante y sobre la manera como ellos concebían la libertad. . . Pero lo esencial ha sido y continúa siendo, la resistencia". La resistencia a los discursos prolijos y demasiado transparentes de la política y de las ciencias y a las normas materiales que ellas proclaman, dice Chatelet. Y agrega: "Lo que ella (la filosofía) extraía anteriormente del solo rigor del discurso que pretendía la transparencia (pues ya no es posible exhibir la evidencia de la razón y su necesidad), ella lo presta a los trabajos de los historiadores: el filósofo se hace archivista (no solamente Michel Foucault sino también, por ejemplo, la revista *Révoltes Logiques*)²⁵, al arte, a la experiencia literaria, a la historia de las ideas, a la múltiple riqueza de la existencia social. . ."²⁶.

Es decir, el filósofo se vuelve *un ladrón de pensamientos*, pero a la manera como Deleuze lo entiende. El proyecto de la filosofía hoy es el de traicionar, más que de resistir (la noción de *resistencia* nos parece no suficientemente afirmativa). Es de traicionar todas las formas de poder establecidas. A partir de una *analítica del poder*, como la practicán Deleuze-Foucault-Guattari. . . Y sabemos que traicionar es crear, es producir toda una serie de afectos, de agenciamientos. . . Es una práctica.

Nuestra hipótesis es la de una convergencia, mejor, de una resonancia, entre el trabajo genealógico de Foucault y la práctica deterritorializadora de Deleuze. Ya hemos mostrado algunos puntos de convergencia o de resonancia. Podríamos mostrar otros, lo cual nos permitiría señalar o definir mejor el proyecto de la filosofía hoy en Francia. Proyecto a todas luces revolucionario. Lo cual explica tal vez el silencio casi total (a excepción de Foucault a quien parece que se lo citaba mucho), sería mejor decir cierta reserva admirativa ante el trabajo de la filosofía

(25) Revista dirigida por Jacques Rancière.

(26) Francois Chatelet. *Résistance* in *Art press international*, número citado, p. 8.

francesa, en el 16º Congreso Mundial de Filosofía en Dusseldorf, República Federal de Alemania, entre el 27 de agosto y el 2 de septiembre de 1978²⁷.

Veamos un poco más de cerca el proyecto de Foucault. Dejémosnos orientar por él mismo en dos entrevistas que aparecen publicadas, una en la revista *L'Arc* bajo el título *Verité et pouvoir*²⁸ y otra en la revista *Ornicar*(?), *Bulletin périodique du Champ freudien*, bajo el título *Le jeu de Michel Foucault*²⁹.

Ya sabemos que es difícil no repetir a Foucault: un discurso que nos seduce, que sobredetermina el nivel más superficial de nuestras intuiciones, que seduce, decimos, nuestra memoria con la magia de la transparencia, de la claridad y, a veces, con la aparente evidencia de los datos históricos. Por eso, muchas veces, sucumbimos ante la facilidad de leer sus entrevistas, las respuestas claras con las cuales él define su proyecto, con las cuales explica el proceso de producción de sus textos. Y nos ahorramos así el trabajo enriquecedor de leerlo, de recorrer su proceso de producción, de utilizarlo en nuestra propia investigación, de incorporarlo a nuestro propio discurso, de apropiarnos de forma productiva de su dispositivo teórico y metodológico. Ese que él aclara, mejor que los comentaristas más sagaces. Pero, corramos el riesgo, y en aras de la claridad, dejemos hablar al mismo Foucault.

En primer lugar, sobre su proyecto, latente o no suficientemente explícito en sus primeros textos, manifiesto en los últimos: Foucault nos dice que él cree que escribió la *Historia de la locura* en el horizonte de dos problemas: poder y saber. Es decir, lo que le interesaba era estudiar, en el caso de la psiquiatría, y después, de la medicina, en el *Nacimiento de la clínica*, la relación compleja entre los efectos de poder y de saber. Esa relación que él plantea más explícitamente en *Vigilar y castigar*: "Hay que admitir que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber no implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder"³⁰. Aquí se trata, aclara Foucault, no de saber

(27) Ver las crónicas del enviado especial de *Le Monde*, Michel Kajman.

