

*gilles
deleuze*

EL SABEI
CURSO SOBRE
FOUCAULT

TOMO I

Cultural
Caciu
Serie CLAS



Deleuze, Gilles

El saber: Curso sobre Foucault. - 1a ed. - Buenos Aires : Cactus, 2013.
256 p.; 21x14 cm.

ISBN 978-987-29224-0-5

1. Filosofía Moderna.
CDD 190

Título:

El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I

Autor:

Gilles Deleuze 1985

Traducción y notas

Pablo Ires & Sebastián Puente

Diseño de interior y tapa: Manuel Adduci

Impresión: Publidisa

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
ISBN: 978-987-29224-0-5

1ra. edición - Buenos Aires, Abril de 2013

www.editorialcactus.com.ar
editorialcactus@yahoo.com.ar

Índice

- 4 ● *Prólogo. Obras de los pasajes pospolíticos*
- 9 ● *Clase 1 (22-10-85)*
Ver y hablar. Arqueología, archivo y saber.
- 35 ● *Clase 2 (29-10-85)*
El saber y los enunciados.
- 59 ● *Clase 3 (5-11-85)*
¿Cómo extraer enunciados? Corpus y hay lenguaje.
- 91 ● *Clase 4 (12-11-85)*
¿Cómo extraer visibilidades?
El enunciado como pasaje y murmullo.
- 119 ● *Clase 5 (19-11-85)*
¿Qué es un enunciado?
El problema de la relación
entre enunciados y visibilidades.
- 119 ● *¿Qué es un enunciado? Función primitiva*
y funciones derivadas.
- 142 ● *Relación entre enunciados y visibilidades. La revolución*
kantiana.
- 159 ● *Clase 6 (26-11-85)*
Heterogeneidad y relación entre visibilidades y
enunciados. Kant, Blanchot y el cine.
- 191 ● *Clase 7 (10-12-1985)*
Visibilidades y enunciados en Raymond Roussel.
Conclusiones sobre el saber.
- 229 ● *Clase 8 (17-12-85)*
Del saber al poder. Regularidades, singularidades y
relaciones de fuerza.

Prólogo

Obras de los pasajes pospolíticos

Una escena extraída de un prólogo anterior

Explanada del castillo

FANTASMA DE LA POLÍTICA: *(cubierto de pies a cabeza con una sábana blanca, pero lleva gorra de policía y tiene voz de botón):* Documento de política, por favor.

CAMILO C. TUSAM: Me lo dejé en casa... digo, en el castillo.

FANTASMA DE LA POLÍTICA: ¡Egoísta, autocentrado, onanista, privatista!

CAMILO C. TUSAM: ¿Ser o no ser? ¡Esa es la cuestión!... ¡No ser! *(y huye desafortadamente de la escena)*

Una declaración polémica

"Hay que dejar de hablar de la política, lo político y la politicidad por 2 años y ver qué pasa" (Luis Barrionuevo).

Una cita

"Tampoco pretendo decir que no sea legítimo, si se quiere, odiar al Estado. Me parece, sin embargo, que lo que no debemos hacer es imaginarnos que describimos un proceso real, actual y que nos concierne cuando denunciarnos la estatización o la fascistización, el establecimiento de una violencia estatal,

etc. Todos los que participan en la gran fobia al Estado, sepan bien que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años y años una disminución efectiva del Estado, de la estatización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada" (Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*).

Una reminiscencia onírica

Interior de un sucucho en una Facultad de la UBA, paredes descascaradas, el piso lleno de volantes.

MILITANTE 1: Si ganamos las elecciones, hay que disolver el Centro de estudiantes.

(Primer plano del Centro de estudiantes en un rincón del sucucho: una fotocopiadora y una bandera)

MILITANTE 2: *(con cara de horror)* ¡No, no! ¡Si dejamos el vacío, lo van a ocupar Ellos! *(Primerísimo plano de la cara de Militante 2. Se ve el detalle: era cara de horror... vacui)*

Patio exterior de la misma Facultad. Dos perros famélicos efectivamente se ocupan del vacío que Militante 1 y 2 efectivamente dejaron... despreocupadamente en la parrilla. Terminada la faena del vacío, siguen vorazmente con las entrañas.

Entra a escena un pelado de anteojos, que mira a los perros y ríe. Acaricia a los perros mientras comen y se mata cada vez más de risa mirando a cámara.

Otra cita

"Como muy bien sabemos, el Estado no tiene entrañas, y no simplemente en el sentido de que no tenga sentimientos, ni buenos ni malos, sino que no tiene entrañas en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es otra cosa más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidad múltiple" (Foucault, *La vida de los hombres infames*).

Un blanco

Asumir la hipótesis de que el problema de nuestras libertades no pasa exclusivamente, y ni siquiera principalmente en torno del Estado, tiene sus problemas. El primero y fundamental es quizá que las nociones de la política, lo político, o la politicidad van perdiendo gradualmente consistencia y entrando correlativamente cada vez más en el régimen de las luchas por la significación y la resignificación. Que no es el régimen de las luchas por

nuestras libertades. Entonces, hacerle caso a Barrionuevo: dejar el significante imperial por dos años y ver qué pasa. El problema es qué pasa. Estamos tan acostumbrados a pensar el problema de nuestras libertades en el lenguaje de la política, lo político, la politicidad, que obligarse a pensar más allá es casi obligarse al silencio.

Un criterio

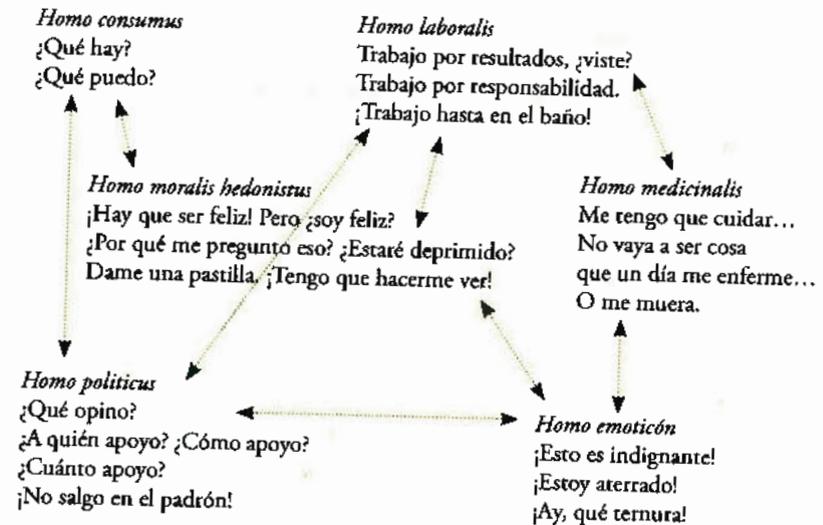
UN POLÍTICO, UN INTELLECTUAL, UN PERIODISTA, UN PANELISTA, UN TÉCNICO, UN CIUDADANO DE BIEN: ¡Boronbonbón, boronbonbón, es la política, que ya volvió!

UN PELADO DE ANTEOJOS INOPORTUNO: (*Interrumpiendo el coro con serenidad*) Usted dijo capacidades institucionales, usted en cambio dijo debate y reflexión, usted dijo opinión, usted administración y consumo, y usted, sí, usted, reconocimiento (*Perdiendo la paciencia, furioso*) ¡Dije régimen de gubernamentalidad múltiple, carajo!

Una iluminación postpolítica

Dijo "régimen de gubernamentalidad múltiple". Y nadie puede decir que no se trata del problema de nuestras libertades y de los poderes, porque "gubernamentalidad" es "dirección de las conductas". Es el problema de la libertad y el poder sin suponer el centro y las distribuciones binarias de la política, lo político, la politicidad. Porque las direcciones de nuestras conductas suponen un campo de vectores, un campo de las fuerzas que son las que dirigen. Y esas fuerzas son puntos singulares. A cada cual, entonces, o a varios, o a muchos, la constelación de los puntos singulares y el campo de vectores que dirigen efectivamente las conductas, los visibles y los enunciables, la humanidad. Y habrá que ver después cómo entran Cristina, Mauricio, el consumo y la exportación de soja en ese mapa, y si entran del lado del poder o de la resistencia.

Constelación en clave comedia del empresario de sí mismo



Un comentario bloguero

Anónimo

Este tipo de rechazo parece el de los hippies de la década del '60.

Anónimo

¿Y?

Anónimo

Está perimido, los hippies fueron derrotados.

Anónimo

¿En Vilcapugio o Ayohuma? ¿En Waterloo?

Anónimo

No lograron cambiar el mundo

Anónimo

¿?

Anónimo

En todo caso, no sirve para volver a pensar el retorno de la política

Anónimo

¿Y?



Clase 1
Ver y hablar.
Arqueología, archivo y saber.

22 de Octubre de 1985

ADVERTENCIA

Las clases de Gilles Deleuze que se presentan en *El Saber – Curso sobre Foucault Tomo I* en su primera edición castellana corresponden al curso dictado en la Universidad de Vincennes entre el 22 de octubre y el 17 de diciembre de 1985.

La presente edición ha sido preparada en base a las desgrabaciones y grabaciones existentes en el idioma original. La traducción, la corrección y las notas han sido íntegramente realizadas por Cactus.

Los títulos de las clases fueron agregados por los editores para facilitar al lector el seguimiento de la organización del curso. Lo mismo vale para los subtítulos de la clase del 19-11-85, que indican un cambio importante en la problemática del curso.

Por lo demás, sólo se han introducido los cambios estilísticos necesarios para adecuar el registro oral al escrito permitiendo una lectura fluida del texto. Toda vez que fue posible, optamos por conservar los rasgos de oralidad propios de las clases.

Agradecimientos

La presente edición no hubiera sido posible sin la ayuda filantrópica de la *Fundación Zeballos-Bergliaffa* en pos de una cultura rizomática y fernética (y dije fernética, no frenética). ¡Muchas gracias!

¿De qué se trata en la *Historia de la locura*¹? Se trata de dos cosas.

Se trata, para Foucault, de saber cómo se ha conformado un modo. ¿Un modo de qué? Digamos por el momento –aunque después haya sorpresas– un modo de encierro de los locos. ¿Dónde? En aquello que en la época se llama el «hospital general» o las «casas de corrección». Y este encierro de los locos, o esta constitución del hospital general, que incluye entre otros a los locos, aparece en el siglo XVII, es decir en la época clásica. Paralelamente tenemos allí la medicina. ¿Qué medicina? ¿Puedo decir que es la psiquiatría? Evidentemente no. La psiquiatría no existe como disciplina. Se habla de las enfermedades de los nervios, de los humores, de las enfermedades de la cabeza. Pero no hay ninguna razón para decir que eso es la prefiguración de la psiquiatría. Es una rama de la medicina en el siglo XVII.

Foucault describe luego cómo ha evolucionado el hospital general, el asilo y también la medicina, de tal manera que a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX se produjo lo que a menudo se presenta como una

¹ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 tomos, FCE, Bs. As., 2003.

especie de liberación de los locos: se rompen las cadenas. ¿De qué se trata esta liberación aparente?

He aquí en líneas generales, de modo superficial, las grandes rúbricas de la *Historia de la locura*.

1963. Un libro sobre un poeta de comienzos del siglo XX, *Raymond Roussel*. ¿De qué se trata? Se trata de una obra en apariencia insólita. Una obra insólita que parece basarse o envolver lo que el propio Roussel llama un «procedimiento de lenguaje». Procedimiento del lenguaje que intenta explicar en un libro intitulado *¿Cómo escribí algunos de mis libros?*², donde Roussel da el siguiente ejemplo. He aquí dos proposiciones: «Les bandes du vieux billard» y «Les bandes du vieux pillard»⁴. Entre las dos proposiciones, va a desarrollarse toda una historia insólita. Y uno se da cuenta rápido de que en el curso de su análisis Foucault atribuye una importancia esencial a un tema que es importante en Roussel, que es el tema del doble y del duplicado. El doble o el duplicado.

Caracterizo así estos libros de Foucault, de una manera tan superficial, para que aquellos que no los han leído puedan elegir cuál tomarán. Una vez más, si no los han leído, les aconsejo vivamente que al menos tomen uno.

Por ejemplo, los que se interesen en este aspecto del análisis de la poesía de Roussel y el tema del doble, podrían añadir un prefacio posterior de Foucault a otro inventor de lenguaje insólito. Se trata esta vez de un prefacio a la reedición de un libro muy extraño, intitulado *Gramática lógica*⁵, de Jean-Pierre Brisset, también autor de inicios del siglo XX, inventor de un lenguaje y de una interpretación del lenguaje muy extraño. Foucault lo prologa en la edición de Tchou, y vuelve sobre Roussel, e intenta analizar lo que presenta como «procedimientos de lenguaje»⁶. Considera tres procedimientos de lenguaje en la frontera entre una literatura insólita y lo que llama una «incierto locura» —es

² Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Siglo XXI, Bs. As., 1976.

³ Raymond Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Jean-Jacques Pauvert éditeur, Paris, 1963.

⁴ La cita completa es la siguiente: «1º. Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard. 2º. Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard», en R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres?*, op. cit., p. 11. Este ejemplo será retomado y explicado más adelante por Deleuze.

⁵ Jean-Pierre Brisset, *La grammaire logique, suivie de la science de dieu, précédé de 7 propos sur le 7e ange par Michel Foucault*, Tchou, Paris, 1970.

⁶ Hay edición castellana de este prólogo, cf. Michel Foucault, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, Arena libros, Madrid, 1999.

decir: ¿es loco o no es loco?—. Los tres procedimientos son: el procedimiento de Roussel, cuyo análisis retoma; el procedimiento de Brisset, que analiza; y el procedimiento de un americano absolutamente actual, contemporáneo, que se llama Wolfson⁷, y que inventó un tratamiento especial del lenguaje.

