

# MICHEL FOUCAULT, FILÓSOFO DE LO PEQUEÑO

---

*Belén Quejigo Sánchez-Guijaldo*

**Resumen:** Este texto nace de la lectura de un fragmento de *Vigilar y castigar* donde Foucault justifica su obra a partir de lo microfísico, es decir, desde un análisis *gris y meticuloso* que modifica los hábitos cotidianos disfrazados de naturaleza pero que están incrustados en cada uno de nosotros. Este saber menor o “saber de la gente” será el lugar desde donde Foucault puede localizar un espacio fuera de esas redes y que culminará en la concepción de “la vida como obra de arte”.

**Palabras clave:** arte, infamia, invisible, poder, rumor.

**Abstract:** This text comes from reading a piece of *Discipline and Punish* that I have been called “the praise of the small” where Foucault justified his work from the microphysics, that is, a *painstaking grey* analysis of the socio-political area and the ordinary habits embedded in the nature of life: “the wisdom of the people”. From there, Foucault locates a space outside those networks that already belongs to another man but remains available to future generations study. This latest proposal is “life as a work of art”.

**Keywords:** art, infamy, invisible, power, rumor.

En una de las escenas de ‘La Chinoise’ de Jean-Luc Godard, un grupo de estudiantes neomarxistas de la Universidad de Nanterre apuntan con un arco a un conjunto de libros agrupados en la pared dentro de una diana, e inclinados ligeramente sobre la cámara, lanzan dardos a *Las palabras y las cosas* por considerarlo símbolo de la negación de la continuidad histórica y, por tanto, de la urgente posibilidad de una nueva revolución. Los disparos sobre Foucault en nombre de Mao Tse Tung durante aquel verano de 1967 ponían de manifiesto una obra que atravesaba *todo* y a *todos* porque, como Foucault sabía, «todos tenían la impresión de que hablaba de ellos en *mis* libros». <sup>(1)</sup> Estas situaciones en las que parecía que «había que tutearse con Marx», <sup>(2)</sup> recién muerto Magritte, que había sido el único en atreverse a *mandar de vacaciones a Hegel*, <sup>(3)</sup> y a punto de ser asesinado al Che Guevara, componían el ambiente revolucionario de la época a partir de dos cosas distintas:

el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los

(1) FOUCAULT 1972: 1.

(2) Esta expresión se refiere a un cuadro muy famoso de Magritte «Las vacaciones de Hegel». Además, la referencia es clara ya que Michel Foucault publicó en ese 1967 un libro dedicado a la pintura de Magritte titulado *Ceci n'est pas une pipe*.

(3) DELEUZE 1977: 267.

hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable.<sup>(4)</sup>

Sin embargo, contrariamente a lo que se pensaba, los jóvenes que acudían a la Universidad de París en 1967 eran, sin duda, la primera generación en la historia del capitalismo que había vivido una etapa de expansión absoluta y pleno empleo.

¿Por qué unos jóvenes bien alimentados con un razonable poder adquisitivo se rebelan contra una sociedad que, lejos de padecer una crisis económica, atraviesa un periodo de crecimiento sostenido y de bienestar? ¿De qué se quejan si ya lo tienen todo? ¿No son la pobreza y la miseria la causa de las revoluciones?<sup>(5)</sup>

Por su parte, los personajes basados en los estudiantes de la Clarté que lanzaban dardos contra Foucault, Leibniz o Heidegger entre otros, estaban dominados por lo que Freud llamaba narcisismo de la diferencia menor, ya que nada aviva las diferencias menores tanto como los sentimientos de resentimiento y discrepancia, señalando las correspondencias entre agresión, violencia, odio y narcisismo, que constituyen la identidad humana a partir de una relación definida por un mecanismo doble de agresividad-defensa porque, según Freud, la expresión de las diferencias se hace agresiva precisamente para disimular que son menores. Cuanto menos esenciales resultan las diferencias entre dos grupos, más se empeñan ambos en presentarlas como un hecho absoluto.

Sin embargo, mirando detenidamente el *cuadro-descripción* de la escena, tenemos razones para pensar que simplemente eso no basta, porque la agresión que mantiene la unidad del grupo no se dirige únicamente hacia *afuera*, sino también hacia *adentro*, con objeto de eliminar todo aquello que separe del grupo al individuo. Las frases aprendidas casi de memoria del *Libro Rojo*, los ejercicios matutinos, en definitiva, los rumores que invadían las calles con panfletos, las películas, los libros, los planos fijos y repetitivos, así como la repetición de la palabra «alienación», dan cuenta del ambiente recién descubierto en la Francia de los sesenta que despertaba del *sueño dogmático* al mismo tiempo que los *Manuscritos económico-filosóficos* y *La ideología alemana* de Marx, resurgían en el ambiente filosófico de la época.

De modo que, siguiendo con el ejemplo de Freud, podemos decir que existe un coste psíquico que se paga contra la propia individualidad para pertenecer a un grupo determinado y que contribuye a tranquilizar los propios instintos violentos a costa de su propio *yo* para poder acomodarse al colectivo. El *narcisismo de la diferencia menor* consiste en refugiarse en un ideal colectivo y compartido para que, cuando los individuos se perciban amenazados por condiciones exteriores relativas al sistema económico, político y social, eviten el esfuerzo de pensar por sí mismos y continúen anclados al tutor o al grupo, evadiendo siempre dar el salto hacia la voluntad de pensar y conservando cierto infantilismo que proporciona una falsa autenticidad e impide el cuidado de sí, fomentando el abandono violento de la individualidad

---

(4) PARDO 1999: 13.

(5) KANT 1783: 1.

y de lo pequeño, aumentando el deseo de descubrir la identidad en una búsqueda colectiva donde el pensamiento individual termina disipándose para adecuarse a un sujeto de sujetos: la *masa*, que junto la partícula latina «-ismo» conforma sistemas tendencias, doctrinas y sectas, en las que sólo se oye un murmullo de átomos indiferenciados que buscan su propio beneficio a costa de cualquier cosa; la masa de la que, por otra parte, el gran *cuervo* se beneficia, pues nada resulta más peligroso para todos los *ismos* que la libertad individual donde el uso público de la razón clame libremente las conexiones y relaciones. Este *masismo* propone cambiar las estructuras y que todos se levanten contra un sistema que nos ahoga y nos explota. Pero no es una voz sin nombre, es un socialismo con cara y ojos que se refleja en los cuadros del Palacio de Invierno en San Petersburgo y del Palacio Imperial de Pekín.

Quizá por una revolución sea posible producir la caída del despotismo personal o de alguna opresión interesada y ambiciosa; pero jamás se logrará por este camino la verdadera reforma del modo de pensar, sino que surgirán nuevos prejuicios que, como los antiguos, servirán de andaderas para la mayor parte de la masa, privada de pensamiento.<sup>(6)</sup>

Estos supuestos regimenes libertarios tan de moda a finales de los sesenta, también tenían dispuestos a cada individuo en su lugar y evitaban a toda costa las disposiciones y pluralidades confusas para poder saber en cada momento dónde se encuentra cada cual con el fin de prevenir el peligro de conspiraciones sociales.