(28) Ver nota 15.

(29) *Ornicar*?, número 10, pp. 62-93.

(30) Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI, 1975, p. 34.

cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre los distintos saberes, si no, qué efectos de poder circulan entre los enunciados. Se trata, en fin, de estudiar cuál es su régimen interno de poder. Esto nos permite aclarar dos puntos:

1. Algo que ya decíamos más arriba, y es que a Foucault le interesan, sobre todo, los *enunciados*. Y estos enunciados como *acontecimientos* que en su dispersión y en su heterogeneidad constituyen los distintos discursos. Esto lo comprendió bien Deleuze cuando nos dice que en *Las palabras y las cosas* y en sus textos anteriores, Foucault no hablaba sino de enunciados, y Foucault le da la razón³¹. El problema que yo me planteo, agrega, no es el de los códigos, sino el de los acontecimientos: la ley de existencia de los enunciados, lo que los ha hecho posibles; las condiciones de su emergencia singular; su correlación con otros acontecimientos anteriores y simultáneos, discursivos o no³². Por eso, su problema no es un problema lingüístico, no es un problema de códigos, es el problema estratégico de los efectos de poder que circulan entre los enunciados y el de las condiciones históricas de posibilidad, no formales como en el caso de Kant, de los enunciados. El las llama las condiciones de funcionamiento de prácticas discursivas específicas³³. Es esto lo que Foucault llama un análisis histórico de discursos: se trata, pues, de estudiar los discursos no en sus transformaciones formales, sino en las modalidades de su existencia³⁴. Por eso dice que hay que captar en los enunciados no el momento de su estructura formal y de sus leyes de construcción, sino el de su existencia y de las reglas de su aparición³⁵. Por eso es muy importante entender los enunciados como multiplicidad heterogénea y dispersa de acontecimientos, es decir, entenderlos como acontecimientos históricos.

Es la forma como Foucault responde a quienes lo acusan de estructuralismo. El, dice Deleuze, plantea directamente el problema al nivel de la historia, de las multiplicidades históricas (acontecimientos enunciativos) y no de las estructuras. Por eso lo que llama *enunciado* y *formación discursiva* no son estructuras, son acontecimientos heterogéneos, que niegan la unidad homogénea de la estructura³⁶.

(31) *Le jeu de Michel Foucault*, entrevista de Ornicar?, p. 65.

(32) Foucault, Michel. *Réponse á une question*. Revista *Esprit*, número 5, mayo de 1968, pp. 858-859.

(33) Foucault, Michel. *Qu'est-ce qu'un auteur?*, p. 76.

(34) *Ibid.*, p. 94.

(35) In *La arqueología del saber*. 2a. ed., México, Siglo XXI, 1972, p. 48.

(36) In *Un nouvel archiviste*, pp. 30 y 31.

Foucault reconoce que lo que no estaba explícito en *Las palabras y las cosas* y en sus textos anteriores, era el problema del “régimen discursivo”, es decir, el problema político de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Entonces, en estos textos el problema del poder estaba presente, aunque Foucault no lo hubiera, como él dice, aislado suficientemente³⁷. Esto vuelve artificial la diferencia que se ha establecido entre la *arqueología* y la *genealogía* y, por tanto, una supuesta ruptura entre los textos llamados arqueológicos (hasta *Las palabras y las cosas*) y los textos en los cuales él realiza su proyecto genealógico (a partir del *Orden del discurso* que le sirve de introducción). El problema del poder y su relación con el saber es lo que siempre ha preocupado a Foucault y si no lo hizo explícito en sus primeros textos fue por el desinterés que demostraron aquellos a quienes lo planteó, porque consideraban que era, dice Foucault con ironía, un problema políticamente sin importancia y epistemológicamente sin nobleza. El analiza las razones políticas de este desinterés y el cambio que posibilitó mayo del 68 en Francia, cuando todas las cosas que le interesaban cobraron, al fin, su significación política³⁸.