Raymond Roussel es entonces de 1963. En el mismo año Foucault publica *El nacimiento de la clínica*⁸ por PUF. Y *El nacimiento de la clínica* es la consideración de dos cosas: cómo las enfermedades se agrupan en síntomas y, al mismo tiempo, a qué enunciados médicos remiten dichos síntomas. Todo esto considerado en dos períodos: siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, el período de la clínica, el nacimiento de la clínica —ven que el tema de los lugares está constantemente presente en la obra de Foucault: el asilo, el hospital general, la clínica—; después, la anatomía patológica.

En 1966 Gallimard publica *Las palabras y las cosas*⁹. ¿De qué se trata en *Las palabras y las cosas*? ¿Se trata de las palabras y de las cosas...? Tal vez, ya veremos todo eso. Pero se trata más bien de un análisis muy profundo de la representación en la época clásica, es decir en los siglos XVII y XVIII. Y luego de cómo, al final de los siglos XVIII y XIX, dicha representación es sometida a una crítica, de la cual van a desprenderse potencias más allá de la representación, que son la vida, el trabajo y el lenguaje. Esto es en 1966.

1969, *La arqueología del saber*¹⁰. *La arqueología del saber* es una teoría de los enunciados. Y es la gran teoría de los enunciados en Foucault, aclarando que le da al término «enunciado» un sentido y un estatus que nadie antes le había dado. Con *La arqueología del saber* se encadena *El orden del discurso*¹¹, de 1971, también por Gallimard. En 1971 apareció también un artículo sobre Nietzsche bajo el título: «Nietzsche, la genealogía, la historia», publicado en una obra colectiva: *Homenaje a Jean Hippolite*¹², en PUF.

⁷ Cf. Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, préface de Gilles Deleuze, Gallimard, Paris 1970.

⁸ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Bs. As. 2001.

⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1984.

¹⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, España, 1999.

¹¹ *L'ordre du discours* es la lección inaugural de Michel Foucault en el Collège de France, pronunciada el 2 de diciembre de 1970, publicado en Gallimard, Paris, 1971. (Ed. Cast.: Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, España, 1999).

¹² Michel Foucault, «Nietzsche, la Genealogie, L'Historie» en *Hommage a Jean Hippolite*, PUF, Paris, 1971.

En 1973 apareció en una pequeña editorial, Fata Morgana, un texto muy curioso de Foucault, al cual podrían agrupar con el de Roussel y el de Brisset. Es un comentario sobre un pintor, Magritte, que apareció bajo el título *Esto no es una pipa*¹³. ¿Por qué? Porque «Esto no es una pipa» era el título de un cuadro de Magritte.¹⁴ Lo que tiene de curioso es que el cuadro de Magritte se contentaba con representar una pipa muy bien dibujada, y con una escritura muy esmerada decía debajo: «Esto no es una pipa». Era el título del cuadro. ¿Cómo un cuadro que representa una pipa con toda claridad puede intitularse: «Esto no es una pipa»? Bueno, eso le interesa mucho a Foucault. ¿Por qué? Porque ustedes pueden comprender, sin duda pueden presentir, que está allí el problema de la relación entre un dibujo y un enunciado. ¿Qué relación hay entre un dibujo y un enunciado? Hay que creer que la relación es compleja, puesto que el enunciado que designa la pipa dibujada se vuelve inmediatamente hacia «esto no es», y no hacia «esto es». ¿Qué pasa en este giro?

1975, *Vigilar y castigar*¹⁵. Allí también se trata de un lugar: la prisión, y ya no el asilo. En efecto, es muy sorprendente que, con catorce años de distancia, *Vigilar y castigar* esté construido de una manera comparable a *Historia de la locura*. En *Historia de la locura* se trataba de un lugar —el asilo o el hospital general— y de un conjunto de enunciados médicos. En *Vigilar y castigar* se trata de un lugar, la prisión. ¿Cómo nace la prisión? ¿Cómo se forma la prisión? ¿Cómo se impone el régimen de la prisión? Y al mismo tiempo, se trata del estudio de un régimen de enunciados: los enunciados del derecho penal. ¿En qué época? En el siglo XVIII.

1976. Aparece el primer tomo de la empresa a la que se lanza Foucault a partir de ese momento, la *Historia de la sexualidad*. Empresa que concibe de cierta manera en el '76, cuando publica el primer tomo de esa historia bajo el título *La voluntad de saber*¹⁶. Pero, si han seguido las fechas, ven que el ritmo de Foucault es bastante regular. Se debe constatar que a partir del '76 hay un gran silencio. Un gran y largo silencio, puesto que el tomo 2 de la *Historia de la sexualidad* aparecerá recién en 1984. Foucault no lo ha ocultado, ha dicho

¹³ Michel Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, Montpellier, 1973. (Ed. Cast.: Michel Foucault, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Eterna cadencia, Bs. As., 2012.

¹⁴ René Magritte, *La Trahison des images*, 1929, óleo sobre tela, Art Institute of Chicago.

¹⁵ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Bs. As., 2002.

¹⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1— La voluntad de saber*, Siglo XXI, Bs. As., 2002.

claramente que fue llevado a modificar su plan inicial. Había encontrado algo que implicaba una modificación total. ¿Qué pasó en esos años de silencio? ¿Qué había encontrado? ¿Cómo modificó su proyecto? En todo caso, es en 1984 que aparecen los dos tomos siguientes. El tomo 2, *El uso de los placeres*¹⁷, donde Foucault se explica sobre la modificación del proyecto de la *Historia de la sexualidad* y la razón por la cual fue conducido a dicha modificación. Y el mismo año, el tomo 3, *El cuidado de sí*¹⁸.

Bien, tendremos que manejarnos entre todo esto. Es preciso señalar, porque habremos de reflexionar sobre este punto, que Foucault ha destruido manuscritos ya muy avanzados. En particular hay un Manet, un libro sobre Manet. Que nos importa porque *Esto no es una pipa* es un libro sobre Magritte y que incluye algunas páginas muy interesantes —veremos— sobre Paul Klee. *Las palabras y las cosas* comienza con una célebre descripción, que forma parte de las páginas más conocidas de Foucault, de un cuadro de Velázquez, *Las meninas*¹⁹. Por tanto, el hecho de que haya existido, o de que haya realizado un manuscrito muy largo sobre Manet debe interesarnos, puesto que puede llevar a que nos preguntemos qué iba a hacer con dicho manuscrito. Parece que Foucault destruyó ese manuscrito al final de su vida²⁰. Por otra parte, creo que el testamento es terminante y descarta toda publicación de obra póstuma. Lo cual tiene consecuencias para nosotros, pues a pesar de que haya detenido la publicación de la *Historia de la sexualidad*, había un cuarto tomo intitulado *Las confesiones de la carne*, que se enfocaba en los Padres de la Iglesia y el período de la formación del cristianismo, en lo que respecta a la formación de la sexualidad. Es por ende un momento esencial, fundamental. Y hasta ahora parece que ese libro no debe ser editado... si es cierto que el testamento lleva esa conminación definitiva.

Una vez más, dije todo esto únicamente para que vean hacia qué dirección orientarse si no han leído a Foucault. Lo que a mí me gustaría es que algunos de ustedes tomen *Vigilar y castigar*. Pero en cualquier caso, si no conocen para

¹⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2— El uso de los placeres*, Siglo XXI, Bs. As., 2002.

¹⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 3— El cuidado de sí*, Siglo XXI, Bs. As., 2003.

¹⁹ Diego Velázquez, *Las meninas*, 1656.

²⁰ Recientemente se ha publicado una conferencia de Foucault sobre Manet, cf. Michel Foucault, *La peinture de Manet*, Le Seuil, París, 2004 (Ed. Cast.: Michel Foucault, *La pintura de Manet*, Alpha Decay, Barcelona, 2005).

nada a Foucault, o lo conocen muy poco, más vale tomar un libro completo que saltar de un libro a otro.

Bueno, vamos a comenzar. ¿Qué hora es? Voy a comenzar siempre a las 10, 10 menos cuarto. No obstante, yo estaré a las 9. Y quisiera que aquellos que puedan también estén, o al menos aquellos que tengan que verme. Porque hay muchos que llegan entre las 9 y media y las 10, lo cual me molesta. De esta manera, hábilmente doy un giro, ¿comprenden? Quiero decir que de 9 a 10 menos cuarto será el momento en que más trabajarán. Es decir, el momento en que, para aquellos que tengan preguntas para hacer sobre lo que hayamos hecho la vez anterior, se podrán hacer desarrollos, volver sobre tal punto, etcétera. Después, a las 10 menos cuarto, a las 10, avanzaré. ¿Comprenden? Repito, que quede bien claro: yo estaré aquí a las 9. Ustedes podrán ser 5, o 10, o 15... Con ellos volveremos sobre la sesión anterior. Se desarrollará lo que haya que desarrollar, o bien me plantearán preguntas o dirán algo, dirán que tal cosa no funciona, que hay que volver sobre tal punto, los que tengan que hacerlo. Después, a partir de las 10 menos cuarto, se hará la nueva sesión por aproximadamente una hora. Progresaremos, y cada semana volveremos hacia atrás por un momento. ¡Ay, esto parece abatirlos...!

Comenzamos. Quisiera marcar bien los recortes. Hoy quisiera comenzar por una especie de tanteo. Les lanzo un llamamiento: confíen en el autor que estudian. ¿Pero qué significa confiar en el autor? Quiere decir lo mismo que tantear, que proceder por una especie de tanteo. Antes de comprender bien los problemas que alguien plantea, hace falta... no sé... hace falta rumiar mucho. Hace falta agrupar mucho, reagrupar las nociones que se están inventando. Hace falta mandar a callar en uno mismo, a cualquier precio, las vías de la objeción. Las vías de la objeción son las que dirían demasiado rápido: «¡Oh, pero ahí hay algo que no va!». Confiar en el autor consiste en decirse: «No hablemos demasiado rápido, dejémoslo hablar». Hay que dejarlo hablar a él. Antes de saber el sentido que da a las palabras, hace falta efectuar una especie de análisis de frecuencia, ser sensible a las frecuencias de las palabras, ser sensible a su estilo propio, ser sensible a sus propias obsesiones.

Para que esto sea claro, hoy quisiera separar... Porque no es simple. En efecto, para mí el pensamiento de Foucault no es simple. Porque creo que es un pensamiento que inventa coordenadas, un pensamiento que se desarrolla según ejes.

Y hay uno de esos ejes —y a mi modo de ver es el primero que Foucault desarrolla en su obra— al que llamaré la arqueología. Y la arqueología es «la disciplina de los archivos». ¿Pero a qué llama Foucault un archivo? Intentaré decirlo en un libro preciso, *La arqueología del saber*. Pero nosotros no preten-

demos aprender literalmente de inmediato. Vamos a preguntarnos en torno de qué gira esto. ¿En torno de qué gira todo el primer período de Foucault, casi diría desde la *Historia de la locura* hasta *Vigilar y castigar*? Aquello en torno de lo que gira nos permitirá definir el archivo.

No hay dudas de que el archivo tiene algo que ver con la historia. El archivo tiene por objeto la formación histórica. Los archivos remiten a formaciones históricas. Eso no nos hace avanzar. A primera vista, giramos en las palabras. Ustedes comprenden, es lo que quiero hacer hoy. El archivo remite a formaciones históricas. El archivo es siempre el archivo de una formación. Pero esto no nos dice en absoluto qué es una formación histórica ni qué es un archivo.

Y he aquí que Foucault nos dice en *El uso de los placeres*, libro muy tardío: *Mis libros han sido estudios de historia, pero no un trabajo de historiador*²¹. Todo el mundo sabe que Foucault tiene una relación muy estrecha con los partidarios de lo que se llama la Nueva Historia, *grosso modo*, los discípulos de Braudel, la Escuela de los Annales. Pero una relación quizá muy compleja. Él nos dice de manera terminante: «No soy historiador. Soy y sigo siendo filósofo». Y sin embargo, toda una parte de su obra considera las formaciones históricas. Y él nos repite: «De acuerdo, son estudios de historia, pero no es un trabajo de historiador». ¿Qué quiere decir?

Precisa un poco cuando dice, siempre en *El uso de los placeres*: «No esperen de mí una historia de los comportamientos ni de las mentalidades»²². La alusión es clara. Es verdad que la Escuela de los Annales, al menos en parte, nos propone una historia de los comportamientos y de las mentalidades. ¿Qué es, por ejemplo, una historia de los comportamientos? Aquí también giramos en torno a signos muy groseros, muy básicos. Pienso en un libro de historia muy, muy interesante: *Cómo se muere en Anjou en el siglo XVII y en el siglo XVIII*²³. No puede decirse mejor, eso es una historia de los comportamientos. Puedo hacer la historia de un comportamiento: el comportamiento de la muerte. Podría hacer también «cómo se nace»: «cómo se nace en Picardie en tal momento». Ven claramente que esto moviliza archivos. Se puede concebir una historia del instinto maternal. Se ha hecho. En suma, el dominio de la historia de los comportamientos es infinito: cómo se come, cómo se muere, cómo se contrae matrimonio, cómo se nace, cómo se educa a los hijos, cómo se da a luz, etc. Puede ser a veces una historia de los comportamientos, y otras una historia

²¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2—El uso de los placeres*, op. cit., p. 12.

²² *Ibidem*, p. 7 y p. 13.