De modo que para individualizar al detalle hay que recorrer, paradójicamente, el camino inverso, hay que *desubjetivar* y arrancar de toda subjetividad al individuo para instalarlo dentro de una forma neutra. De hecho, Foucault afirma:

de no ser por Mayo del 68, nunca habría llegado a hacer las cosas que hoy me ocupan; investigaciones como las que he hecho sobre la cárcel, la sexualidad, etc., hubiera sido inimaginables. El clima de Mayo del 68 fue decisivo para mí en estos aspectos.<sup>(7)</sup>

Por su parte, la célula de estudiantes *Aden Arabie* de Godard había pasado la advertencia kantiana y se había convertido en una especie de *policía del pensamiento* que anunciaba a bombo y platillo su propuesta de cambio social con prejuicios hartamente conocidos que calculadamente abandonarían cuando terminara el verano y comenzara el nuevo curso académico en la Universidad de París, después de que de Gaulle hubiera anunciado el final del recreo. Sobre esta cuestión Foucault siempre decía que resultaba barato, e incluso divertido, ser comunista y difundir los terrores rojos en París cuando no se corría prácticamente ningún riesgo que no fuera el de recibir una etiqueta de «rojo» o de «ateo hasta la saciedad».<sup>(8)</sup> Muy diferente era ser maoísta en Túnez, donde sorprendió la revolución a Foucault, un país en el cual uno podía ir a la cárcel varios años por defender esas ideas. Pero ese desacato no era más que la evidencia de llevar estigmatizada la norma tras un largo y arduo aprendizaje asumiendo con Foucault

---

(6) FOUCAULT 1982: 29.

(7) FOUCAULT 1977: 14.

(8) DELEUZE 1977: 14.

esa relación *extraña* al no ser capaces de autodiagnosticarse como cuerpos dóciles productos de la sociedad disciplinaria y con la impotencia de ser siempre los mismos.

Es posible que los personajes de ‘La Chinoise’ mantuvieran con el filósofo francés esa relación *narcisista, diferenciante y menor* que antes describíamos, ya que *San Foucault* había tomado el relevo de Sartre durante la entonces llamada *Revolución cultural* como representante de «el intelectual universal» y «las formas universales de pensamiento», es decir, como agente de un pensamiento que hablaba *de todo y de todos* por la cotidianidad de sus estudios y discursos (la sexualidad, la escuela, el hospital...). En cierta medida, Foucault destapaba la cámara de los horrores por su estilo, cada vez más refinado y describía minuciosamente a los propios individuos, sus gestos y cada uno de sus hábitos que eran hábilmente estudiados y domesticados por el poder que les conformaba. Sin embargo, los estudiantes avanzaban en sus críticas sin detenerse a observar que el fondo de la unión de la lucha en común, durante aquel verano del 1967, había llegado casi al olvido, como tanto ansiaban Sartre, Beauvoir o Baudrillard algunos años después. Para los estudiantes, la obra de Foucault constituía *el último bastión de la burguesía*, como si él mismo fuese uno de los comensales discretos y encantados del film de Buñuel que simplemente con su puesta en la escena de la filosofía francesa, señalara el absurdo de la sociedad actual sin ninguna otra posible implicación ni argumentación *gris y meticulosa*, «como si únicamente estuviese señalando un cambio en el concepto de hombre»,<sup>(9)</sup> como si no hubiera señalado que en todas las sociedades existe un saber implícito, inconsciente e impreciso que no ha llegado a plasmarse pero que permanece en la atmósfera, en el aire que se respira como condición para que, como involuntario y natural, apareciera dentro de las prácticas y las instituciones. Este saber bajo que puede devenir en entusiasmo y autonomía desde la óptica de otra rejilla, que parece que no supieron adivinar los personajes de ‘La Chinoise’ nada más que como traición a sus propios ideales, al mismo Lenin y su concepto de «revolución permanente», ideales que, por otra parte, se encargaban de *estigmatizar* con sus particulares aparatos de producción y generación de identidades sociales –ese hombre nuevo–, muy lejos de Francia, los guardias rojos de Mao en Pekín,

que jugaban a esta especie de regla de juego que no es la del marxismo, sino la de la comunistología, es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera de cómo se debe utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado marxista.<sup>(10)</sup>

Haciendo decir a Foucault lo que no dice; aunque él mismo sostiene:

los comunistas entienden perfectamente lo que yo hago, pero no entienden lo que digo (...) y ya que no pueden decir: lo que hace Foucault es inaceptable, dicen: lo que dice Foucault es falso. Pero para poder decirlo, se ven obligados a mentir y a hacerme decir lo que no digo.<sup>(11)</sup>

(9) FOUCAULT 1980: 116.

(10) FOUCAULT 1994b: 563.

(11) REVEL 2008: 87.

Según Judith Revel, es a partir de 1968 cuando comienza en Foucault una verdadera crítica al papel del intelectual y con ella una refuncionalización de la relación que mantiene con el saber y con la sociedad.

Mientras que Sartre suponía una universalidad de los valores, Foucault representa una dimensión local del intelectual siempre anclado a cierto tiempo y cierto lugar, depositario de cierto saber y sometido a determinaciones que en parte son exteriores a él, mientras que Sartre afirmaba la necesidad de la toma de conciencia –es decir, de objetivación– de los oprimidos gracias a la medición del intelectual, Foucault propone una reconstrucción de la noción misma de conciencia, una crítica de la objetividad que es para el un procedimiento de control de subjetividades (...) mientras que Sartre otorgaba el privilegio a la escritura y al escritor en la misión de liberar conciencias y denunciar el poder y hacer valer la libertad, Foucault cree que no existe diferencia alguna entre un escritor y un militante cualquiera.<sup>(12)</sup>

Foucault se percató de hasta qué punto todo el conjunto era demasiado frágil y al mismo tiempo demasiado sólido, ya que el poder contra el que los estudiantes de Godard exclamaban, no sólo se manifestaba en la cabeza visible del ministro soviético de Cultura durante una visita oficial a Francia sino que, por el contrario, carecía de sujeto fijo y, sin embargo, fluía entre las estructuras de las instituciones que componen el conjunto social donde todo el tiempo parecía estar lleno de sentido y donde todos los espacios parecía estar siempre llenos de cosas, permanentes pero dispersas –cabría decir *líquidas*–, en un tipo de sociedad que estábamos a punto de dejar de ser, pero con la que había aún que «gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas».<sup>(13)</sup> ¿Pero existe realmente ese poder centralizado en el Estado como forma absoluta y como garante eterno de la seguridad, la justicia y la política como arte de lo posible?