Hay dos nociones que explican bien la diferencia de acento que se encuentra en estos textos: *episteme* y *dispositivo*. Foucault nos explica esta diferencia en un análisis retrospectivo³⁹. Por dispositivo él entiende “un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, disposiciones arquitecturales, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales o filantrópicas”. El dispositivo “es la red que se puede establecer entre estos elementos heterogéneos”. Además, “es de naturaleza esencialmente estratégica, lo que supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, de una intervención racional y concertada de estas relaciones de fuerza, sea para desarrollarlas en tal dirección, sea para bloquearlas, estabilizarlas, utilizarlas, etc. ”. Los dispositivos son estrategias de relaciones entre fuerzas (juegos de poder) que soportan tipos de saber o son soportados por ellos. Y respecto a la diferencia con la *episteme* Foucault dice: la *episteme* es un dispositivo exclusivamente discursivo, a diferencia del *dispositivo* que es discursivo y no discursivo, sus elementos son más heterogéneos. Es decir, en la *episteme* se trataba de enunciados heterogéneos también porque tenían agentes diversos:

(37) In *Verité et pouvoir*. p. 8

(38) *Ibid.*, pp. 16 y 17.

(39) In *Le jeu de Michel Foucault, Omnicar ?*

filósofos, sabios, autores oscuros, etc. Pero, el dispositivo es más heterogéneo por cuanto incluye lo extra-discursivo, lo social no discursivo, las instituciones, como aclara Foucault.

2. Intentemos ahora, ubicar un poco más el proyecto foucaultiano. El lo sintetiza en *Vigilar y castigar*: se trata del análisis del "cuerpo político" como conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que nos sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber⁴⁰ y la "historia de esta 'microfísica' del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del 'alma moderna' "⁴¹.

Por eso dice Foucault en otra parte que si él fuera pretencioso daría como título general a su proyecto el de "genealogía de la moral" a la manera de Nietzsche, quien ha ubicado, aclara Foucault, como blanco u objetivo esencial del discurso filosófico, las relaciones de poder⁴². Y este es el proyecto foucaultiano: la historia (genealogía) de las relaciones del poder con los campos del saber que constituyen

(40) *ibid.*, p. 35.

(41) Aquí Foucault aclara que no se trata del alma medieval o teológico-metafísica y de todos los conceptos que se han construido con base en ella: psique, subjetividad, personalidad o conciencia, ni del alma como *substantia* (Descartes), sino del alma real e incorpórea que es el elemento en el cual se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber. Es decir, el alma como efecto e instrumento de una *anatomía política*. Y entonces, se trata de analizar el efecto del poder sobre los cuerpos y sobre el alma en cuanto "prisión del cuerpo". Es decir de una *anatomía* que tiene la forma de una "tecnología política del cuerpo" (ver pp. 36 y 37).

Aquí es necesario aclarar, como lo hace Francois, a cuyos análisis remitimos al lector, que si bien la genealogía es una "anatomía política" que se ejerce sobre el "cuerpo político", el poder se ejerce también mediante esta forma. Por ejemplo, los suplicios hay que entenderlos como una forma de anatomía o tecnología política que se ejerce sobre los cuerpos de los condenados. Y entonces se trata de la relación de un cuerpo (el cuerpo político) con otros cuerpos (los cuerpos humanos). O sea, que según Foucault, un cuerpo no puede actuar sino sobre otro cuerpo. Por eso, anota Ewald, Foucault utiliza aquí categorías estoicas. Ver sobre los estoicos y su concepción del cuerpo, sobre los acontecimientos incorpóreos, etc., el análisis definitivo de Deleuze in *Dialogues*, pp. 77-81.