²³ François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou, aux XVII et XVIII siècles: Essai de démographie et de psychologie historiques*, Mouton, Paris-La Haye, 1971.

de las mentalidades. Y creo que muchas personas han tomado la obra de Foucault en sus inicios como si fuera de ese tipo. Por eso se lo ha aproximado tanto a la Nueva Historia. Ahora bien, Foucault nos dice terminantemente: «No tengo nada que ver con eso». Y no es que diga que no es interesante, para nada, dice que no es su problema. ¿Y por qué no es su problema? ¿Qué le interesa entonces?

De repente, si han leído un poco de Foucault, y con más razón si han leído mucho, tenemos una luz. Lo que le interesa no son los comportamientos, sino «ver». Las historias de Foucault giran siempre en torno de «ver». Ustedes me dirán que no hay más que añadir «ver» a la lista de los comportamientos, que hay comportamientos visuales. No, no para Foucault. Habrá que esperar, esto va a ser muy complicado. Pero «ver», para Foucault, pertenece a un orden distinto al del comportamiento. ¿Y qué otra cosa le interesa? «Hablar». Y siempre se puede decir que «hablar» traduce «mentalidad». Y bien, para Foucault no. «Ver» —y ya hace falta acostumbrarse a esta idea, aunque no va a ser fácil— no es un comportamiento entre los demás, es la condición de todo comportamiento en una época. «Hablar» no es una expresión de la mentalidad, es la condición de la mentalidad de una época. En otros términos, al hablarnos de «ver» y de «hablar», Foucault pretende desbordar una historia de los comportamientos y de las mentalidades para elevarse hacia las condiciones de los comportamientos históricos y de las mentalidades históricas.

¿Qué puede justificar tal ambición? Quedará en nosotros intentar encontrarlo. Solo tenemos la impresión de que es así. Foucault no trata «ver» y «hablar» como variables de comportamientos o de mentalidades. Los trata como condiciones. Hay una investigación de las condiciones de la formación histórica. ¿Y qué son estas condiciones de una formación histórica? Son: qué se dice en una época, qué se ve en una época. Por el momento —pues todo va a cambiar a medida que avancemos, por ahora empleo palabras inexactas—, es como si cada época se definiera, ante todo, por lo que ve y hace ver, y por lo que dice y hace decir. Por lo tanto «ver», «decir», hacer ver y decir, no pertenecen al mismo nivel que comportarse o tener tal o cual idea. Un régimen de «decir» es la condición de todas las ideas de una época. Un régimen de «ver» es la condición de todo lo que hace una época.

Retomo aquí mi tema: incluso antes de que hayamos comprendido, nos vienen a la mente diez o doce objeciones. Es entonces el momento de decirnos: «Calmémonos. Esperemos». Ya es insólito. Si me han seguido, esta especie de institución de «ver» y «hablar» como condiciones es muy insólita. Busquemos entonces confirmaciones. Después de todo, quizá me equivoco. Si me equivoco, no tendré confirmación. Busquemos confirmaciones.

Intento hacer un cuadro. Pongo de un lado «Ver», del otro «Hablar», y trazo una raya. Y me pregunto qué se me ocurre. Voy a completar mi cuadro. Intento llenarlo para estar seguro de que no he traicionado a Foucault antes de haber comenzado.

Inmediatamente —no sigo el orden cronológico— me encuentro con el libro intitulado *Las palabras y las cosas*. Las palabras y las cosas, ¡qué curioso dualismo! Y ustedes me dirán que las cosas no pertenecen solo a lo visible... No, pero esperemos. Las cosas finalmente pertenecen a lo visible, las palabras pertenecen a lo decible. Ver y hablar.

Evidentemente no alcanza con esto. Foucault será el primero en denunciar el título. Dirá que no se comprendió en absoluto lo que quería decir con «las palabras y las cosas», que eso no quiere decir «las palabras» y no quiere decir «las cosas». Que el título debe entenderse irónicamente²⁴. Sin embargo, la ironía se nos escapa. ¿Por qué es irónico «las palabras y las cosas»? Esperemos.

Demos un paso más. Ustedes saben que en la escuela primaria, hace tiempo, había dos disciplinas fundamentales: la lección de cosas, que se distinguía de la lección de las palabras, de la lección de gramática. Lección de cosas, lección de gramática. Y eran los dos puntales de la escuela primaria. Había una hora sobre la salina. Se nos mostraba una salina, es decir —y aquí doy un paso adelante— una imagen de salina, una figura de salina, la salina visible. La salina visible, o el paraguas visible, o —digamos todo— la pipa visible. Era la lección de cosas. El maestro decía: «Esto es una pipa», «Esto es una salina». Después llegaba la hora siguiente, la gramática. Esta vez se trataba del orden del decir y no del orden del dibujo. Y el orden del decir es distinto del orden del dibujo. Y si decir es distinto que ver, entonces el decir «esto es una pipa» se enuncia necesariamente como «esto no es una pipa», es decir, el decir no es un ver.

La lección de cosas y la lección de gramática remiten esta vez al librito del que les hablaba, de Foucault comentando a Magritte. El cuadro de Magritte es lección de cosas, dibujo esmerado de una pipa. Título del cuadro: «Esto no es una pipa». E inevitablemente «esto es una pipa» deviene «esto no es una pipa», en la medida en que decir no es ver. Desde entonces, si lo que veo es una pipa, lo que digo necesariamente no es una pipa.

Ya veremos qué quiere decir. Por el momento, solo quisiera que estén convencidos de esto: de que antes de comprender lo que sea, es preciso que las cosas les den vueltas en la cabeza. Y si no las dejan dar vueltas en sus cabezas,

²⁴ Cf. «Michel Foucault explique son dernier livre» (Entrevista con J.- J. Brochier), *Magazine littéraire*, Nro. 28, abril—mayo 1969, pp. 23-25, *Dits et Écrits*, tomo I texto n° 66.

entonces tendrán objeciones directas, pero al mismo tiempo no comprenderán nada de nada. Por tanto, cuídense de cualquier objeción.

Estoy en mi segunda rúbrica. De las cosas y las palabras nos hemos deslizado a lección de cosas, lección de gramática. O si prefieren, el dibujo y el texto, como nos dirá en *Esto no es una pipa*. Tengo entonces una tercera pareja: dibujo, texto. Por el momento, entonces, hice alusión a dos libros de Foucault: *Las palabras y las cosas* y *Esto no es una pipa*.

Tercer tema, que se repite constantemente en Foucault en un libro preciso, *El nacimiento de la clínica*: lo visible y lo enunciable. Es una pareja de nociones que *El nacimiento de la clínica* invoca de manera constante. ¿Bajo qué forma? ¿De qué manera es visible una enfermedad en tal época? ¿Qué es lo que hace que se vea? El síntoma es lo que hace ver una enfermedad. ¿Cómo se define la clínica cuando se constituye en el siglo XVIII? La clínica es ante todo una nueva manera de hacer ver la enfermedad. Pero al mismo tiempo, la enfermedad no es solamente un conjunto de síntomas, esto es, no es solamente visible; es también enunciable, es una combinación de los signos. Y en tanto que el síntoma es visible, el signo es legible. Lo visible y lo legible no son lo mismo. Lo visible y lo enunciable al nivel de las enfermedades, tanto en la formación clínica como en la formación anatómo-patológica, será el objeto de *El nacimiento de la clínica*. Cuarta pareja: visible, enunciable.

Un paso más, entonces. ¿Se podría decir, siguiendo este primer eje que nos permitirá definir la arqueología, que aquello que fundamentalmente le interesa a Foucault es la pareja —quinta pareja— de las visibilidades y los enunciados? ¿Qué implica esta progresión, este pasaje a esta nueva pareja, las visibilidades y los enunciados? Implica que lo enunciable es el enunciado, y que lo visible es la visibilidad. Me dirán que es lamentable. ¡En absoluto! Esto se complica. Si la fórmula «lo que es visible es la visibilidad y lo que es enunciable es el enunciado» tiene un sentido, quiere decir simplemente que los enunciados no estarán dados, ya hechos, y que las visibilidades no se confunden con los objetos ni con las cualidades vistas. Entonces se va a complicar. Pero es efectivamente lo que quiere decir: «los enunciados son enunciables y las visibilidades son visibles». Hago entonces un pequeño progreso pasando a esta quinta pareja.

¡Pero me estoy embalando! ¡Hay que evitarlo! Una vez más, hay que calmarse. ¿Por qué visibilidad y enunciado son constantes en todo este primer período de Foucault? Y bien, busquemos. Tomo los dos libros que me pareció que tienen una especie de paralelismo: *Historia de la locura*, a propósito del asilo, *Vigilar y castigar*, a propósito de la prisión.

La *Historia de la locura* nos dice que en el siglo XVII aparece el hospital general, la casa de corrección, el asilo. Ahora bien, ¿qué son? Una arquitectura.

Del mismo modo que la prisión es una arquitectura. ¿Qué es una arquitectura? Es un agregado de piedras, digamos, de cosas, es un agregado material. ¿Se trata de eso? Sí, por supuesto que se trata de eso. Pero si defino el hospital general o la prisión de esta manera, ¿me dice realmente algo? No gran cosa. Siempre se podría hablar del «estilo prisión». Cuando digo «¡Ah, ese edificio parece una prisión!», efectivamente quiero decir algo. Hay un «estilo prisión», hay un «estilo hospital general». ¿Pero qué otra cosa podría ser? El hospital es un lugar donde se ve. O si prefieren, es un lugar que hace ver. La prisión es un lugar donde se ve, un lugar que hace ver.

¿Qué quiere decir esto? Varias cosas. Quiere decir que el asilo o el hospital general implican cierta manera de ver la locura. ¿Suponen esa manera de ver? No, lo inverso también es cierto, esa manera de ver los supone. En el asilo los locos son vistos. Son vistos literalmente, puesto que en el siglo XVII hay visitas, se muestra a los locos. Hoy en día también se los muestra, pero seguramente no de la misma manera. En el siglo XVII hay visitas en las que la gente va a ver a los locos detrás de los barrotes. El hospital general es un lugar de visibilidad. Pero evidentemente, no solo porque existen visitas, sino por una razón más profunda. El hospital general implica una nueva manera de ver la locura. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que no es la misma que en el Renacimiento, no es la misma que en la Edad media. ¿Se veía la locura en el Renacimiento y en la Edad media? Evidentemente, se la veía. No de la misma forma. No había la misma visibilidad de la locura. Sin duda esta visibilidad cubre y comprende la forma en la que el loco se ve a sí mismo.

Tenemos entonces cierta manera de ver la locura. En efecto, y he aquí uno de los temas esenciales de la *Historia de la locura*, el hospital general reúne y agrupa en un conjunto a los locos, pero también a los vagabundos, los mendigos, los desempleados. Y también a los libertinos, los depravados. Todo eso en un mismo conjunto, el conjunto del hospital general.

Bastante pronto, desde fines del siglo XVII, se elevaron algunas voces para denunciar esta mezcla. A veces para decir que hay que separar a los locos de los vagabundos, ya que los vagabundos, los desempleados no merecen ser asimilados a los locos. Otras veces para decir —lo cual no es lo mismo— que los locos merecen cuidados especiales, que no hay que mezclarlos con los vagabundos. Cuando se elevan esas voces para denunciar la mezcla de los vagabundos con los locos, la mezcla de los desempleados con los locos en el hospital general, de golpe se tiene la impresión de que, por una especie de falta o por una especie de ceguera, por una especie de obcecación, el siglo XVII no había hecho la diferencia.

Lo que Foucault muestra es que no se trata en absoluto de todo eso. Muestra que si el siglo XVII mezclaba a los locos con los vagabundos y los desempleados,

lo hacía en nombre de su propia percepción de la locura. No era en nombre de una ceguera, era en nombre de una percepción perfectamente articulada, que simplemente será articulada de otro modo en otra formación histórica. Es —nos dice en *Historia de la locura*— en nombre de una «sensibilidad colectiva». He allí la idea de «percepción colectiva». Hay una percepción colectiva de la locura en el siglo XVII que funda su asimilación con vagabundos, mendigos, libertinos y desempleados.

Por tanto, podría intentar definir una manera de *ver* la locura en el siglo XVII, que no será la misma que antes (Renacimiento, Edad media), y que no será la misma que después. Será una visibilidad. En efecto, ¿qué es una arquitectura? Seguramente que es un agregado de piedras, pero es ante todo y mucho más un lugar de visibilidad. Antes de esculpir piedras, lo que se esculpe es la luz. Esa es la idea de Foucault. ¿Es una gran idea! Yo no sé si es verdad o no, pero su punto de partida es que la arquitectura es un lugar de visibilidad. La arquitectura dispone las visibilidades. La arquitectura es la instauración de un campo de visibilidad. Y observen que este ascenso hacia la visibilidad es siempre como un ascenso hacia la condición. Aquello que dispone la arquitectura es la visibilidad que se pretende efectuar, una manera de ver, de ver la locura de tal o cual manera. Y bien, es en función de la manera en la que el siglo XVII ve la locura, y no en función de una ceguera, que se mezcla a los locos con los vagabundos, etc. Me preguntarán por qué. Ya lo veremos, por el momento buscamos únicamente puntos de referencia.

¿Y la prisión? ¿No hay que decir lo mismo, aunque surja en el siglo XVIII? Es una arquitectura, son piedras más duras que cualquier piedra. Y bien no, antes de ser piedras más duras que cualquier piedra, la prisión tiene por condición un régimen de luminosidad. Es una escultura de luz. No hay otra definición de la prisión. Luz, ver, ¿pero ver qué? Evidentemente, no cualquier cosa. Ver a los que están en la prisión, es decir ver el crimen. La prisión es el lugar de visibilidad del crimen, así como el asilo es el lugar de visibilidad de la locura.