¿Y si en el fondo el ‘Estado’ no fuese más que una superestructura pomposa y ostensible, una coartada altisonante y grandilocuente para las pequeñas luchas y ambiciones mezquinas nacidas del azar y la contingencia? ¿Y si en el fondo nunca hubiese habido pacto social, sino relaciones estratégicas de guerra, correlaciones de fuerzas que han construido esa pantalla representativa –el Derecho público– para ocultar pudorosamente su indigna naturaleza? ¿Y si tras grandes palabras como ‘poder ejecutivo’, ‘poder legislativo’, ‘poder judicial’ u ‘opinión pública’ no hubiese más que esas escaramuzas en donde la vida desnuda afronta desnudamente el destino trágico de su juego mortal? ¿Y si Mayo del 68 hubiese sido un extraño estado de ‘suspensión’ de los poderes del Estado –simbólicamente señalada por la ausencia de su Jefe –y del marco de la representación jurídico-pública que nos hubiese permitido ver, por unos días y con perplejidad, esa maquinaria microfísica funcionando en carne viva y paralizando, interrumpiendo la cotidianeidad con su inesperada insurrección, un soplo de verdad que rasga la cortina hipócrita de la representación política?<sup>(14)</sup>

A este tipo de sociedad Foucault la llamaba «sociedad disciplinaria», la sociedad que establece dispositivos y forma individuos dóciles desde la escuela, la fábrica o el hospital. En la actualidad la mayoría de edad no supone un abandono radical del yugo magistral sino que más

---

(12) DELEUZE 1977: 278.

(13) PARDO 2000: 35.

(14) COMITÉ INVISIBLE 2007: 54.

bien «emanciparse es un eufemismo de haber encontrado jefe».<sup>(15)</sup> Esta sociedad estudiada por Foucault es «el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder, y del agonismo entre las relaciones de poder e intransitividad de la libertad»,<sup>(16)</sup> donde el poder no se encuentra en un núcleo fijo de fácil localización sino que fluye por todas partes y deviene microfísico. De modo que los estudiantes de Godard, se equivocaban de tiempo, pues en las formaciones sociales capitalistas, el poder resulta ilocalizable y no se encuentra sólo en la parte visible del estado, sino que más bien se deslocaliza y capilariza, un tipo de poder muy distinto a los años de la Comuna de París, donde tal vez bastaba con el incendio del Ayuntamiento para acabar de una vez con ese tipo de poder. Sin embargo, este problema, nos dice Foucault, es un problema de la representación ya que

en la práctica real de la política, en los procesos revolucionarios reales, la solidez, la permanencia del aparato del Estado burgués hasta en los Estados socialistas es un problema con el que nos topamos.<sup>(17)</sup>

Muy diferente era, de nuevo, el poder fuera de Europa que diez años después de que se pidiera lo imposible por las calles de París, el pueblo iraní tenía que luchar contra los amos corruptos que poseen el poder de manera despótica donde la gente pedía a gritos eliminar esa representación también con cara y ojos del poder. La cuestión de la insurgencia en Irán que tanto interesó a Foucault, estaba alimentada por saber cuándo y cómo la voluntad de todos cede su lugar a la política y no significa simplemente que Foucault apoye un relevo dialéctico del poder representativo al pueblo sin más, sino que le interesaba el juego de una sublevación política, y el cómo un hombre, un grupo, una minoría e incluso un pueblo grita «no», como lo hizo antes Rosa Parks, señalando una espiritualidad que se palpaba en el ambiente, que se agitaba como un murmullo entre la gente y que por fin acaba plasmándose como acontecimiento pero sin una utopía desligada por completo de las posibilidades reales ya que:

1. El poder no es una categoría de la que tengamos posibilidad de desligarnos. *El poder está aquí y ha venido para quedarse*, pues ¿quién ha podido vivir en algún tiempo fuera de la dominación? Por el contrario el poder nos produce y nos sujeta, nos atraviesa de tal manera resulta imposible liberarse de él.

2. La oposición no se encuentra en la relación dialéctica poder-libertad, esta teoría de la liberación alimenta una idea de escape del poder que resulta errónea.

Siempre he sido un poco desconfiado con respecto al tema general de la liberación, habida cuenta de que, si no se lo trata con ciertas precauciones y dentro de ciertos límites, se corre el riesgo de recaer en la existencia de una naturaleza o un fondo humano que, a raíz de una serie de procesos históricos, económicos y sociales, ha quedado enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismo de represión. En esta hipótesis, bastaría con hacer saltar los cerrojos represivos para que el hombre se

(15) FOUCAULT 1994c: 172.

(16) FOUCAULT 1994d: 306.

(17) FOUCAULT 1994d: 132.

reconciliara consigo mismo, se reencontrara con su naturaleza o retomara el contacto con su origen y restableciera una relación positiva y plena consigo mismo.<sup>(18)</sup>

3. El poder en el mundo es más que microfísico, líquido. Un *perpetuum mobile* que no cesa de moverse de dispositivos (flujos de avenidas, de medios de transporte, códigos y tecnologías).

Sin embargo los estudiantes de Godard, que no eran tan conscientes del racismo de estado al que estaban sometidos, se sienten reflejados de alguna extraña forma en sus libros –hay quien dice que *sólo lo diferente se parece*–, acogiendo su obra como un tomo más de una parte más grande o de una historia general de las vidas humanas y del comportamiento histórico-social que había que destruir porque, al mirarlo con lupa y ver las pequeñas cosas, habían divisado algunos aspectos que no acababan de encajar con el proyecto que defendían de una historia cerrada y hermética que guardaba algún secreto oculto que había que sacar al mundo para visualizar su continuo progreso que conducía, sin cuestionamiento, hacia un fin determinado, avanzando por sí y para sí misma. Pero no habían notado que el secreto, si es que había que describir alguno, era la falta del mismo: «nunca hay secreto, a pesar de que nada sea inmediatamente visible ni directamente legible».<sup>(19)</sup>

Por su parte, nuestro autor no cuenta con la *suficiente inocencia para hacer historia universal*, pues Foucault, contra esa idealización del curso histórico, apuesta por una visión de rupturas, por una visión de la historia como una cadena rota en la que no existen ni el equilibrio ni las compensaciones y donde sólo hay comienzos relativos y disparates, y apuesta por esa visión el mismo año que los estudiantes de Godard consideraban la historia con mayúsculas como única, coherente, verdadera y totalizante que se manifiesta a partir, de razas, pueblos, clases, Iglesias, partidos, Estados y otras colectividades aglutinadoras de individualidades donde:

se incorporan organizaciones sociales, asociaciones, comunidades de carácter reactivo, parásitos que vienen a recubrirla y a absorberla. Gracias a la actividad genérica, de la que falsean el movimiento, las fuerzas reactivas forman colectividades, lo que Nietzsche llama ‘rebaños’.<sup>(20)</sup>

Según Foucault, la historia será efectiva en la medida en que se incorpore lo discontinuo dentro de nuestro ser mismo y a dicha concepción la califica «nueva historia»,<sup>(21)</sup> puesto que lo que le es propio son esas bifurcaciones, azares e inversiones que dan lugar a la *espléndida fatalidad* descrita por Deleuze, donde no existen recorridos lineales ni unitarios sino que, más bien, hay una serie de instantes ajenos e incluso contradictorios cuya única finalidad es la del *reproblematizar* y reactualizar ciertos conceptos y cuestiones convirtiéndose en lugar común

---

(18) FOUCAULT 1994d: 132.

(19) DELEUZE 1986: 87.

(20) DELEUZE 1965: 194.