La genealogía foucaultiana es una "anatomía política" que analiza otras "anatomías políticas", o sea, las tecnologías mediante las cuales los distintos poderes castigan, cercan o dominan los cuerpos que les ofrecen resistencia. (Francois Ewald, *Anatomie et corps politiques*, pp. 1236-1238 in *Critique*, número 343 de diciembre de 1975.

(42) In *Magazine littéraire*, número 101, p. 33.

al mismo tiempo. A esto llama Foucault una “analítica del poder”, como anatomía, microfísica o tecnología que se ejerce sobre los *micropoderes*. Es la forma como él opera lo que Guattari llama (al definir su proyecto común con Deleuze) una “molecularización de los objetos de análisis”⁴³.

Aclaremos nuestra hipótesis: para Deleuze-Foucault-Guattari la filosofía, como práctica, no tiene un “objeto” (como el Sujeto o el Ser de la metafísica occidental), sino que se ejerce sobre un campo complejo en el cual se articulan saberes-poderes-deseos, los cuales forman una verdadera cartografía de líneas que se atraviesan y que en su transversalidad crean nuevos territorios y deterritorializan otros. Así, la analítica del poder que puede tomar la forma de una *micropolítica del deseo* es la nueva práctica de la filosofía, verdadera “máquina de guerra” contra todas las formas del poder, es decir, contra todos los micropoderes (la fábrica, la escuela, el hospital, la familia . . . y los discursos que estos poderes agencian, llámeselos metafísicos, psiquiatría, ideologías políticas, pedagogía. . .). O sea, que la filosofía ejerce su práctica analítica (genealógica) sobre los distintos *dispositivos de poder*. Esa red en la cual veíamos que se relacionaban elementos heterogéneos, discursivos y no discursivos. En su *Historia de la sexualidad* Foucault quiere analizar, por ejemplo, el “dispositivo de sexualidad”. La forma como él quiere hacerlo, su método, la determinación de un dominio, etc., todo lo que explica en el capítulo IV de *La volonté de savoir* nos permite precisar aún más su proyecto.

En primer lugar, veamos como se trata de nuevo de analizar la relación saber-poder. Pero se precisa aquí como la relación entre *verdad* y *poder*. Foucault dice que la verdad no se encuentra fuera del poder. Y esto porque cada sociedad tiene lo que él llama “régimen propio de verdad”, es decir, “su política general de la verdad”. Esta consiste en: 1) los tipos de discurso que ella recoge y hace funcionar como verdaderos; 2) los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, la manera como se sanciona a unos y otros; 3) las técnicas y los procedimientos que son utilizados para la obtención de la verdad; 4) el estatuto de aquellos que están encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.

Pero, por *verdad* no hay que entender, aclara Foucault, el conjunto

(43) In *La révolution moléculaire*, p. 52.

de las cosas verdaderas que hay por descubrir o que se pretende hacer aceptar, sino, el conjunto de las reglas según las cuales se separa lo verdadero de lo falso y se une a lo verdadero efectos específicos de poder. Por eso no se trata de un combate en favor de la verdad, sino alrededor del estatuo de la verdad y del papel económico-político que ella juega. El combate en favor de la verdad caracteriza al Poder⁴⁴. De lo que se trata, entonces, es de analizar el *régimen de verdad* o la *política de verdad* que los poderes agencian en una determinada sociedad. En el *Orden del discurso* Foucault analizaba la *voluntad de saber o de verdad* como uno de los mecanismos de exclusión, de control y de selección en la producción de discursos⁴⁵. Así, su proyecto consiste en analizar la política de verdad, la voluntad de saber que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia. O sea, la voluntad de verdad como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable e institucional)⁴⁶.

Por "verdad" hay que entender el conjunto de procedimientos para la producción, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de enunciados. Por eso es mejor hablar de un "régimen de verdad", porque nos permite analizar la relación de la verdad con los sistemas de poder que la producen y la sostienen y los efectos de poder que ella misma hace circular.