Esto ya debería hacernos reflexionar sobre un punto. Se ha dicho —y sobre este punto también habrá que volver, pero aquí solo agrupamos nociones— que Foucault se interesaba especialmente, casi de manera exclusiva, por los medios de encierro: el asilo, la prisión. Incluso se le han hecho objeciones al respecto. Por ejemplo, hay una página muy interesante de Paul Virilio²⁵ que dice que lo molesto en Foucault es que el encierro está caduco, y que las formas en las que hoy vivimos no son formas de encierro, sino algo aún peor. De modo que Virilio pensaba que a Foucault se le escapaba algo fundamental de nuestras

²⁵ Cf. Paul Virilio, *Velocidad y política*, La Marca, Buenos Aires, 2006.

sociedades modernas, que ya no proceden a través del encierro. Evidentemente la página de Virilio es muy interesante, pero como toda objeción no aporta absolutamente nada. ¿Por qué? Porque si hubo alguien que dijo antes que Virilio que el problema no era el del encierro, es el propio Foucault. Lo dijo ya al nivel de los medios de encierro. ¿En qué sentido? En el sentido de que el hospital general y la prisión solo secundariamente son medios de encierro. En primer lugar son lugares de visibilidad. Es decir, lugares de cuadrículado visual.

Y en *Vigilar y castigar* Foucault lo desarrolla mucho a propósito de la prisión. Se preguntará qué es una prisión, cuál es la función de una prisión. Y va a buscar un texto muy fascinante de un autor de fines del siglo XVIII, de un reformista, Bentham, que había escrito un libro intitulado *Le panopticon*, el panóptico²⁶. ¿Y qué era el panóptico, que constituía una prisión modelo? Era un lugar en el que los habitantes, llamados los «prisioneros», debían ser vistos a cada instante sin ver ellos mismos. Y serían vistos a cada instante por personas llamadas los «vigilantes», que por su parte los verían sin ser ellos mismos vistos. He allí una repartición de la luz y de la sombra. ¿Cómo se haría dicha repartición?

El panóptico era, *grosso modo*, una circunferencia con espesor llena de ventanas en la periferia exterior e interior, de manera tal que la luz pase. En el centro, una torre con postigos. En la periferia con ventanas exteriores e interiores hay celdas. Las celdas son atravesadas por la luz. La torre central, la torre de control, tiene postigos tales que el prisionero no pueda ver nada de lo que pasa en la torre. Por el contrario, desde ella se ve todo lo que pasa en las celdas. En cambio, los prisioneros no ven siquiera la celda de al lado. De un lado tienen «ser visto sin ver»; del otro, «ver sin ser visto». Es el panóptico. En otros términos, la prisión es una forma de luz. Es una distribución de luz y de sombra antes de ser un montón de piedras.

¿Implica esto una concepción de la pintura en Foucault, una concepción en la que la luz es condición de la pintura, condición del acto de pintar? Puede ser. Habrá que preguntárselo. Un cuadro es una visibilidad. Puedo decir de la pintura que es el arte de las visibilidades. Es quizá una de las razones por las cuales tiene con la arquitectura un lazo esencial, íntimo.

He justificado entonces la idea de visibilidad tanto al nivel de la *Historia de la locura* como al nivel de *Vigilar y castigar*. Y repito: la prisión es la visibilidad del crimen, el crimen puesto a la luz, así como el hospital general es la visibilidad de la locura en el siglo XVII, la manera en la que el siglo XVII ve la locura, la lleva a la luz.

²⁶ Jeremías Bentham, *El Panóptico*, Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980.

Pero del otro lado está el enunciado. ¿Por qué del otro lado? ¿Qué quiere decir? Al mismo tiempo que el asilo, existe en el siglo XVII cierto estado de la medicina que conlleva una categoría de enfermedad: una vez más, enfermedad de los humores, enfermedad de la cabeza, enfermedad de los nervios. No se trata de enfermedades mentales. Los análisis de Foucault son definitivos: el siglo XVII ignora la categoría de enfermedad mental. Por razones simples que veremos. Al nivel de la medicina, dicho siglo nunca distinguió el alma y el cuerpo, y no existe psicología, por tanto no hay enfermedad mental. Pero hay enfermedad de los humores, enfermedad de la cabeza, enfermedad de los nervios, es decir las neurosis –palabra que aparece en el siglo XVIII: se llama neurosis a las enfermedades de los nervios–.

Hay entonces cierto número, cierto cuerpo, cierto conjunto de enunciados sobre un grupo de enfermedades. Esas enfermedades son «enunciables». Pero he aquí un hecho bruto, en tanto que hecho histórico: la medicina no penetra el hospital general. El hospital general no tiene como origen la medicina. Más aun, el hospital general, el asilo, la casa de corrección no tienen nada que ver con la medicina. En el hospital general no se cura. Pero entonces, ¿de dónde proviene el hospital general? La respuesta de Foucault –resumo mucho este análisis– es que proviene de la policía, de ningún modo de la medicina. Y la medicina cura, pero fuera del hospital general. Todo ocurre como si hubiera heterogeneidad entre el hospital general, lugar de visibilidad de la locura, y la medicina, lugar de enunciabilidad de las enfermedades de la cabeza. ¿Habrá encuentros? Sí, habrá encuentros una vez que ambos se constituyan. Pero la genealogía es independiente. Habrá encuentro, pero no son la misma formación. Y en *Vigilar y castigar* –yo hablaba de un paralelismo– encontrarán que se ahonda en el mismo tema.

Pero vuelvo un instante a *Historia de la locura*. ¿A qué conciernen entonces los enunciados médicos? Puesto que no penetran, no apuntan a lo que se ve en el hospital general, ¿a qué apuntan? ¿Cuál es el objeto de dichos enunciados? Los enunciados médicos se refieren a una noción específica del siglo XVII: la sinrazón. Y sin duda lo que constituye el poderoso interés del siglo XVII, de la edad clásica, es haber formado dicha noción. El hospital general contiene a los locos y los hace ver. La medicina enuncia la sinrazón. Una vez más, el asunto no es saber si hay encuentro entre ambos, el asunto es ante todo decir y mostrar que las formaciones son completamente diferentes.

Vuelvo a *Vigilar y castigar*. La prisión es una manera de ver el crimen, es un lugar de visibilidad del crimen, del crimen castigado; permite ver el crimen en tanto que castigado. En efecto, es un lugar de luz, que distribuye la luz y la sombra. ¿Cuál es el régimen de enunciados en la misma época? En la misma

época existe un derecho penal. Más aun, en el siglo XVIII hay todo un movimiento por la reforma del derecho penal. Movimiento muy interesante, y tanto más cuanto que, desde el momento en que se estudia ese derecho penal y su reforma, nos damos cuenta que el movimiento no concierne a la prisión, y que la prisión es ajena al derecho penal. Seguramente allí también habrá un encuentro, pero esa no es la cuestión. Sucede que desde el punto de vista del derecho penal, la prisión es solo una sanción particular de cierto caso muy preciso de crimen; pero se prevén todo otro tipo de sanciones. Y más aun, el derecho penal solo considera a la prisión con una especie de malestar fundamental. Como si, frente a la prisión, el derecho penal no cesara de formular el enunciado: «Esto no es una prisión». «Esto no es una pipa», «Esto no es una prisión». El derecho penal piensa todo un régimen de sanciones sin referirse a la prisión, o con una referencia mínima a la prisión. La prisión es dentro del derecho penal un auténtico cuerpo extraño.

¿De dónde viene entonces la prisión? No viene del derecho penal, viene de lo que Foucault llamará las «técnicas disciplinarias». Técnicas disciplinarias del trabajo, del ejército, de la escuela. La prisión no va a nacer de un conjunto jurídico, sino de un conjunto disciplinario extra-jurídico. ¿Y a qué se refieren los enunciados del derecho? Así como el siglo XVII tenía enunciados médicos que referían a la «sinrazón», e inventaba dicha noción, los enunciados del derecho en el siglo XVIII refieren a la «delincuencia», e inventan dicha noción. Entre los enunciados de delincuencia y la prisión como lugar de visibilidad hay heterogeneidad. Hay encuentros, habrá todo tipo de vínculos, pero hay heterogeneidad, no es la misma formación arqueológica. Así como entre el hospital general y los enunciados de la medicina.

Entonces, tenemos aquí una nueva pareja: las visibilidades, los enunciados. Habrá que realizar un análisis comparado entre la prisión como lugar de visibilidad del crimen y el derecho penal como enunciado de delincuencia. De igual modo, entre el hospital general como lugar de visibilidad de la locura y los enunciados médicos como enunciados de sinrazón. Cada uno tiene su línea propia, independiente de la otra.

Continuemos en nuestra búsqueda de parejas. Aquí intentamos mostrar cómo se funda en Foucault la pareja visibilidades/enunciados. Ven ustedes que lo visible y lo enunciable de *El nacimiento de la clínica* se transformó en visibilidad/enunciado. Una vez más, la arquitectura debe ser tomada así: como régimen de luz.

Nueva pareja. Puedo decir también que la prisión es una evidencia. Sucede en varias ocasiones en *Vigilar y castigar* que Foucault se exprese de ese modo: «la prisión es una evidencia». Así como el hospital general es una evidencia.

Es interesante este empleo de la palabra «evidencia»²⁷, puesto que la evidencia es una visibilidad. Foucault se hace entonces de la evidencia una concepción histórica. Cada formación histórica posee sus evidencias. Y en la época siguiente, lo que ha sido una evidencia, deja de serlo. Que los locos puedan e incluso deban ser reunidos con los vagabundos, etc., etc., para el siglo XVII es una evidencia, no una ceguera. En otros términos, se delinea lo que me parece el gran principio histórico de Foucault: «Toda formación histórica ve todo lo que es capaz de ver, ve todo lo que puede ver». Y el correlato: «Toda formación histórica dice todo lo que puede decir». Una formación histórica se definirá por sus evidencias, es decir su régimen de luz. ¿Y por qué más? Por sus discursividades. Un régimen de enunciados será llamado por Foucault una «discursividad». Evidencia y discursividad.

En *La arqueología del saber* nos encontraremos nuevamente confundidos, puesto que la pareja evoluciona. Pero evoluciona de tal manera que se corre un gran peligro. Se corre el riesgo de no ver más que un término de la pareja. Sin embargo, el otro está ahí. Pero solo se lo designa negativamente. Se encontrarán las expresiones «formación no discursiva», «formación discursiva». He aquí que el ver, las visibilidades, ya solo son designadas negativamente con el nombre de «formación no discursiva». ¿Por qué? ¿Qué ha pasado?

La primera respuesta, aunque insuficiente, es simple. Consiste en decir que *La arqueología del saber* es un libro consagrado enteramente a responder a la pregunta: ¿qué hay que entender por «enunciado»? Por tanto, como no considera el otro polo, las visibilidades, solo alude a ellas de manera negativa. Pero la pregunta no hace más que resurgir, la dejo intacta: ¿por qué Foucault siente la necesidad de consagrar un libro a los enunciados separados de las visibilidades?

Continúo mis búsquedas, únicamente de terminología, y veo que la pareja va a desplazarse una vez más, pero siempre bajo la rúbrica ver-hablar. En el libro sobre Raymond Roussel, Foucault nos dice que, según él, hay dos tipos de obras en este poeta. De hecho el libro reconocerá que hay tres, pero por ahora no puedo tomarlo en cuenta. Nos atenemos a los dos más fáciles.

Foucault nos dice que hay algunos libros de Roussel que describen máquinas extraordinarias. ¿Y qué hacen esas máquinas? Ofrecen a nuestra vista un espectáculo insólito. ¿Qué quiere decir eso? Ya veremos, más tarde hablaremos de Roussel, tal como lo ve Foucault y por sí mismo. Hay máquinas extraordinarias que nos hacen ver espectáculos insensatos. Y todo el libro de Roussel describe esos espectáculos salidos de máquinas misteriosas donde, por ejemplo,

²⁷ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 234.

algunos muertos recapitulan los últimos momentos de sus vidas, y no cesan de recapitularlos en cajas de cristal.

Es interesante esta idea de la máquina. Noten que vamos a tener una confirmación. Lo que buscamos son confirmaciones de lo que decíamos hace un momento para la arquitectura. Seguramente no todas las máquinas son ópticas. Sería tonto decir que toda máquina es óptica. En cambio, no es tan tonto decir que toda máquina, cualquiera sea, ofrece algo que ver. Además de lo que hace, toda máquina hace ver algo. La máquina de vapor hace ver algo. Con más razón las máquinas ópticas. Pero decir que la máquina necesariamente hace ver algo es lo mismo que decir que la arquitectura es una escultura de luz: máquinas que hacen ver algo que no se podría ver por fuera de la máquina. En otros términos, la visibilidad es inseparable de una especie de proceso que habrá que llamar «proceso maquínico». Estas descripciones de las máquinas o de los procesos maquínicos definen un primer tipo de obra en Raymond Roussel.

El segundo tipo de obras son los libros que no descansan esta vez sobre descripciones de máquinas en tanto hacen ver un espectáculo, sino sobre un proceder lingüístico. Ya no sobre un proceso, sino sobre un proceder. ¿Qué es un proceder lingüístico? Es un régimen enunciativo. El proceso es maquínico, pero el proceder es enunciativo. El segundo tipo de obras de Roussel atañerá a proceder enunciativos. He aquí una nueva pareja: procesos maquínicos – proceder enunciativos.