(21) FOUCAULT 1994a: 48.

en la obras tanto de Foucault como de Deleuze que acaban cuestionándose en términos de resistencia:

[m]e parece en verdad que lo que ahora debemos tener en cuenta en el intelectual no es, pues, al portador de valores universales; es a alguien que ocupa una posición específica, pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra (...) el problema no consiste en cambiar la conciencia de la gente o lo que ésta tiene en la cabeza, sino el régimen político, económico, instituciones de producción de la verdad.<sup>(22)</sup>

Esta producción de verdad es siempre histórica en Foucault y se mezclan infinitud de acepciones de este término. Por eso creemos que es relevante señalar los diferentes significados del término. Según Judith Revel existen tres ejes discursivos en los que aparece el término «Historia» en Foucault:

1. El primero consiste en una recuperación explícita de Nietzsche, a la vez de su crítica de la historia concebida como continua, lineal, con un origen y un *telos*, y de su crítica del discurso de los historiadores con historia monumental y suprahistórica. Esta lectura nietzscheana obliga a Foucault a adoptar a comienzos de la década de los 1970 el término «genealogía» que trata de reencontrar la discontinuidad y el acontecimiento, la singularidad y los azares, ya sea «un encuentro, un descubrimiento, un basto movimiento de huelga, un terremoto: todo acontecimiento produce verdad, alterando nuestra manera de estar en el mundo».<sup>(23)</sup>

2. Corresponde al verdadero «pensamiento del acontecimiento», «de manera muy similar a lo que Deleuze hace en la misma época»,<sup>(24)</sup> donde cada mínimo acontecimiento tiene una huella silenciosa que puede seguirse desde lo minúsculo, desde los pequeños detalles de esas existencias infames que nunca habrían llegado a plasmarse en la Historia si no hubiera sido por ese cruce momentáneo con el poder desnudo ya que carecían de cualquier identidad política y de representación, como sería la vida sin esas instancias que recubren de representación a través del Derecho y otras instituciones el alrededor de la gente y su infamia.

3. Intenta rescatar desde su interés por el archivo «acontecimientos que de otro modo no habría aparecido»,<sup>(25)</sup> rescatando las *pequeñas* historias para insertarlas como parte su propio programa.

Pero estas nociones del término «historia» no aparecen simplemente para reconstruir una memoria histórica de suyo fragmentada, sino que tienen una profunda relación con el problema de la actualidad y con la ontología crítica del presente.

Esta posición debe evitar dos escollos, que corresponde de hecho a los dos grandes reproches que se plantearon en vida a Foucault en lo tocante a la relación con la historia: la utilización de una investigación histórica no implica una ideología del retorno (...) sino una historización de nuestra propia mirada a partir de lo que ya no

(22) FOUCAULT 1994b: 159.

(23) COMITÉ INVISIBLE 2007: 125.

(24) REVEL 2008: 78.

(25) FOUCAULT 1994b:103.



somos; la historia debe protegernos de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente.<sup>(26)</sup>

Por otro lado, en esa relación *narcista, diferenciante y menor*, los personajes de ‘La Chinoise’ quieren ser parte integrante de la historia participando en el desarrollo de la misma a costa de la autoafirmación de principios para llegar a hacer visible aquello que otros no ven o no pueden ver debido resignada actitud de casi todos los individuos que, inmersos en la burbuja del consumo masivo, no tienen la oportunidad de ver. Sin embargo, Foucault prefiere perder el rostro y hablar desde el límite con sus denuncias sistemáticas a los regimenes totalitarios, dando voz a aquellos fugitivos de los GULAG o la UMPAs, a aquellos olvidados e irreductibles hombres infames que Hegel decidió borrar del mundo, instituidos negativamente a través de

vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas (...). Intento saber por qué había sido de pronto tan importante en una sociedad como la nuestra que esas existencias fuesen apagadas (del mismo modo que se ahoga un grito, se apaga un fuego o se acaba con un animal).<sup>(27)</sup>

Foucault no pretende una simple recopilación de relatos llenos de espanto y belleza a partes iguales, sino una enumeración de gritos, gestos, actitudes y cuerpos anulados por esa luz que transcurre al margen del espesor histórico en la que sólo se repara cuando se mezclan con la palabra oficial cruzando mecanismos políticos y efectos de discurso. «El discurso del poder en la época clásica, al igual que el discurso que se dirige a él, engendra monstruos»<sup>(28)</sup>, y, en el mismo sentido: «Lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no sólo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza».<sup>(29)</sup>

Estas *marcas de infamia* en el alma y en el cuerpo se hacen invisibles hasta que se cruzan con esa visibilidad y esa «verbalización de lo cotidiano, viaje por el universo ínfimo de las irregularidades y los desórdenes sin importancia»<sup>(30)</sup> para poder ejercer control a través de una enorme masa documental todos los horrores del mundo. Estas pequeñas historias de todos los días, que difieren de los sucesos frecuentes, son dignos de la atención de las masas y, por otra parte, no hacen más que ocultar una doble moral: por un lado, denuncian de manera escandalosa lo anormal y patológico que escondemos cada uno de nosotros, y por otro lado intentan disuadir mediante la reproducción en masa (casos, sucesos en periódicos, radio, prensa, que forman todas un sistema, una censura visible que invisibiliza, anestesia y corrompe la sensibilidad del hombre) una nueva forma de saber que obliga a decir los más comunes secretos. Ese *sucio secretito*<sup>(31)</sup> ha obligado a lo cotidiano a pasar por el filtro de el orden del discurso:

---

(26) REVEL 2008: 81.

(27) FOUCAULT 1977: 2.

(28) *Ibid.*

(29) FOUCAULT 1999: 57.

(30) FOUCAULT 1977: 5.

(31) Es una expresión utilizada por Deleuze en «Los intelectuales y el poder».

en el momento en el que se pone en funcionamiento un dispositivo para obligar a decir lo ínfimo, lo que no se dice, lo que no merece ninguna gloria, y por tanto lo infame, se crea un nuevo imperativo que va a construir lo que podría denominarse la ética inmanente del discurso literario de Occidente.<sup>(32)</sup>

De este modo, acompañado por un falso humanismo que aboga a favor del terror y la seguridad a partes iguales, nace con ello una nueva escena de la vida diaria. El control social pasa no sólo por el peritaje jurídico sino que pone en marcha, además, todo un correlato de poderes colaterales, ya sean psicológicos, psiquiátricos, pedagógicos, arquitectónicos, médicos, criminológico, etc. para gestionar de forma eficiente los cuerpos a favor de una política de la salud creada para nuestro propio beneficio a partir de una falsa lógica filantrópica que esconde la construcción exacta de una población ideal habitada de individuos perfectamente domesticados para, de este modo, estudiar la economía del poder y manejar de forma precisa desde los *pequeños* detalles la sociedad a partir de modelos centralizados que tienen como base el panóptico de Bentham, dando paso a un poder minúsculo y capilar que tiene en cuenta todos los detalles por pequeños que sean, lanzando sin más a la fosa común esas diferencias menores que nos diferencian. La práctica de la confesión, vuelve a tomar, como ya lo tuvo en otro tiempo, una relevancia que se multiplica por los dispositivos que se ubican ya casi de manera natural en nuestra vida alrededor.