De aquí que la función del intelectual o del filósofo hoy sea la de contribuir a establecer las condiciones que hagan posible un nuevo régimen de verdad⁴⁷. Y ya sabemos que cuando Foucault habla de *condiciones de posibilidad* se refiere a las *condiciones históricas*. O sea, que opone las condiciones de posibilidad al problema de la *significación*, dominante en la historia tradicional de las ideas⁴⁸. La función del filósofo no es, entonces, la de criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia o de posibilitar que las prácticas científicas estén acompañadas de una ideología justa (golpe mortal que da Foucault a los intentos de epistemologización de su proyecto).

(44) In *Verité et pouvoir*, p. 26.

(45) p.p. 15 y 21

(46) *Ibid.*, p. 16.

(47) A este propósito dice Foucault que "el problema no es cambiar la 'conciencia' de la gente o lo que ellos tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad" (in *Verité et pouvoir*, p. 26). Por eso el problema no es un problema 'teórico'. Para aclararlo hay que leer las páginas de *Volonté de savoir* sobre revolución y resistencia, Gallimard, 1976, pp. 126 y 127. Y las páginas de *Dialogues* de Deleuze sobre el tipo de revolución que está en proceso de desarrollo (pp. 175 y 176).

(48) *L'ordre du discours*, pp. 55 y 56.

Habría que mostrar cómo esta función no se puede separar de aquella que Guattari asigna al filósofo: poner en funcionamiento nuevas máquinas teóricas y prácticas capaces de establecer las condiciones de un nuevo ejercicio del deseo⁴⁹. Tendríamos que mostrar esa relación estrecha que tanto Deleuze-Guattari como Foucault establecen entre *poder* y *deseo*⁵⁰.

De aquí que la filosofía deba actuar como una práctica, lo cual exige el agenciamiento de una relación nueva entre teoría y práctica. Sobre este punto Deleuze y Foucault han señalado varias pautas en el diálogo que mantuvieron en 1972 sobre “Los intelectuales y el poder”⁵¹. Foucault dice: “la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, ella es una práctica” y Deleuze: “estamos viviendo de una manera nueva las relaciones teoría-práctica”. No se trata de concebir la práctica como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, ni tampoco como inspiración de la teoría o como creadora de una forma de teoría futura. Siempre se ha concebido su relación bajo la forma de un proceso de totalización. La teoría y la práctica como dos polos de una relación que no destruye la polarización, porque ambas permanecen como totalidades. Las relaciones, dice Deleuze, entre teoría y práctica son parciales y fragmentarias. La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro y la teoría un relevo de una práctica a otra. Así, el intelectual deja de ser un sujeto o una conciencia representante o representativa. No hay más representación, no hay sino acción: acción de teoría y acción de práctica en sus relaciones de relevo. Esto lo aclara Foucault cuando, como lo hemos expuesto más arriba, define como papel del intelectual la lucha contra las formas de poder de las cuales él es un objeto y un instrumento: en el orden del “saber”, de la “conciencia”, de la “verdad” y del “discurso”. Lucha contra el poder, lucha regional y local, revolución molecular la llama Guattari, contra el poder, allí donde él actúa a veces invisible y siempre insidioso. Una teoría es el sistema regional de esta lucha. Por eso Deleuze concluye: la teoría no se totaliza, se multiplica. Es el poder que por naturaleza opera totalizaciones y Foucault ha mostrado bien, reconoce Deleuze, que la teoría por naturaleza está contra el poder.

(49) *Micropolitiques du fascisme* in *Révolution moleculaire*. p. 45.

(50) Habría que hacer una lectura del *Anti-Edipo*, de *Voluntad de saber* y de *La revolución molecular* sobre este punto.

(51) *Les intellectuels et le pouvoir*, entretien Michel Foucault-Gilles Deleuze, in *L'Arc*, número 49 dedicado a Deleuze, pp. 3-11.