Intento resumir todo esto. Apelo a términos que no son de Foucault para intentar envolver todo. Hemos seguido una especie de dualismo, un dualismo muy curioso que se desplaza según los libros de Foucault, que se matiza, que toma tal o cual apariencia. Pienso en una terminología empleada por un lingüista, Hjelmslev. Retengo solamente las palabras porque pueden ayudarnos. Hjelmslev habla de forma de contenido y forma de expresión. Llego hasta ahí en mi invocación porque en Hjelmslev, que es un lingüista, un lingüista puro, la forma de expresión es una manera de rebautizar aquello que los lingüistas llaman el «significante». Tiene razones para desear ese nuevo bautismo. Y la forma de contenido es una manera de rebautizar aquello que los lingüistas llaman el «significado». Se sabe que es así en Hjelmslev. Yo tomo prestadas sus palabras, pero propongo de inmediato que supongamos que forma de contenido no tiene nada que ver con significado, y que forma de expresión no tiene nada que ver con significante. Y de cierta manera es efectivamente lo que mostrará Foucault.

¿Qué es la forma de expresión en una formación histórica dada? Es el régimen de los enunciados. ¿Qué es la forma de contenido? Diré, por ejemplo,

que la prisión es una forma de contenido, que el hospital general es una forma de contenido. En efecto, en *Vigilar y castigar* se encuentra varias veces la expresión «forma-prisión», con guión entre las dos palabras. La forma-prisión es una forma de contenido, pues no es una forma de expresión. La forma de expresión es el derecho penal. El derecho penal es una forma de expresión y la prisión es una forma de contenido. La medicina con sus enunciados es una forma de expresión y el hospital general o el asilo es una forma de contenido.

Solo que en Foucault, y ya veremos por qué, la forma de expresión no tiene nada que ver con un significante, y la forma de contenido no tiene nada que ver con un significado. ¿Por qué? Porque las visibilidades son irreductibles a un significado, así como los enunciados son irreductibles al significante. Foucault no cesará de decir que las discursividades se anulan al colocarse bajo el orden del significante. Ahora bien, las visibilidades ya no pertenecen al significado. ¿Por qué? Habrá que indagarlo.

Pero he aquí que hemos avanzado. Es preciso que me acepten toda esta lista en torno de «ver» y de «hablar». Pero al menos hemos arribado a una formulación mucho más rigurosa de la pareja de base: campo de visibilidad – régimen de enunciados. O, si prefieren, visibilidad y enunciado. En esto se funda el curioso dualismo de Foucault. Irreductibilidad de una forma a otra: ver y hablar. Una vez dicho que «ver» no es el ejercicio empírico del ojo, sino constituir visibilidades, ver o hacer ver. Y que «enunciar» no es el ejercicio empírico del lenguaje, sino constituir enunciados. Ahora bien, no es fácil constituir visibilidades, constituir enunciados. No es para nada fácil. No existe ya hecho, puesto que varía con las épocas. ¿Y cómo se constituye tal régimen de enunciados? ¿Cómo se forma tal lugar de visibilidad?

Entonces, puede que hayamos hecho un pequeño progreso. Primera pregunta: ¿no se volvió más clara la manera en la que Foucault pretende desbordar una historia de los comportamientos y de las mentalidades? Todavía no trato de justificar todo. ¿Pero no se vuelven al menos un poco más claras las siguientes fórmulas? Las visibilidades no son cosas entre las demás cosas, y las visiones, las evidencias, no son acciones entre las otras, sino que son la condición bajo la cual surge toda acción, toda pasión, etc. Todo lo que se hace en una época solo puede hacerse si sale a la luz. El hacer y el padecer de una época suponen su régimen de luz. Y del mismo modo, todo lo que se piensa en una época, todas las ideas de una época suponen su régimen de enunciados. Los enunciados no son ideas entre las otras, tampoco simples comunicaciones entre ideas, son las condiciones para el despliegue de toda la red de ideas que se efectúa en una época. Las visibilidades no son solamente datos como los otros, son condiciones de luz que vuelven posible el tránsito, el ascenso a la

luz del día de lo que se hace y se padece en una época. Foucault no hace una historia de las mentalidades, una historia de los comportamientos, se eleva hacia las condiciones propias de cada época que vuelven posibles tanto los comportamientos como las mentalidades. En otros términos, trabaja como un filósofo y no como un historiador. Ver y hablar determinan condiciones en la medida en que «ver» se sobrepasa hacia el campo de visibilidad y «hablar» se sobrepasa hacia el régimen de enunciados.

¿A qué remite esto? A una manera filosófica de hablar. A saber, ver y hablar son elementos puros, forman parte de un análisis de elementos. Entonces «ver» no es un comportamiento, «hablar» no es una idea. No se trata de una historia de las ideas o de una historia de los comportamientos. Se trata de elevarse realmente hacia las condiciones, a saber, las visibilidades y los enunciados.

Pero no hemos terminado. Lo anterior al menos nos ha vuelto más fuertes. ¿Fueres para qué? Para evitar no un contrasentido sobre Foucault, sino más bien una especie de mutilación. La mutilación consistiría en hacer de Foucault, en virtud de la fuerza y de la originalidad de su teoría de los enunciados, de la noción totalmente nueva que presenta del enunciado, un autor para el que solo existen enunciados, al punto de que lo visible no sería más que residuos de enunciados o ilusiones proyectadas por el enunciado. ¿A qué sería reducido Foucault en este caso? Digámoslo bien simple: a un filósofo del lenguaje, o peor, a un filósofo analítico –entiendo por esto la filosofía analítica anglo-americana–. Ahora bien, seguramente existen razones para comparar a Foucault con estos autores, tanto lingüistas como filósofos analíticos. Pero yo insisto, una vez más, sobre ese dualismo tan extraño, el dualismo visibilidad/enunciado.

Sin duda algunos de ustedes vieron a Foucault en vida. Bastaba verlo, creo, para saber dos cosas. Para saber, por supuesto, que tenía una pasión menos por lo que decía él mismo que por lo que escuchaba decir. Pero también tenía una pasión por ver. Tenía una especie de genio visual, no menos que un genio para los enunciados. ¿Por qué digo esto y me refiero a una nota personal? Porque me acuerdo de un texto en el que un comentarista del Greco, el pintor, hablaba de las formas alargadas, de los cuerpos alargados del Greco, y sugería que estaban en relación con su astigmatismo²⁸. El Greco tenía astigmatismo. Eso plantea un buen problema: ¿el alargamiento del cuerpo como técnica pictórica es un efecto del astigmatismo? No, ciertamente no. ¿Pero por qué no habría una relación compleja entre ambos?

Bueno, yo insisto sobre la miopía de Foucault. Me refiero a su pasión por ver. ¿Hay que poner, se debe poner, es legítimo poner en relación esta espe-

²⁸ Cf. German Beritens, *El Astigmatismo del Greco*, 1914.

cie de pasión por ver con lo que él entendía por «ver»? Yo les decía que las visibilidades de las que habla Foucault no son cosas u objetos. Y podremos justificarlo filosóficamente. No pueden ser cosas u objetos, son algo distinto. ¿Pero qué pasa cuando Foucault habla de ellas? Las expresiones que siempre se repiten de manera constante son: «destello», «centelleo», «resplandor». Su estilo mismo es un estilo de luz. La materialidad de su estilo era extraordinariamente luminosa. Lo visible no es la cosa o el objeto, ni siquiera la cualidad. Lo visible es lo destellante, lo centelleante, lo resplandeciente. Eso es una visibilidad. Habrá que indagar por qué. Del mismo modo, les decía que los enunciados son algo totalmente distinto a palabras y frases.

Digo entonces que hay en Foucault una pasión por ver, no menos que una pasión por enunciar. Por eso es un gran descriptor de cuadros. Si ustedes quieren, entre mis parejas podría haber puesto –y la añado al final– descripción-enunciación. Y una descripción es algo distinto de un enunciado. Foucault realiza descripciones en toda su obra. Descripciones de cuadros –del cuadro de Velázquez, del cuadro de Magritte–, pero también descripciones de la prisión, descripciones del asilo. Respondo con esto a la pregunta de cómo se puede hablar de una visibilidad. Es que hablar de una visibilidad es describir. Y describir no es lo mismo que enunciar. Foucault camina sobre dos pies, sobre dos pies disimétricos, las descripciones y los enunciados. De modo que tendremos que considerar qué es un cuadro, qué es la teoría de las descripciones en Foucault, y no solamente qué es la teoría de los enunciados.

Dicho esto, va a parecer que digo lo contrario. Pero hay que decirlo. No dudo de que haya un primado de los enunciados. Los enunciados priman sobre las visibilidades. ¿Pero qué quiere decir que priman? Son problemas para el futuro. El primado de los enunciados sobre las visibilidades culmina con *La arqueología del saber*. Pero Foucault jamás volverá sobre este punto. En efecto, en *La arqueología del saber* encuentran una expresión muy curiosa: «lo discursivo tiene relaciones discursivas con lo no-discursivo»²⁹. No se puede expresar mejor el primado de lo discursivo. Lo discursivo tiene relaciones discursivas con lo no-discursivo, es decir, el enunciado tiene relaciones enunciativas con lo no-enunciado, con lo visible.

Habrá que decir que existe un primado de los enunciados. Pero lo que quiero señalar es que el primado nunca quiso decir reductibilidad. Les pido que ya reflexionen sobre esto, pero nos ocupará enormemente más adelante. Es un punto muy meticuloso, muy preciso. El primado nunca quiso decir reductibilidad. Y me parece evidente. Toda comprensión de Foucault que traduzca

²⁹ Cf. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 272.

el primado del enunciado sobre lo visible en términos de reductibilidad de lo visible al enunciado es profundamente mutilante para el pensamiento de Foucault. Más aun, algo tiene el primado sobre otra cosa solo en la medida en que esa otra cosa es de otra naturaleza. Del primado no se puede deducir la reducción, todo lo contrario. ¿Qué quiere decir «primado»? En cualquier caso, primado no quiere decir que lo visible se reduzca al enunciado.

En el punto en el que estamos, y si es que me conceden esta pareja ver-hablar, habría que plantear varias tesis al mismo tiempo. Son cuatro tesis. Y creo que todas están en Foucault.

Primera tesis: hay diferencia de naturaleza entre ver y hablar, entre lo visible y lo enunciable. En términos más eruditos, no hay isomorfismo. Foucault no cesará de decirlo. Lo dice explícitamente en *Esto no es una pipa* y en *El nacimiento de la clínica*, pero el isomorfismo es rechazado de manera constante en todos estos libros. No hay isomorfismo entre ver y hablar, es decir, entre lo visible y lo enunciable. Esto quiere decir que no hay conformidad. ¿Qué quiere decir «conformidad»? O bien «forma común», o bien «correspondencia biunívoca entre las dos formas». Foucault niega la conformidad, la correspondencia, el isomorfismo ver-hablar.

En otros términos, nunca se ve eso de lo que se habla y nunca se habla de eso que se ve. ¿Foucault lo dice? Sí, no cesa de decirlo, por eso digo que se trata de la primera gran tesis. Particularmente en el comienzo de *Las palabras y las cosas*. Más adelante lo veremos en detalle, pero resumo este gran texto de Foucault: *Lo que se ve jamás reside en lo que se dice*³⁰. En mi recuerdo es la página 21. Y añade: «Y lo que se dice, por más que procedamos por metáforas, desplazamientos... –sigue una frase bastante larga– jamás se hace ver en lo que se ve»³¹.

¿Qué quiere decir que hablar no es ver, que ver no es hablar? Que no hay conjunción, sino disyunción entre ver y hablar. Me dirán que no es verdad, que puedo hablar de lo que veo y que puedo ver aquello de lo que hablo. Si me dicen eso, es que no me han seguido. Por supuesto, siempre pueden decirlo, pero la cuestión es si tiene algún interés. Hablar de lo que ven solo puede tener un interés si se lo comunican a alguien que no ve. Porque si se trata de alguien que ve lo mismo que ustedes, no se ve muy bien el interés de decir lo que ven: «¡Vaya, un barco!». ¿Comprenden?

Disyunción ver-hablar. ¿Qué más quiere decir esto? ¿Y qué evoca? En este aspecto, Foucault evidentemente participa de un conjunto de pensamientos

³⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 19.

³¹ *Idem*.

que están en cierta relación con otros pensadores. Habrá que ver más de cerca qué es este tema de la disyunción fundamental ver-hablar.

Una vez más, parece una banalidad, o incluso algo discutible, pero piensen que hace falta comprenderlo de cierta manera en el punto en el que estamos. Lo que es interesante no es que ver y hablar no sean lo mismo. Lo importante no es hablar y ver, sino a qué remite hablar y a qué remite ver. Puede ser que ver y hablar vayan juntos, pero no van juntos aquello a lo que remite hablar y aquello a lo que remite ver. Una vez dicho que, según Foucault, aquello a lo que remite «ver» son visibilidades y aquello a lo que remite «hablar» son enunciados. Esto quiere decir entonces que entre las visibilidades y los enunciados hay diferencia de naturaleza, no hay isomorfismo.

¿Y qué ha mostrado Foucault en la *Historia de la locura*? Que no había isomorfismo entre el hospital y la medicina. Cada uno posee su formación. El hospital proviene de la policía, la sinrazón de la medicina. Del mismo modo, la prisión proviene de lo disciplinario, la delincuencia de lo judicial. No hay isomorfismo, no hay forma común.

Ahora bien, digo que esto debe hacernos pensar en otros autores. Ante todo en Blanchot. Y Foucault ha señalado a menudo su reconocimiento, su deuda con Blanchot. No es cuestión de considerarlo como un discípulo de Blanchot. Yo creo más bien que hay un encuentro entre los dos. Sobre todo porque a partir de la misma tesis, «ver no es hablar», Foucault y Blanchot van a desarrollar el tema de maneras bastante diferentes. En efecto, aunque esto recorre toda su obra, hay un gran texto de Blanchot que está entre sus páginas más bellas, que es un capítulo preciso de *La conversación infinita*, en la edición Gallimard: «Hablar no es ver»³². Advertirán que Blanchot no añade «ver no es hablar». Creo que le corresponde a Foucault hacer la recíproca «ver no es hablar». ¿Bajo qué condición, qué significa, cuál es la diferencia con Blanchot? Poco importa, porque lo veremos más tarde. La relación con Blanchot es un problema para nosotros.