La oreja de Dios era una pequeña máquina muy elemental si la comparamos con ésta. Qué fácil sería sin duda desmantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar: pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar.<sup>(33)</sup>

Sin embargo, la fórmula –la *episteme o experiencia contemporánea* de las sociedades de control podíamos decir mezclando a Foucault con Deleuze- consiste en que mejor que prohibir es provocar la interiorización de las prohibiciones, más efectivo que prohibir tal o cual desorden es conseguir que nadie quiera efectuarlos y si se efectúan, obligar al cuerpo dócil a verbalizarlos como parte de su pequeña historia de todos los días. Esto acompañado una mirada permanente conlleva a modificar la escena cotidiana permite legalmente y de hecho:

la intervención de un poder político sin límites en las relaciones cotidianas se convierte así no sólo en algo aceptable y familiar sino también en algo profundamente deseado, no sin transformarse por este mismo hecho en el tema de un temor generalizado.<sup>(34)</sup>

No se juzga el crimen, dice Foucault, sino al hombre particular:

esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a su identidad, les impone una ley de verdad que tiene que reconocer y que los demás deben reconocer en ellos.<sup>(35)</sup>

---

(32) FOUCAULT 1977: 6.

(33) FOUCAULT 1977: 6.

(34) FOUCAULT 1977: 8.

(35) FOUCAULT 1980: 227.

En definitiva se analiza en detalle su conducta, su pertenencia o no, en último término a lo que Adorno llama "lo mismo», a la misma norma, al mismo rasero, al misma ley de individuación que se encarga de separar pacientemente lo peligroso o lo anormal que consiguió instaurarse y extender su soberanía en nuestro tiempo gracias a los juegos de verdad dispersos entre las diferentes instituciones y disciplinas (medicina, derecho, saber médico, saber judicial y hasta en el saber de la gente –un saber que a través de determinadas técnicas masoquistas de repetición ha entrado en el inconsciente social).

Bajo el nombre genérico de apaches –escribe un juez en el tribunal del Sena en 1907–, está de moda desde hace algunos años designar a todos los individuos peligrosos, hatajo de reincidentes, enemigos de la sociedad, sin patria ni familia, desertores de todos los deberes, preparados para realizar los ataques más audaces y cualquier atentado contra personas o propiedades.<sup>(36)</sup>

Esta subjetividad objetivada reconducida y asfixiada a una cantidad finita de caracteres definidos entre los que se puede escoger *libremente*, es el resultado de una transformación de prácticas y saberes específicos que se han puesto en marcha para decir la verdad del sujeto como productos de una serie de dispositivos impuesto.

Lo que me parece característico de la forma de control actual es el hecho de que éste se ejerce sobre cada individuo: un control que nos fabrica, al imponernos una individualidad, una identidad.<sup>(37)</sup>

Bajo este patrón de ortopedia social encontramos recortado un universo en el que todos son y deben ser *normales*, definido en el sentido opuesto y concreto en virtud de una norma, que excluye por definición las heterogéneas posibilidades pensamiento y comportamiento, no situadas en ese territorio de la verdad, sino en el afuera, un universo donde se instalan todos y cada uno, por decirlo con Deleuze, de los personajes conceptuales de la obra de Foucault (locos, presidiarios, enfermos, en definitiva: los olvidados). No es difícil adivinar que lo normativo actúa doblemente a *la vez y en el mismo sentido*, excluye lo diferente y dibuja un nuevo terreno que margina: el de lo prohibido. Foucault exige abrir los espacios que se sitúan en la delgadez de esa línea, escapando de la red de discursos impuestos como verdaderos y rescatando del *fondo del océano* los sometidos ya sean saberes en general o las voces de los presos del GIP. «Si hago esto es con el objeto de saber qué somos hoy».<sup>(38)</sup>

Mientras la norma cerca toda variedad en aras de una homogeneidad forzada, a la vez permite que se abra un espacio virgen considerado prohibido, maldito. De alguna forma, su desobediencia genera un espacio en el que Bartleby o Rosa Parks hacen de su vida un arte que sitúa al poder al mismo tiempo dentro, pero provocando un afuera, y reflejan ese saber implícito que aún no está en los libros. «Está surgiendo una experiencia en la que se juega nuestro pensamiento; su inminencia, ya visible pero absolutamente vacía, aún no puede

---

(36) COMITÉ INVISIBLE 2007: 45.

(37) FOUCAULT 1994C: 141.

(38) FOUCAULT 1980: 302.

nombrarse».<sup>(39)</sup> Quizá quede un pequeño recoveco de resistencia. Sin embargo, la mano de la domesticación espera en el paso siguiente: su filtración conceptualizada. El poder actúa en todos los frentes –es por esa razón que las descripciones de Foucault sobre el mismo hablaban de todos y de nadie-. Hay que construir un espacio que nos libre de esa vulnerabilidad y domesticación que penetra por doquier en los cuerpos disfrazado de bienestar, de sociedad del bienestar (también disciplinaria, de control y del espectáculo).

Si el acontecimiento de la *episteme contemporánea* es la muerte de Dios, la transgresión se queda huérfana de impulsos normalizadores y sin un límite que intente continuamente afirmarse frente a las fuerzas del mundo creando un nuevo tipo de saber ajeno a todo el planteamiento anterior de los límites sobre lo pensable como semejante, análogo, idéntico, símil al cuerpo de Dios. «La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que lo transgredió».<sup>(40)</sup> Ya no se ansía completar un ciclo donde sólo se repite eternamente lo idéntico (las mismas formas de pensar la Historia, los mismos comportamientos domesticados mediante prácticas aprendidas – y aprehendidas – por coerción) pero tampoco simplemente su opuesto. El olvido y la marginación de la sociedad hacia los locos, criminales y perversos – en definitiva, hacia lo diferente o hacia los que durante el Franquismo se llamaban *vagos y maleantes* –, no subrayan más que un mundo que tan sólo soporta la tiranía de un *Leviatán* que descarga seguridad ante el acecho de la diferencia. Es decir, el olvido y la marginación no son más que la evidencia de una derrota en la batalla de un juego de verdad que se constituye como normal, imperante y verdadero. Estas palabras pronunciadas por locos «originaban la diferencia. Todo ese inmenso discurso del loco regresaba al ruido».<sup>(41)</sup>

¿Por qué la cultura occidental ha rechazado más allá de sus confines a aquello mismo en lo que igualmente hubiera podido reconocerse –aquello mismo en lo que de hecho se ha reconocido de manera oblicua-?<sup>(42)</sup>

¿Quién ha determinado el sentido? ¿Cuándo se ha producido esa batalla? ¿Por qué puede rescatarse ahora y no en otro momento? Lo que Foucault propone es una afirmación de esos simulacros que están atravesados por el olvido y que de alguna manera pertenecen y hacen la historia (minúscula, la no oficial) y que hay que rescatar porque nos configuran y nos muestran lo que somos.

Ellos reflejan y al mismo tiempo pertenecen a esos millones de existencias destinadas a no dejar rastro, (...) en sus desgracias, en sus pasiones, en sus amores y en sus odios, hay un tono gris y ordinario frente a lo que generalmente se considera digno de ser narrado.<sup>(43)</sup>

(39) FOUCAULT 1994a: 25.