Una nueva relación teoría-práctica: la filosofía como práctica. No más pues, el militantismo como práctica que valida la teoría o la teoría como explicación de ese militantismo. Leamos a Bernard-Henri Lévy a este propósito: para él Foucault es “uno de los raros filósofos militantes de su tiempo, y él solo quizá ha producido la teoría de su militantismo. Uno de los raros que ha descendido efectivamente a la arena (. . .) y al mismo tiempo el único que ha encontrado en su sistema, en su “caja de herramientas” teóricas, cómo legitimar la forma de su compromiso”⁵². No más divisiones entre teoría y práctica. Pero, sí una nueva práctica de la filosofía.

Solamente nos falta exponer un poco cuál es la concepción del poder que visualiza el proyecto foucaultiano. Léamos *La volonté de savoir* sobre este punto⁵³.

En primer lugar, Foucault nos dice como no hay que entenderlo: no se trata del *Poder*, con mayúscula, como el conjunto de las instituciones y de los aparatos que garantizan la sujeción de los individuos en un Estado dado. De lo que se trata es de orientarse hacia una concepción del poder que sustituya el privilegio de la ley por el punto de vista de lo objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza, en el cual se producen efectos globales, pero jamás totalmente estables, de dominación. Es decir, sustituir el modelo del derecho por el modelo estratégico. Esto es, entonces, lo que Foucault llama una “análisis del poder”: el análisis de los mecanismos de poder a partir de una estrategia inmanente a las relaciones de fuerza. Por ejemplo, respecto a los discursos sobre el sexo se trataría de analizar cuáles son las relaciones de poder, las más inmediatas, las más locales, que están puestas en obra. A alguien puede extrañar por qué Foucault parece privilegiar el análisis de discursos. Y lo hace en efecto por una razón metodológica: porque es en el *discurso* donde poder y saber se articulan. Esto es algo importante a destacar, porque no se trata, como hemos dicho, de un análisis lingüístico del discurso, se trata del análisis de los *dispositivos de poder*. Y de esto ya hemos hablado un poco.

Foucault dice claramente que su proyecto consiste en avanzar, no hacia una “teoría” del poder, sino hacia una “análisis”, es decir, hacia la definición de un dominio específico en el cual se encontrarían articu-

(52) In *Le système Foucault*, Magazine littéraire, número 101 de junio de 1975, pp. 7-10.

(53) p.p. 107-136.

ladas las relaciones de poder con la determinación de los instrumentos que permitan analizarlas. Por eso no se trata de constituir una teoría o una filosofía del poder al estilo de Rousseau, por ejemplo⁵⁴. Y por eso su proyecto no es el de una *filosofía política* que suponga o vaya cogida de la mano con una nueva práctica de la política, como pretende B-H Lévy. *La analítica del poder* no tiene nada que ver con una filosofía política, así sea de nuevo cuño. Dudamos mucho que esta noción pueda liberarse del poder mayoritario o totalizante de la metafísica occidental. El proyecto de Foucault vuelve innecesariamente redundantes términos como los de *Filosofía política* o *Filosofía práctica*. Foucault nos demuestra cómo la *filosofía* es una práctica y una *práctica política*. Es la gran revolución molecular en la cual la filosofía participa. Es su devenir minoritario, dice Deleuze.

Tenemos que seguir pensando esa resonancia, esa convergencia del proyecto Deleuze-Foucault. Debe ser el propósito de nuevos trabajos. Hay un texto, ejemplo de una lectura, de una utilización productiva, de un robo doble de pensamientos y la demostración clara de esa convergencia que aquí presentamos a título de hipótesis de trabajo: es un artículo de Deleuze que analiza *Vigilar y castigar* intitulado *Ecrivan non: un nouveau cartographe*⁵⁵.

Que valga nuestro texto como un avance. . . y que los puntos suspensivos aumenten a impulsos de nuevas intuiciones. . .

(54) *Le jeu de Michel Foucault*, p. 67.

(55) In *Critique*, número 343 de diciembre de 1975, pp. 1207-1227.