Quienes estuvieron acá el año anterior quizá recuerden que encontramos el mismo régimen de disyunción entre ver y hablar a otro nivel, el del cine³³. Y cuando trabajábamos sobre la palabra en el cine nos pareció que algunos autores del cine moderno hacían de la palabra y de lo sonoro un uso muy particular, en el sentido de que era un uso disyuntivo con la imagen visual, que

³² Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, "Parler, ce n'est pas voir" (ed. cast.: *La conversación infinita*, Madrid, Arena libros, 2008).

³³ Deleuze se refiere al cuarto y último curso que dedicó al cine, «Cine y pensamiento», entre fines de 1984 y mediados de 1985.

entre la palabra y la imagen visual había relaciones de disyunción. Nos pareció que esto se verificaba, que era presentado ante todo por tres grandes autores actuales: los Straub, Marguerite Duras, Syberberg. ¿Qué es esta disyunción ver-hablar? Como dice Marguerite Duras, es como si hubiera dos filmes, el film de las voces y el film visual. Dos filmes, es decir, sin isomorfismo. Y las voces evocan un acontecimiento que no veremos, mientras que la imagen visual presenta lugares sin acontecimientos, lugares vacíos o mudos. Los que lo han visto, piensen por ejemplo en *India Song*³⁴, donde la imagen visual es enviada de un lado y el film de voz del otro.

Lo que se ve no reside en lo que se dice. Lo que se dice no hace ver. Están el ver y el decir, pero en una relación disyuntiva. Dicho de otro modo, en una no-relación. Esta expresión insólita es de Blanchot. Dice que entre ver y decir, entre ver y hablar, hay una no-relación. Y añade que esa no-relación es quizá más absoluta que cualquier relación. Es curioso. Si llegan a leer *Esto no es una pipa*, verán que Foucault retoma la expresión «no-relación» diciendo que entre el dibujo y su título, es decir entre lo visible y su enunciado, hay una no-relación. Dicho de otro modo, hay disyunción.

De acuerdo, hay disyunción. Pero se vuelve a caer sobre el siguiente punto: esa no-relación debe ser de cierta manera una relación, y ser incluso más profunda que cualquier relación. Las dos formas, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable, son irreductibles. No hay conformidad, ni correspondencia, ni isomorfismo. Hay no-relación, hay disyunción. Y es preciso que esa no-relación sea, de cierta manera original y paradójica, una relación. Y no será una relación entre dos formas, no será una conformidad.

Adviertan en torno de qué se está girando: estamos de lleno en el problema de la verdad tal como lo planteará Foucault. Puesto que la verdad siempre fue definida por la conformidad, conformidad entre la cosa y la representación, conformidad entre el decir y el ver.

Entonces, la primera tesis de Foucault es: heterogeneidad de las dos formas, diferencia de naturaleza. Lo que se ve no reside en lo que se dice, y viceversa.

Segunda tesis. ¿Qué es primero? La pregunta no se plantea. Hay presuposición recíproca. Ambos se presuponen.

Tercera tesis. No obstante hay un primado del enunciado sobre lo visible. Volvemos a nuestro problema: ¿de dónde proviene ese primado? Observen que el primado no implica reducción alguna. De acuerdo, los dos son irreductibles, pero uno prima sobre el otro. Lejos de implicar una reducción, el primado

³⁴ Marguerite Duras, *India Song*, 1975.

supone la irreductibilidad. Solo puedo ejercer un primado o un poder sobre lo que me resiste, sobre lo que posee otra forma.

Finalmente, cuarta tesis: hay capturas mutuas. Esto sin duda va a ser lo más complicado en Foucault. A saber, los enunciados no cesan de captar, de capturar lo visible; las visibilidades no cesan de captar, de capturar enunciados. ¿Pero cómo es posible, si esas dos formas son heterogéneas, irreductibles? A mi modo de ver, este sistema de la doble captura es lo más bello en Foucault. Las visibilidades se apropian de enunciados, los enunciados se apropian de visibilidades.

Y donde Foucault más lo desarrolla es en ese pequeño libro, *Esto no es una pipa*. Habla de «incisiones» de los enunciados en lo visible, de «incursiones» de lo visible en el enunciado. Dice —y aquí cito de memoria, casi de memoria—: *Cada uno lanza su flecha al blanco del otro. Y añade: Es una batalla*³⁵. Ven ustedes por qué añade que es una batalla y vive realmente la relación entre las visibilidades y los enunciados como una batalla. La vive necesariamente como una batalla, y debe ser una batalla, puesto que no son la misma forma. No puede haber acuerdo entre las visibilidades y los enunciados. ¿Por qué? Porque el acuerdo es una forma común o una correspondencia de forma a forma. Ahora bien, no hay forma común ni correspondencia formal entre lo visible y lo enunciable. Si hay fenómenos de captura, sucederán entonces no bajo la forma de un acuerdo, de una conformidad, sino bajo la forma de una captura violenta, de una batalla. Ustedes me dirán que no son más que palabras. Sí, pero esas palabras nos permiten delimitar el problema.

De modo que yo me encuentro con estas cuatro tesis fundamentales. 1— Diferencia de naturaleza o heterogeneidad de las dos formas, forma de lo visible, forma de lo enunciable. Por tanto, no-relación. 2— Presuposición recíproca, cada una presupone a la otra. 3— Primado de una sobre la otra, del enunciado sobre la visibilidad. 4— Captura mutua, abrazo de luchador entre las visibilidades y los enunciados, como en una batalla.

Para nosotros esto ya constituye un programa. Habrá que arreglárselas con estas cuatro tesis. ¿Qué es lo único que puedo concluir por el momento? Puedo concluir que es un archivo. Y comprendan que voy a dar una respuesta final que será, en un sentido, de lo más decepcionante, y que dejará de serlo si tienen en cuenta todo lo que hizo falta para llegar a ella. Diré que el archivo es fundamentalmente audiovisual. Solo que esta banalidad fue transformada por Foucault.

³⁵ Michel Foucault, *Esto no es una pipa*, op. cit., p. 22.

Continuemos: ¿qué es entonces la arqueología? La arqueología es el estudio de las formaciones históricas. ¿Por qué es distinta de la historia? Porque trata de elevarse hasta las condiciones, lo visible y lo enunciable. Y porque la historia nunca podrá despejar los enunciados y las visibilidades puras. Son elementos puros, hace falta un análisis filosófico.

¿Qué es entonces una formación histórica? Ahora puedo decir que una formación histórica es un agenciamiento de lo visible y de lo enunciable. Es una combinación, es una manera de combinar visibilidades y enunciados, una vez dicho que ambos son irreductibles. Pero no cualquier enunciado se combina con cualquier visibilidad. Hay combinaciones, capturas, que impiden que cualquiera vaya con cualquiera. La coherencia de una época está constituida por el hecho de que sus visibilidades, en virtud de sus formas propias, son combinables con sus enunciados, en virtud de sus formas propias. Este entrelazamiento, este entrecruzamiento entre visibles y enunciables que varían según cada formación histórica es lo que definirá dicha coherencia. Ninguna formación histórica posee las visibilidades y las enunciables de otra. Desde el momento en que hay una variación del régimen de enunciados y del campo de visibilidades, pueden decir que entramos en otra formación histórica.

Este agenciamiento de lo visible y lo enunciable como constitutivo de la formación histórica es lo que Foucault llamará, en su propia terminología, un «dispositivo».

Y finalmente... ya tenemos suficiente, ¿no? Termino con el siguiente punto: los dos, ver y hablar, es decir los visibles y los enunciables, constituyen lo que Foucault llama un «saber». «Saber» es siempre efectuar la no-relación entre lo visible y lo enunciable, es combinar lo visible y lo enunciable, es operar las capturas mutuas entre lo visible y lo enunciable. Y allí se juega el problema de la verdad.

Notarán quizá que he definido «archivo audiovisual», «formación histórica», «combinación entre los visibles y los enunciables» y «saber» de la misma manera. Y sí. Sucede que para Foucault no hay nada bajo el saber. Todo es un saber. Todo es saber. No hay experiencia antes del saber. Esa es su ruptura con la fenomenología. No hay, como decía Merleau-Ponty, una «experiencia salvaje». No hay «vividos» o, más bien, lo vivido es ya un saber. Solo que no todo saber es una ciencia. Pero bajo el saber no hay nada.

¿Qué es una formación histórica? Son los umbrales de saber, muy diversos entre sí, que se constituyeron en una época. Un apilamiento de umbrales diversamente orientados. De allí «arqueología del saber». El objeto de una arqueología es el saber, pues «saber» es precisamente combinar lo visible y lo enunciable. ¿En qué sentido?

En el sentido de que –comienzo aquí lo que quisiera hacer la próxima vez– lo visible remite a un proceso y lo enunciable remite a un proceder. ¿Qué es combinar el proceso de visibilidad y el proceder de la enunciabilidad, el proceder de la creación de los enunciados? El proceso más el proceder es un procedimiento. El saber es un procedimiento. La verdad no existe independientemente del procedimiento, y el procedimiento es la combinación del proceso visible y del proceder enunciativo.

He aquí todo un conjunto de nociones. Hemos dado una vuelta por lo que evidentemente no es más que el primer eje del pensamiento de Foucault.

La próxima vez, entonces, estaré aquí desde las 9 para ver con ustedes, con los que estén, si es que existen cosas sobre las cuales conviene volver. Pero quisiera que piensen en todo esto. Es algo así como el programa de nuestras sesiones siguientes. Entonces, los que vean que esto no les concierne, no vuelvan. Los que piensen que les concierne, vuelvan, y si tienen preguntas las resolveremos al principio y después continuaremos.

Clase 2 El saber y los enunciados.

29 de Octubre de 1985

¿Qué tienen para decir sobre lo que debemos hacer, sobre lo que hicimos la última vez? [silencio] Este trabajo debe implicar para ustedes una especie de colaboración. Incluso si no han leído a Foucault, se trata de que despierte en ustedes comparaciones que hacer, o cosas de ese tipo en función de lo que saben. Cualquier cosa, y en cualquier dominio... Les sonrío para alentarlos [risas]... [silencio] Bueno, ya vendrá.

A los que están aquí por primera vez les pido que me entreguen un papelito con nombre y dirección, pero sobre todo con lo que hacen, qué diplomatura, o lo que fuere, y cuáles son este año sus temas de interés y de trabajo. Después, como no son muchos, de ser necesario los veré uno por uno.

Intento recapitular. Nuestra sesión precedente fue sobre el siguiente tema: ¿qué es un archivo, qué es la arqueología según Foucault? Hemos extraído una idea muy general. Ver y hablar, o más precisamente –pero este «más precisamente» ya debe parecernos muy importante; no estamos aún en condiciones de comprenderlo, solo sabemos que los términos que siguen son más precisos que ver y hablar–; decía que ver y hablar, o más precisamente, lo visible y lo enunciable, o si prefieren, las visibilidades y los enunciados, constituyen dos formas estables en cada época. Y que finalmente una gran parte de la obra de Foucault –diría que desde *Historia de la locura* hasta *Vigilar y castigar*– consiste

en una repartición y un estatus de esas dos formas. No digo que los libros de Foucault se reduzcan a eso, digo que lo implican. Conllevan esa distribución de dos formas, la forma de visibilidad y la forma de enunciabilidad, según tal o cual época. E insistía en que ciertas interpretaciones de Foucault que sacrifican la concepción de lo visible a una concepción del enunciado, de lo enunciable o de lo decible, son llevadas inevitablemente a mutilar el pensamiento de Foucault. Lo visible y lo enunciable constituyen, entonces, dos formas estables en cada época. Casi habría que invertir, incluso: aquello que define una época es un campo complejo de visibilidad y un régimen complejo de enunciados. En otros términos, una época se define por lo que ve y por lo que dice.

¿Qué significa entonces «arqueología»? Una disciplina que analiza los archivos. ¿Y qué es un archivo? Es la recopilación audiovisual de una época, lo visible y lo enunciable. Desde entonces, una época, o lo que ahora podemos llamar una «formación histórica», se definirá a través de lo visible y de lo enunciable. Una época se define por lo que ve y por lo que enuncia. Lo que llamaremos una «formación histórica» —Foucault dice a veces una «positividad»— es el entrecruzamiento de dos formas estables en una época, lo visto y lo dicho, lo visible y lo enunciable.

Foucault puede entonces considerar que una gran parte de su obra es un análisis de ciertas formaciones históricas. Por eso puede decir al comienzo de un libro reciente, de *El uso de los placeres*: «Sí, toda una parte de mis libros son estudios de historia»¹. La formación histórica se define por un régimen de enunciados, por un campo de visibilidad. Lo cual implica principalmente que las épocas, las formaciones históricas no ven lo mismo, no dicen lo mismo. Las visibilidades y los enunciados son las variables de cada formación. Varían de una formación a otra. Lo vimos a propósito de dos libros que presentan paralelos muy sorprendentes: *Historia de la locura y Vigilar y castigar*.

En *Historia de la locura* el hospital general es la visibilidad de la locura en esa época, en el siglo XVII. El hospital general hace ver la locura bajo tal o cual especie visual. Como dice Foucault, hay una «evidencia» —tomando «evidencia» en el sentido de una visibilidad— de la locura en el hospital general y en las condiciones del hospital general, a saber, agrupar a los locos con los vagabundos, los desempleados y los mendigos. Es una visibilidad de la locura. La locura se deja ver en el marco del hospital general. El asilo es la prefiguración de lo que será, en el transcurso del siglo XIX, el asilo psiquiátrico, y ofrece una visibilidad completamente distinta, otra manera de ver.