(40) FOUCAULT 1994a: 26.

(41) FOUCAULT 1971: 14.

(42) FOUCAULT 1994a: 269.

(43) FOUCAULT 1977: 180.

Manifiestan lo *antiheroico* de la existencia, lo invisible, lo que no se deja producir, lo que se excluye porque no conviene o simplemente la finitud de un hombre que no puede asemejarse a la perfección.

Este tipo de afirmaciones constituye un enfrentamiento con todas las costumbres, creencias y existencias:

en particular, con la idea histórica secularizada que tuvo en Hegel a uno de sus principales portavoces y según la cual el sufrimiento sería suprimido algún día, aquí, en la existencia terrenal.<sup>(44)</sup>

De modo que más que una encadenación de hechos creíblemente conectados como los eslabones de una cadena, Foucault utiliza la Historia como herramienta para desnaturalizar todas las evidencias a partir de un método que empieza como arqueológico y que *deviene* genealógico, intentado reflejar en sus escritos un efecto doble y una lectura horizontal de los sistemas de pensamiento a partir de un análisis estructural orientado hacia una *ontología crítica del presente* regida por un determinado tipo de discurso

que no tiene por finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino, por el contrario, encarnizarse en disiparlas; no pretende reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria a la que los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan (...) Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos que bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.<sup>(45)</sup>

La genealogía es, por tanto, un tipo especial de utilización de la historia como caja de herramientas que sacan a la luz las diferentes batallas y relaciones de fuerzas que se producen en espacios –en archivos- determinados, es por ello que «la genealogía no tiene que ser interpretada como una simple génesis psicológica».<sup>(46)</sup> De modo que a Foucault no le preocupaba la perfecta realización de la Historia, sino las condiciones de posibilidad que permitieron que una determinada forma de saber, acompañada por todo su correlato práctico (instituciones, discursos, sujetos que no hacen sino construir discursos válidos, señalando al mismo tiempo un adentro y un afuera, una isla y un océano) se sintetizaban en un *a priori histórico*. Para ello, tuvo que encontrar el suelo donde se asienta todo ese saber tan frágil que llamaremos «atmosférico» y que en el vocabulario foucaultiano se reconoce por el nombre de la *episteme o dermatología general*<sup>(47)</sup> y que se manifiesta como efecto de superficie, ya que la episteme de una época no es

la suma de sus conocimientos o el estilo general de sus investigaciones, sino la separación, 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

---

(44) FÖLDENYI 2005: 12.

(45) FOUCAULT 1971: 32.

(46) DELEUZE 1965: 196.

(47) DELEUZE 1977: 141.

espacio de dispersión, un campo abierto (...) la episteme no es una franja de la historia común a todas las ciencias; es un juego simultáneo de remanencias específicas.<sup>(48)</sup>

Más bien la episteme la componen toda una serie de fenómenos y tipos de discursos que hacen a una época diferente de la otra desde su especificidad, tema que Deleuze dice haber trabajado en su *Lógica del sentido*.

En Foucault, precisamente la superficie se convierte esencialmente en superficie de inscripción: es el tema del enunciado, al mismo tiempo no-visible y no-oculto. La arqueología es la constitución de una superficie de inscripción. Si no se constituye una superficie de inscripción, lo no-oculto seguirá siendo invisible. La superficie no se contrapone a la profundidad (que retorna a la superficie) sino a la interpretación. No interpretar jamás, experimentar... el tema, tan importante en Foucault, de los pliegues y los repliegues, remiten a la piel.<sup>(49)</sup>

Una vez Foucault se libra de ese freno que impide *pensar de otra manera*, lo que caracteriza su gesto, no es una reconstrucción histórica, sino más bien localizar los umbrales o las condiciones que dan lugar a determinadas situaciones, sirviéndose de ese modo de trabajo tan peculiar: la *arqueología*, que es un método nuevo de descripción de pensamiento que logra apartarse de la imagen tradicional del historiador –y del intelectual- por un intelectual que practica la teoría y la problematiza porque «la verdad no es incriticable ni de derecho divino, la crítica debe ser crítica de la propia verdad».<sup>(50)</sup> Como dice Deleuze, Foucault es un *archivista* que nace en la ciudad y que actúa según sus propias directrices a través de una renovación de los métodos de expresión filosófica, ya que en un archivo se encuentran mezclados en un *todo unificado* películas, cuadros, libros, tasas, fechas, archivos sonoros, mapas, estadísticas... y, así, dice Foucault:

llamaré archivo no a la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, y tampoco el conjunto de las huellas que se han podido salvar de su desastre, sino el juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su remanencia y su borradura, su existencia paradójica de acontecimientos y de cosas. Analizar los hechos discursivos en el elemento general del archivo es considerarlos no como documentos (de una significación oculta o de una regla de construcción), sino como monumentos; es –al margen de toda metáfora geológica, sin atribución alguna de origen, sin el más mínimo gesto hacia del comienzo de una arje –hacer lo que podríamos llamar, de conformidad con los derechos lúdicos de la etimología, algo así como una arqueología.<sup>(51)</sup>

En definitiva, elementos variables que se asemejan bastante a los fragmentos de un *collage* o de un *archivo audiovisual*.<sup>(52)</sup> Sin embargo, «la arqueología se opone a las dos principales técnicas empleadas hasta ahora por los archivistas: la formalización y la interpretación»,<sup>(53)</sup> ya que de lo que se trata es de ver cómo se repiten y se transforman los saberes y cómo aparecen

(48) FOUCAULT 1994a: 58.

(49) DELEUZE 1977: 141.

(50) DELEUZE 1965: 139.

(51) FOUCAULT 1994a: 59.

(52) DELEUZE 1986: 78.

(53) DELEUZE 1986: 41.

en las instituciones. Como vemos, esta noción de archivo se modifica en la década de 1970, donde Foucault, tras la publicación de *Pierre Riviere* y *La vida de los hombres infames*, entre otros, se instala en un ámbito más subjetivo diciendo: «no es un libro de historia. La elección que se encontrará en él no ha tenido regla más importante que mi gusto y mi placer, una emoción».<sup>(54)</sup> Las publicaciones de estos libros señalan dos veces el delito: una en el cuerpo marcado y la otra con su escrito del mismo modo que en el cuadro de Magritte se manifiesta lo representado a través del lenguaje: «a la vez, el acontecimiento subsiste en la proposición que lo expresa, y sobreviene a las cosas en la superficie, en el exterior del ser: eso es lo fatal».<sup>(55)</sup>

Sin embargo, estos poemas acompañados por la experiencia compartida con Deleuze y Defert del G.I.P. (Grupo de Información sobre las Prisiones) en 1971, remarcan la denuncia de los dispositivos de poder acompañada por todo el correlato de saberes oficiales destinados a desubjetivar a los individuos y reapropiárselos dentro de un discurso mayor. De este modo, le cede la palabra al preso que habla, por fin, en nombre propio, como también habló Pierre Rivière que, habiendo degollado a su madre, a su hermana y a su padre, relata su caso y pone en entredicho muchas de las pautas seguidas en su juicio.