¹ Ver clase 1, nota 21.

Paralelamente, en el siglo XVII, al mismo tiempo que el hospital general hace ver la locura de tal o cual manera, los enunciados que conciernen a la locura son igualmente originales y giran en torno del siguiente «objeto discursivo», dirá Foucault: «la sinrazón». La locura es comprendida como sinrazón. No digan que es obvio, pues la sinrazón como objeto de discurso es un tema perfectamente original, que sin duda no puede surgir más que en la época clásica, en virtud de su concepción de la razón. Desde el siglo XVIII, la locura ya no será enunciada en relación con la razón, sino en función de una coordenada totalmente distinta.

De modo que se puede decir del siglo XVII: manera de ver la locura, hospital general; manera de enunciar la locura, la sinrazón. Es lo que hace, respecto a la locura, la formación histórica «época clásica».

Vimos lo mismo para la prisión. El régimen-prisión se forma en el siglo XVIII como una nueva manera de ver el crimen. Al mismo tiempo, el derecho penal sufre una evolución por relación a las épocas precedentes. ¿Qué es esta evolución? Es la formación de un nuevo tipo de enunciados cuyo objeto discursivo, enunciativo, es la delincuencia. Prisión como visibilidad del crimen, enunciado de delincuencia. Esto define también una formación histórica.

Esto era entonces el primer punto, que creo poder considerar como adquirido. Se trata siempre de esta confrontación, al nivel de cada formación histórica, entre lo visible y lo enunciable. ¿Qué es lo que una época ve y hace ver, qué es lo que dice y hace decir? Es un método muy firme, en mi opinión muy original.

¿Por qué es original? ¿Por qué Foucault puede decir, una vez más, al comienzo de *El uso de los placeres*, «hago estudios de historia pero no trabajos de historiador»? ¿Por qué son trabajos de filósofo? Les decía la última vez que la nueva concepción de la historia, lo que se ha llamado «escuela de los *Annales*», nos propone a la vez una historia de los comportamientos y una historia de las mentalidades. Les cité, por ejemplo, la compilación de *Cómo se muere en Anjou...* en tal época². No es únicamente un estudio de los comportamientos, es también un estudio de las mentalidades en la medida en que será considerada la manera de enfocar la muerte, las ideas sobre la muerte. Foucault se separa de esta concepción. ¿Por qué? Ya tenemos todos los elementos para responder.

Foucault no hace un trabajo de historiador. No dice en absoluto que los historiadores se equivoquen, dice que su cuestión está en otra parte. Cuando me preguntaba qué quiere decir esto, mi respuesta era simple, consistía en decir que con lo visible y lo enunciable Foucault pretende elevarse —con razón

² François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou, aux XVII et XVIII siècles : Essai de démographie et de psychologie historiques*, op. cit.

o no, me da igual— hasta una determinación de las condiciones. Lo visible o la visibilidad no es un comportamiento, es la condición general bajo la cual se manifiestan, aparecen a la luz todos los comportamientos de una época. Y del mismo modo, los enunciados no son ideas.

Una concepción muy importante de la filosofía la ha definido siempre como la búsqueda de las condiciones: ¿bajo qué condiciones algo es posible? Esa era la pregunta filosófica. Si pregunto qué son las matemáticas, necesariamente no estaré haciendo filosofía. Pero si pregunto bajo qué condiciones las matemáticas son posibles, estaré haciendo filosofía. Entonces, me parece que «no hago un trabajo de historiador» significa para Foucault que se eleva hasta las condiciones que vuelven posibles los comportamientos de una época y las mentalidades de una época. En otros términos, Foucault pretende establecer elementos puros.

De allí el empleo, en *La arqueología del saber*, de un término muy insólito: *a priori*. En filosofía, *a priori* siempre ha querido decir «independiente de la experiencia». Ahora bien, las condiciones de la experiencia son *a priori*, es decir no están dadas en la experiencia misma. Lo visible y lo enunciable son los *a priori*. ¿De qué? Son los *a priori* de una época, de una formación histórica. De allí la idea muy extraña en Foucault, que tendremos ocasión de volver a encontrar, de que los *a priori* son históricos. Mientras que en Kant «*a priori*» e «histórico» se oponen, aquí hay *a priori* histórico. Se trata de las condiciones de visibilidad y de enunciabilidad que permiten definir una época.

Lo visible y lo enunciable son entonces elementos puros que se combinan para definir la formación histórica, es decir, para determinar las condiciones de dicha formación. ¿Bajo qué condiciones es posible la época clásica? Bajo las condiciones de tal forma de visibilidad y de enunciabilidad. No digo que se oponga, pero ven ustedes que esto es algo que lo separa, que señala la originalidad de la empresa de Foucault y la imposibilidad de reducirla a un trabajo de historiador.

Diría que en última instancia las formaciones históricas son estratos, estratificaciones. Empleo esta palabra porque es cómoda y porque remite al término «arqueología». La arqueología es el estudio de los estratos. Veremos que se puede dar al término «estrato» todo tipo de determinaciones, pero la primera que me autorizaría a emplear tal palabra es que un estrato es precisamente un compuesto de visible y enunciable, un entrecruzamiento de visibilidades y enunciados.

De modo que las formaciones históricas son estratos, son estratificaciones. Y el primer eje de la obra de Foucault es el estudio arqueológico de las estratificaciones, es decir, de las formaciones históricas definidas por las visibilidades que despliegan y las enunciabilidades que profieren. Digo que es un primer

eje. ¿Habrá otros? Se puede ya plantear este problema. Sin dudas habrá otros. Desde el comienzo, ver y hablar, lo visible y lo enunciable, no agotan todo. Y desde el principio de su obra Foucault es muy consciente de eso. Pero si hay otros ejes, habrá que preguntarse cuáles son los vínculos con las formaciones históricas. Si hay otros ejes, puede ser que ya no conciernen a lo estratificado. Lo estratificado se define por la composición, el entrecruzamiento de dos formas estables, lo visible y lo enunciable. ¿Pero todo es estable? ¿Todo es formación histórica? ¿Todo es estrato?

Hay un texto sublime de Herman Melville, el novelista americano. Es tan bello que se lo leo, porque pienso que a Foucault le hubiera gustado mucho. Se encuentra en una gran novela de Melville que se llama *Pierre o las ambigüedades*. Les leo: *Había aún millones y millones de cosas que no se habían revelado a Pierre. La vieja momia está enterrada bajo múltiples vendas; hace falta tiempo para desenvolver a este rey egipcio. Debido a que Pierre comenzaba a atravesar con la mirada la primera capa superficial del mundo, se imaginaba en su locura que había alcanzado la sustancia no estratificada. Pero, por lejos que los geólogos hayan descendido en las profundidades de la tierra, no encontrarán más que estrato sobre estrato, puesto que hasta su eje el mundo no es más que superficies superpuestas. Al precio de un inmenso esfuerzo nos abrimos una vía subterránea en la pirámide, y al precio de andar horriblemente a tientas llegamos al habitáculo central. Con gran regocijo descubrimos el sarcófago, levantamos la tapa y... ¡no hay nadie! El alma del hombre es un vacío inmenso y aterradorante³.*

Uno no puede más que callarse un poco, porque es difícil no ser sensible a la belleza de semejante texto. Lo leo traduciéndolo a términos inmediatamente próximos a Foucault. Todas las formaciones históricas son estratos. ¿Y qué hacemos nosotros, arqueólogos? Vamos de estrato en estrato, de formación en formación. No hay que creer demasiado rápido que se ha alcanzado la sustancia no estratificada. ¿Hay una sustancia no estratificada? Si la hay, está más allá del ver y más allá del hablar, más allá de lo visible y de lo enunciable, pues lo visible y lo enunciable se añan para formar el estrato según tal o cual fórmula. Vamos de estrato en estrato, ¿pero alcanzamos la sustancia no estratificada?

Apenas los traspongo: «Por lejos que los arqueólogos hayan descendido en las profundidades de la tierra, no encuentran más que estrato sobre estrato, formación histórica sobre formación histórica, puesto que hasta su eje el mundo no es más que estratos superpuestos». Y «al precio de un inmenso esfuerzo nos abrimos una vía subterránea en la pirámide, y al precio de andar

³ Herman Melville, *Pierre: or, The Ambiguities*, Harper & Brothers, 1852, pp. 387-388.

horriblemente a tientas llegamos al habitáculo central...» Es decir, vamos de formación en formación en busca de lo no estratificado. Llegamos a la sustancia no estratificada, o al menos al lugar de la sustancia no estratificada, la cámara central de la pirámide. Todas las caras de la pirámide son estratos. Pero todos esos estratos están ahí para cubrir la cámara central de la pirámide, donde borbotea lo no estratificado. ¿Por qué borbotea? Porque si el estrato es sólido, hay que imaginarse lo no estratificado como extrañamente líquido, o peor, como gaseoso. «Llegamos al habitáculo central de la pirámide. Con gran regocijo descubrimos el sarcófago». Nos decimos que allí está lo no estratificado. «Levantamos la tapa y... ¡no hay nadie! El alma del hombre es un vacío inmenso y aterradorante».

Quizás sienten entonces que cuando hayamos terminado con este eje, nos daremos cuenta —y había que decirlo desde el principio— que solo se trataba de un primer eje. Los estratos o formaciones históricas, es decir los grandes compuestos de visible y de enunciable, no agotan el pensamiento de Foucault. Habrá otro eje, y luego quizá otro más. Habrá muchos ejes en este pensamiento. Quizá la novedad de Foucault consiste en haber impuesto un nuevo sistema de coordenadas.

Pero aquí vemos solamente el primer eje o la primera dimensión del sistema de coordenadas, que resumo por enésima vez: ver y hablar, la combinación de lo visible y lo enunciable según cada época, es decir, según cada formación histórica determinable como estrato. Tanto las visibilidades como los enunciados son los elementos puros de toda estratificación. De modo que en un estrato o en una formación histórica debo hacerme dos preguntas fundamentales, que son las preguntas no de la historia, sino de la filosofía: ¿qué ves y qué haces ver, qué dices? O, en los términos más técnicos que vimos la última vez: ¿cuáles son tus evidencias y cuáles son tus discursividades?

Este era nuestro tema la última vez: ¿qué es un archivo, qué es la arqueología? La búsqueda de dos condiciones puras. Ven por qué Foucault emplea, debe invocar una palabra como «arqueología» para distinguirse de la historia, del historiador. El archivo no es la historia, es la determinación de dos elementos, es decir de las condiciones de visibilidad y de enunciableidad.

Y la vez pasada apenas habíamos comenzado un segundo tema: ¿qué es el saber? Y decíamos que saber es ver y enunciar. Se encadenaba bien. Es un poco como si, a primera vista, la formación histórica dijera objetivamente lo que el saber nos dice subjetivamente. Saber y formación histórica —y esto ya nos parece extraño— no son más que uno. Saber es ver y enunciar, es decir, combinar visible y enunciable. Desde entonces, todo saber es histórico. Nos encontrábamos más o menos allí.

Vuelvo entonces a hacer mi llamamiento: ¿hay intervenciones para este primer punto sobre el archivo? ¿No? ¿No hay problema, no hay oscuridad? ¿Está muy claro? Entonces continuemos.

¿Cómo puede comprenderse esta especie de identidad entre saber y formación histórica? La identidad entre el saber y la formación histórica es el archivo mismo. ¿Pero cómo comprenderla concretamente? Es que el saber no tiene objeto ni sujeto. El saber, tal como Foucault lo concibe, no es conocimiento de un objeto por un sujeto. ¿Qué es entonces? Por el momento solo hay que dejarse llevar. Ya encontraremos nuevas dificultades en torno de qué es el saber, pero por el momento vamos en bajada. Ya sabemos cómo definir el saber. No tiene objeto ni sujeto, tiene elementos. Tiene dos elementos, lo visible y lo enunciable. Me dirán que lo visible es su objeto y lo enunciable su sujeto. No, no es verdad. Tiene dos elementos puros, absolutamente irreductibles. En otros términos, no hay nada bajo el saber o antes del saber.

Aquí hay que cuidar nuestras palabras. Porque lo que acabamos de sugerir hace un rato es que habría dimensiones distintas a la formación histórica y al estrato. Entonces, si el saber es uno con el estrato, con las formaciones históricas, ¿las otras dimensiones, los otros ejes que no se reducen a la formación histórica, tampoco se reducen al saber? No, sin duda no se reducen al saber. Pero no están bajo ni antes del saber. ¿Podemos ya imaginar qué serían esos otros ejes? Quizá son extra-estrato o inter-estrato, pero no están bajo ni están antes.

Esto es lo que explica algo en lo cual Foucault insistió desde el comienzo: su oposición a la fenomenología. ¿Bajo qué forma? Según Foucault, no hay experiencia «salvaje» u «originaria». Son términos empleados por Merleau-Ponty. Y Foucault, en repetidas ocasiones, señala su separación respecto de cualquier fenomenología afirmando que no hay experiencia originaria. En la *Historia de la locura* había todavía una ambigüedad, ciertas páginas podían hacer creer en una experiencia originaria de la locura. Es decir, ciertas páginas estaban aún bajo la perspectiva de una fenomenología del loco. En *La arqueología del saber* Foucault dice que no, que en todo caso eso nunca estuvo en su espíritu. ¿Qué es lo que reemplaza a la fenomenología? Es, dice Foucault, una epistemología. Es decir, no hay experiencia que no esté captada en un saber. En otros términos, sobre un estrato no hay más que saber, todo es saber. Lo cual implica que «saber», para Foucault, tendrá un sentido completamente distinto de «conocer».