Estas investigaciones no están destinadas a mejorar, suavizar, hacer más tolerable un poder opresivo. Están destinadas a atacar allí donde éste se ejerce bajo otro nombre, el de la justicia, la técnica, el saber, la objetividad. Cada una de ella de ser, pues, un acto político.<sup>(56)</sup>

De modo que el G.I.P. para Foucault se convierte en un momento de reflexión, ya que su interés por las prisiones que estaba en un principio centrado en las formas y técnicas de encierro y domesticación desarrolladas también en *Historia de la locura en la época clásica*, le conduce a una especie de militancia que hace que su interés por el poder se transforme en «una analítica del mismo»<sup>(57)</sup> y que se recoge en 1975 en *Vigilar y castigar* donde reconoce la gran influencia que ha tenido en él la publicación en 1972 de *El AntiEdipo* de Deleuze y Guattari.

No obstante, Foucault pronto se percata de que esta arqueología resulta insuficiente, en el sentido de que lo que se constituye como verdadero siempre excluye determinadas prácticas y pensamientos, que, con el tiempo, caen en el olvido. En este punto, la arqueología se cruza con otro modo de trabajo *gris y meticuloso*: la *genealogía*, que saca a la luz y da voz a todo lo que un día yació olvidado al más puro estilo de Nietzsche, según Deleuze, creador de ese nuevo concepto imprescindible para hacer esa *otra* filosofía y que se convierte en el discurso del método foucaultiano o

en el poema de su obra. Esa distancia que siempre intenta tomar Foucault, es un síntoma más para estudiar la separación entre su figura y lo que él denomina el *intelectual*

(54) FOUCAULT 1977: 10.

(55) DELEUZE 1969: 55.

(56) FOUCAULT 1994b: 91.

(57) REVEL 2008:75.

*universal que concibe el pensamiento como algo natural e inocente absolutamente neutro y al que basta un método para pensar correctamente.*<sup>(58)</sup>

Este discurso se caracteriza principalmente por asumir la tarea de *guardián puntilloso del orden establecido*<sup>(59)</sup>:

el intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionárselos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis y en la actualidad este es esencialmente el papel de historiador. Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, donde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes... Dicho de otro modo, hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla. Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no en decir: esto es lo que debéis hacer.<sup>(60)</sup>

Sin embargo, lo abstracto, lo universal, como señala Deleuze, no ha hecho nunca daño a nadie. ¿Debe el pensamiento seguir esas directrices o más bien debe ir un poco más allá? Este paso de la arqueología a la genealogía es el que permite a Foucault introducir la dimensión ontológica del presente en sus estudios promovida por el tono de la época que extrae de Kant en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de 1783, donde los historiadores estiman que es Kant el primero en preguntarse por el presente dando el paso hacia la modernidad y a la búsqueda de las diferencias, pues se interroga el presente como una singularidad que merece la pena investigar para problematizar la actualidad a la que pertenecemos y fijar sus límites. Porque «¿qué diferencia introduce hoy con respecto al ayer?»,<sup>(61)</sup> señalando con esta pregunta, no sólo lo que aún tenemos de modernos o de griegos, sino también las contingencias históricas y las rupturas que nos hacen percatarnos lo que no tenemos ni de modernos ni de griegos. De modo que plantear una ontología crítica del presente es hacer «una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible».<sup>(62)</sup>

Así que la lectura horizontal junto con una investigación dispersa aunque *gris y meticulosa* nos lleva a afirmar con Deleuze que «Foucault desdeñará la jerarquía vertical de las proposiciones que se escalonan una sobre las otras (...) móvil se instalará en una especie de diagonal»,<sup>(63)</sup> que lo toca todo de forma pequeña y específica. El filósofo tiene que ser, a la manera de Foucault, un intelectual específico capaz de romper la barrera entre teoría y práctica, porque, como sabemos, los poderes no se conforman con ser exteriores, sino que se introducen en cada uno de nosotros –a través de una anatomopolítica- y en las poblaciones –biopolítica- que se engloban dentro de lo que Foucault llama «gubernamentalidad».

Al mismo tiempo, también podríamos pensar que tanto los libros de Foucault como los de Deleuze habían desafiado el viejo estilo y *merecían* ser traspasados por los dardos de los per-

(58) DELEUZE 1965: 147.

(59) DELEUZE 1965: 81.

(60) FOUCAULT 1980: 109.

(61) FOUCAULT 1984: 20.

(62) FOUCAULT 1984: 21.

(63) DELEUZE 1986: 27.



sonajes de ‘La Chinoise’ al convertir el gran libro de la historia en un libro-experiencia donde se discuten los problemas de actuales que se dan entre la frontera de lo visible y lo enunciable, pensando el pasado contra el presente para introducir pequeñas modificaciones – como pequeñas son las modificaciones en la serigrafías de Warhol – para pensar desde lo estratificado pero más allá de ello «un no-lugar, una pura distancia que sólo actúa en el intersticio (...) pensar es llegar a lo no estratificado».<sup>(64)</sup>

La teoría de la filosofía como crítica ontológica del presente, como filosofía pequeña y menor, sólo puede ser puesta en práctica en la vida a partir de luchas locales, a través de la denuncia de que «no nos representan», otorgando, de este modo un valor práctico a los conceptos, porque

¿qué le queda al pensador abstracto cuando da consejos de sensatez y distinción?  
 ¿Hablar siempre de la herida de Bousquet, del alcoholismo de Fitzgerald y de Lowry, de la locura de Nietzsche y de Artaud, permaneciendo en la orilla? ¿Convertirse en profesional de estas habladurías? ¿Desear solamente que los que recibieron estos golpes no se hundan demasiado? ¿Hacer investigaciones y números especiales? ¿O bien ir uno mismo para ver un poquito, ser un poco alcohólico, un poco loco, un poco suicida, un poco guerrillero, lo justo para alargar la grieta pero no demasiado para no profundizarla irremediabilmente?<sup>(65)</sup>

Por esa razón, Deleuze considera a Foucault un precursor y en su conversación en 1972 titulada *Los intelectuales y el poder* le dice: «tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamente: la indignidad de hablar por los otros». En definitiva Foucault para Deleuze será el creador de nuevos conceptos y sentidos radicalmente nuevos en la filosofía contemporánea tales como: ‘enunciado’, ‘sociedad disciplinaria’, ‘lo intolerable’... «la única posibilidad de los hombres está en el devenir revolucionario, que es el único que puede conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable».<sup>(66)</sup> Entonces ¿qué ha sucedido para que en un momento dado de la Historia se pongan en marcha determinados discursos acerca del poder y la verdad? ¿Cuál es realmente el objeto de conocimiento que se esconde detrás de esas convicciones? ¿Quién lo dice? ¿En contra de qué otros? ¿Cómo algo llega a convertirse en objeto? ¿Bajo qué condiciones históricas deviene objeto de conocimiento? ¿Qué coste ha existido y qué ha excluido para definirse como tal? ¿A favor de qué? ¿En contra de qué otra cosa? ¿A qué divisiones tuvo que someterse? ¿Qué tratamiento y estatuto le otorgamos? ¿Cómo lo problematizamos? ¿Y por qué? O, dicho con palabras de Foucault, ¿de qué posibilidad y de qué imposibilidad se trata? ¿Quién habla? Es decir, ¿qué sujetos, colectivos, clases sociales, se han hecho con la propiedad de un discurso verdadero?

¿Qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje?  
 ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto?<sup>(67)</sup>

(64) DELEUZE 1969: 165.

(65) DELEUZE-FOUCAULT 1972: 75.

(66) DELEUZE 1986: 149.

(67) FOUCAULT 1980: 82.

Y, en definitiva: ¿qué somos en este preciso momento de la historia? Tales preguntas se transforman en las siguientes, ya que hay varios métodos, límites y formas que insisten bajo esas preguntas generales:

1. Decibilidad o qué es lo que se puede decir y lo que no se puede decir sobre un tema.
2. Conservación o qué enunciados se han conservado, qué enunciados se destinan a permanecer, por qué, cómo.
3. Memoria o de qué manera se van enlazando discursos del pasado y discursos del presente.
4. Reactivación o qué prácticas de otras épocas y culturas se han reactivado e incorporado a la nuestra.
5. Apropiación. ¿Quién detenta el discurso verdadero? ¿Cómo fue esa batalla? ¿Qué autoridad se le otorga? ¿Cómo se institucionaliza? ¿Cómo se detiene esa institucionalización?

Es en este punto donde Foucault se da cuenta de que no sólo habla de saber, sino también de poder y de los modos de subjetivación como producción de prácticas históricas que generan identidades que han podido ser domesticadas legalmente y de las cuales desconocemos sus potencias («Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura»<sup>(68)</sup>) y lo que pretende es demostrar que aquello que pensamos como algo natural o sin historia (el sexo, la locura, las prisiones, el hombre, etc.) en realidad está constituido a partir de un determinado umbral, a partir de una determinada lucha -según sea a través de una óptica arqueológica o genealógica-, contingente y, por lo tanto, no necesaria. «Hay que edificar la arqueología de las ciencias humanas en el estudio de los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos»,<sup>(69)</sup> debido a que existen verdades pequeñas que subyacen a cada gesto a cada pequeña práctica, a cada pequeña relación y situación: «queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual».<sup>(70)</sup>

En otras palabras, la tarea de Foucault, como hemos anunciado anteriormente, es una ontología del presente y de nosotros mismos, en la que vemos el acontecimiento *bajo el cual hemos nacido* (acontecimiento que es la muerte de Dios en el caso de Foucault y de Deleuze) y que pensamos que ha cambiado de rostro hacia otro acontecimiento anunciado ya por Foucault y que es la *muerte del hombre* con la que debe nacer otra subjetividad, otra manera de pensar y que es el superhombre, un concepto que concierne al límite.

La *transgresión* no es un salto ni una negación como a simple vista puede parecer, más bien hace el papel de oxígeno en un mundo en el que existen discursos que al mismo tiempo constituyen y excluyen un orden exacto meticuloso, donde, como dice Nietzsche, *todos son iguales y todos quieren lo mismo*. La transgresión puede ser la síntesis del «preferiría no hac-

(68) FOUCAULT 1980: 109.

(69) FOUCAULT 1980: 106.

(70) COMITÉ INVISIBLE 2007: 105.

erlo», máscara del «preferiría no sentirme representado», del límite de la práctica hacia lo que se enuncia o se pide. Así, dice Foucault sobre su concepción del sujeto conformado con por el poder que el hombre consciente de la atadura de estos dispositivos sabe que, al contrario que los teléfonos, el rumor no se puede pinchar. «Recuperar esos gestos ocultos bajo años de vida normalizada es, no obstante, la única vía practicable para no hundirse con el mundo».<sup>(71)</sup> Por último, Foucault tuvo que luchar contra aquellos que pensaron que el espacio cotidiano y lo pequeño no podía transformarse mediante el esfuerzo de lo local, sino que más bien hacía falta un cambio en las estructuras y en la representación del poder. De hecho, al final de su obra, cuando, según Gros, andaba leyendo a Spinoza, Foucault describió una ética no universal –lo que no significa una vuelta al sujeto como muchos han decidido interpretar-, concebida como estética de la existencia que intentaba alejar al sujeto de los argumentos impuesto durante muchos siglos y lo que llamaba su atención era que en nuestra sociedad el arte sólo toca a los objetos pero no a las personas y a la vida y se ha convertido en un espacio hermético que está hecho sólo para expertos y artistas. La pregunta que Foucault trata de lanzar es ¿por qué no podría hacer cada uno de su vida una obra de arte?

¿No será cierto que cada uno es artista? ¿No será que la humanidad crea el Arte no sólo sobre el papel y la tela sino en cada momento de la vida cotidiana? Cuando la doncella se pone una rosa, cuando en una charla amena se nos escapa un chiste jocoso, cuando alguien se confía al crepúsculo, todo eso no es otra cosa sino Arte. Para qué entonces esa división tremenda: Ah, yo soy artista, yo creo el arte, si más conveniente sería decir con sencillez: Yo, quizá, me ocupo del Arte un poco más que otras personas (...) Déjense, pues, de esas deleitaciones con el arte. Déjense de ser artistas. Dejen ¡por Dios!, dejen todo su modo de hablar del Arte, aquellas síntesis, análisis, sutilezas, profundizaciones y todo ese sistema de hincharlo e inflarlo; y en vez de imponer ficciones, déjense crear por los hechos. □

## BIBLIOGRAFÍA

- COMITÉ INVISIBLE, (2007): *La insurrección qui vient*. París: La Fabrique.
- DELEUZE, G. (1965): *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (1969): *Lógica del sentido*. Barcelona: Seix Barral.
- DELEUZE, G. (1977): *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.
- DELEUZE, G. (1986): *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- FÖLDENYI, L. (2005): *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Madrid: Galaxia

## Gutenberg.

- FOUCAULT, M. (1972): *Introducción a un modo de vida no fascista*.
- FOUCAULT, M. (1975): *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1977): *La vida de los hombres infames*. Barcelona: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1980): *Microfísica del poder*. Barcelona: La Piqueta.

(71) GOMBROWICZ 1964: 108.

- FOUCAULT, M. (1994a): *Dits et écrits*. Vol. I. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994b): *Dits et écrits*. Vol. II. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994c): *Dits et écrits*. Vol. III. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994d): *Dits et écrits*. Vol. IV. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2010) *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOMBROWICZ, W. (1964): *Ferdydurke*. Barcelona: Seix Barral.
- KANT, I. (1793): *Respuesta a la pregunta qué es Ilustración*. Texto en línea. [[http://www.utadeo.edu.co/programas/humanidades/pdf/ejemplo\\_ensayo\\_filosofico.pdf](http://www.utadeo.edu.co/programas/humanidades/pdf/ejemplo_ensayo_filosofico.pdf)]
- PARDO, J. L. (2000): «Máquinas y componendas», en P. López Álvarez y J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 23-62.
- PARDO, J. L. (1999): «Introducción a *La sociedad del espectáculo*», en G. Debord, *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos, pp. 4-23.
- REVEL, J. (2010): *Diccionario de Foucault*. Madrid: Visión Nueva.