Intervención: (Inaudible)

Deleuze: ¿Que la frase «yo sé algo» no es posible? ¿Por qué? Sí es posible, ya que los enunciados tienen objetos que les son propios, que les pertenecen, que

no existen fuera de ellos. Son objetos discursivos. Por otra parte, las mismas visibilidades tienen objetos que les son propios. Saber es ver y enunciar, es combinar lo visible y lo enunciable. Hay objetos de visibilidad y objetos de enunciación, discursivos. Entonces, decir «yo enuncio algo» es perfectamente posible. «Yo veo algo» es perfectamente posible. Por ejemplo, «enuncio la delincuencia», «veo el crimen en prisión», «veo la locura en el hospital general», «enuncio la sinrazón». La delincuencia, la sinrazón, son objetos propiamente discursivos. La prisión, el hospital general, son lugares de visibilidad. Perfectamente puedo decir «veo algo», pero ese «algo» es interior al saber. No es un objeto que existiría independientemente del saber o que preexistiría al saber. Puedo decir «yo sé algo», una vez dicho que el «algo» es interior al saber, es decir, es una variable del saber.

¿Qué quiere decir entonces que el saber no se reduce al conocimiento? Más aun, hay una diferencia radical entre saber y ciencia. De modo que, si se la toma en su sentido riguroso, en tanto concierne a la ciencia, habría que retirar la palabra que acabo de proponerles hace un momento, la palabra «epistemología». De hecho, la epistemología de Foucault concierne al saber, y no especialmente a la ciencia. Entonces, «saber» no es necesariamente científico y no se reduce a un conocimiento.

¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que hay umbrales de enunciados. ¿Qué es un umbral de enunciado? Es un nivel a partir del cual un enunciado puede ser cualificado como tal o cual. Hay por ejemplo un umbral de científicidad. El umbral de científicidad debe ser definido por los caracteres a partir de los cuales los enunciados que los posean serán llamados «científicos» o «enunciados de conocimiento». Más aun, al analizarlos Foucault distingue varios umbrales que remiten a la ciencia: un umbral que llamará «de epistemologización», un umbral que llamará «de científicidad» y un umbral «de formalización». Las matemáticas, por ejemplo, alcanzan el umbral superior de la ciencia, el de formalización. Otras ciencias no, se contentan con un umbral de científicidad. Pero entonces, si se define la ciencia como un modo de saber, y decimos que el saber es todo enunciado en tanto que combinable con visibilidades, hay umbrales de visibilidad que hacen que la visión devenga científica.

Pero no hace falta enfocarse en la ciencia. Es muy interesante esta concepción de Foucault. Ya vamos a ver por qué. Pero además abre la cuestión de los umbrales: ¿a partir de qué umbral un enunciado deviene político, cuáles son los umbrales de politización de un enunciado? Voy a decir cosas muy simples, pero que me parecen importantes para el análisis de las formaciones históricas. Comprendan que por el momento hay que ser muy prudentes.

Siempre es idiota decir «eso ha existido siempre». Nunca nada ha existido siempre. Tomemos un ejemplo, el antisemitismo. «Siempre ha habido antisemitas». Bueno, pero decir eso tiene muy poco interés. ¿Cuándo comienza a volverse interesante? Cuando me pregunto en qué formación histórica el antisemitismo ha dado lugar a enunciados políticos. Y la respuesta puede ser múltiple: en tal, en tal otra también, etc. Si no, puede haber un antisemitismo de opinión que no es retomado en los enunciados políticos de una época, que no interviene o que mayoritariamente no interviene en los enunciados políticos de una época. En otros términos, ¿cuándo es que los enunciados antisemitas franquean el umbral de politización? Se vuelve una buena pregunta.

Y así funciona para todo. Sucede que los enunciados implican reglas de formación. Y veremos que esta idea es tan importante que puede llevarnos muy lejos. Todo enunciado posee sus reglas de formación. Sus reglas de formación no se agotan en eso, pero conllevan la determinación de un umbral que hace que el enunciado pertenezca a tal o cual umbral. Hay reglas de formación sin las cuales un enunciado no puede ser político, hay reglas de formación sin las cuales un enunciado no puede ser diplomático, hay reglas de formación sin las cuales un enunciado no puede ser religioso, etc.

Por tanto, no solamente hay que hablar de un umbral de científicidad para enunciados posibles. Hay que hablar de un umbral de politización. De un umbral de etización: ¿a partir de qué momento y de qué umbral un enunciado es moral? No es para nada obvio. De un umbral de estetización. Cuando se plantean, por ejemplo, problemas del tipo: ¿cuándo es que la naturaleza adquiere un valor estético? O bien es un falso problema, o bien es muy interesante, no se sabe, tendrá que decirnoslo el análisis. Pero «¿cuándo es que la naturaleza adquiere un valor estético?» significa «¿cuándo y cómo es que los enunciados sobre la naturaleza franquean el umbral estético de la época?». ¿Y qué hay que decir de la opinión? Los enunciados de opinión también tienen un umbral. Y lo mismo para las visibilidades. Las visibilidades también tienen un umbral.

Esto me permite enriquecer la noción precedente de archivo. Hace un momento decía —y era la primera determinación— que el archivo es una estratificación, un estrato, una formación histórica. Es decir —era la primera determinación del estrato— que es una combinación de lo visible y de lo enunciable. Eso ya constituye cierto espesor del estrato. Ahora puedo añadir que el estrato es un apilamiento de umbrales diversamente orientados. Y ven ustedes que esto enriquece la noción de arqueología. Un apilamiento de umbrales diversamente orientados según los cuales los enunciados podrán ser llamados «enunciados políticos» de tal formación, «enunciados estéticos», «enunciados científicos», etc. Lo cual quizás nos permita precisar la idea de un régimen de enunciados.

¿Qué comprende el régimen de enunciados? Al menos tres cosas: la determinación del estrato sobre el cual se producen los enunciados, es decir la determinación de la formación histórica; la determinación de la familia de enunciados a la cual pertenece el enunciado; y la determinación del umbral —¿es político, jurídico, estético?—. Notarán que los enunciados de igual familia pueden pertenecer a umbrales diferentes. Y que enunciados de igual umbral pueden pertenecer a familias diferentes. Por ejemplo, en una misma formación histórica y al nivel de una misma ciencia, es decir de un mismo umbral, el umbral de la biología, tendrán enunciados evolucionistas y enunciados anti-evolucionistas. Pertenecen a la misma formación, es decir al mismo régimen, tienen el mismo umbral, y sin embargo no son de la misma familia. La formación, la familia, el umbral son entonces características de los estratos.

Continuemos. El saber no es la ciencia. La ciencia es un tipo de saber. Lo cual quiere decir, para Foucault, que todo saber es fundamentalmente una práctica. En efecto, el saber está hecho de prácticas: prácticas de visibilidad, prácticas de enunciado. O, si prefieren, prácticas discursivas —los enunciados— y prácticas no discursivas —las visibilidades—.

¿Y qué es la verdad? Es la combinación de lo visible y de lo enunciable, siempre volvemos a eso. ¿Pero en qué caso la combinación supondría una verdad? Aquí quizá vamos a tener un problema. En cualquier caso, Foucault reivindicará una historia de lo verdadero, una historia de la verdad. Y de cierta manera tiene razones para pensar que realiza, al menos en parte, un punto fundamental del programa de Nietzsche: una historia de la verdad. ¿Por qué hay una historia de la verdad? Precisamente porque el saber es cuestión de práctica. El saber es cuestión de práctica, y la verdad es la relación entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas.

En otros términos, lo verdadero, la verdad, es inseparable de las prácticas que la producen, es inseparable de un procedimiento. Y es lo que indicaba la última vez de una manera todavía muy vaga. A saber, que se puede reservar el término «procedimiento» para designar la relación entre las dos prácticas, práctica discursiva de enunciado, práctica no discursiva de visibilidad. Reservamos entonces la palabra «procedimiento». Y lo verdadero nunca es separable de los procedimientos por los cuales no solamente se lo alcanza, sino que se lo produce.

«Yo quiero lo verdadero». He allí un enunciado, o la apariencia de un enunciado. Habrá que preguntarse si es un enunciado. Ustedes se dan cuenta de que aún no hemos abordado el problema esencial: ¿qué es lo que Foucault llama un enunciado? ¿Es lo mismo que una frase? Por el momento partimos de una frase, puesto que no tenemos todavía los medios para hacer otra cosa.

Vamos muy suavemente en nuestros análisis. «Yo quiero lo verdadero». No puede ser un enunciado. Sentimos ya que los enunciados y las frases no van a ser lo mismo. ¿Por qué? Porque esta frase no me dice gran cosa. Si les digo que consideren la frase «yo quiero lo verdadero», inmediatamente tienen ganas de saber quién puede decir algo así. Hay muchas personas que pueden decirlo, pero son tan variadas... Aquí avanzamos mucho —siempre se avanza cuando uno menos se lo espera— ya que ¿no habría que decir que en la frase «yo quiero lo verdadero» hay tantos enunciados como personas para decirlo? Al mismo tiempo reculamos, porque eso querría decir que el enunciado depende de quien dice la frase. Quizá, pero no solamente. Dejemos entonces esto a un lado, todavía no tenemos los recursos. Habrá que volver sobre este punto, será central para la cuestión de qué es un enunciado, y de cuál es la diferencia entre una frase y un enunciado.

Vuelvo entonces a «yo quiero lo verdadero». ¿Quién dice eso y qué quiere decir cuando lo dice? ¿Cuál es su objeto? Vimos en qué sentido —por la pregunta que me planteaban— se podía hablar de un objeto, de un objeto de enunciado, de un objeto de visibilidad. Cuando Descartes dice «yo quiero lo verdadero», no oculta lo que quiere: quiere la cosa en persona, quiere la presencia. Quiere la evidencia. Solo que no es posible llegar a la evidencia. Pero quiere la cosa en persona, como idea, la cosa en sí misma como idea. Cuando Hume en el siglo XVIII dice «yo quiero lo verdadero», ¿qué es lo que quiere? Quiere signos. O el propio Hobbes, contemporáneo de Descartes, quiere signos. No quiere la cosa en persona, la cosa en persona no le dice mucho, quiere signos a partir de los cuales podrá inferir lo verdadero. Pero lo verdadero nunca estará dado, siempre será inferido a partir de otra cosa. Cuanto más probable sea la inferencia, más seguro será. He aquí que «querer lo verdadero» ha comenzado a volverse más preciso. «Yo quiero lo verdadero» ya da lugar a dos familias de enunciados.

Hay en Foucault una idea con muchos matices que tienen que tener en mente. Son dos cosas a la vez. Tesis 1: cada época, cada formación histórica dice todo y muestra todo. Tesis 2: las visibilidades y los enunciados no están dados inmediatamente, hay que extraerlos. Vamos entonces a considerar estos dos aspectos.

El primer aspecto es que no hay secreto, no hay nada oculto. Esto quiere decir que si consideran los enunciados —entre paréntesis: cómo voy a encontrarlos es un problema que surgirá inmediatamente después—, ven bien que todo está dicho. Si consideran las visibilidades, está todo mostrado. Es evidente. Incluso antes de saber qué es un enunciado o qué es una visibilidad, es preciso deshacerse de las ideas preconcebidas que consisten en creer que los discursos, que lo discursivo, oculta.

Por ejemplo, no hay que ser muy astuto para conocer las reglas que determinan la politización de un enunciado, es decir su naturaleza política. Noten que los hombres políticos nunca mienten y que, en un sentido, dicen todo con un cinismo radical. Es estúpido decir que mienten. No mienten en absoluto. Tomen la actual campaña electoral. La derecha dice exactamente lo que nos sucederá tras las elecciones. Se sabe. Chirac no es en absoluto un mentiroso, es veraz. No tienen necesidad de ocultarnos nada. Se sabe muy bien lo que nos va a suceder, no se nos oculta. No se nos oculta que los tipos jóvenes y un poco morenos sufrirán controles de identidad. No se puede decir que nos mienten, nos lo anuncian. No se puede decir que nos ocultan que la patronal podrá despedir sin que el ministerio de trabajo se inmiscuya. Los hombres políticos dicen absolutamente todo, no tienen nada que ocultar. O en todo caso, cuando tienen algo que ocultar se trata de cosas totalmente personales: cuando son corruptos, cuando roban dinero. Pero no nos referimos a eso, eso no es lo importante, eso no es lo grave, sino sus programas. Y tienen siempre una fidelidad absoluta para con sus programas.

Muy al comienzo, cuando la mayoría de ustedes todavía no estaba aquí, tomaba otro caso: el discurso del Papa. Nunca hay que decir de un discurso ni que es mentiroso, ni que es insignificante y que habla por hablar. Cuando el Papa habla de la Santa Virgen —y aquí también hay que tener en cuenta el umbral de religiosidad de los enunciados—, no habla por hablar ni representa un arcaísmo. Habla con exactitud, según las reglas del enunciado religioso. Evidentemente él observa las reglas del enunciado religioso, sin las cuales un enunciado no habría franqueado el umbral de religiosidad. Lo mínimo que se puede pedir es que el Papa logre que sus enunciados franqueen el umbral de religiosidad, sino ¿qué pasaría? [risas] El Papa nos dice algo muy importante. Nos dice que el ecumenismo, es decir una política religiosa de unidad del cristianismo, del catolicismo, del protestantismo, etc., está caduco, y que él reintroduce la universalidad, el universalismo propiamente católico en contra del ecumenismo. En efecto, siendo que el problema de la Virgen forma parte de los puntos de fricción entre el catolicismo y la Reforma, es obvio que el amor intenso del Papa por la virgen significa algo que los reformados, que los protestantes captan cabalmente. Entonces no se puede decir que habla por hablar, sino que, conforme a las reglas según las cuales un enunciado es religioso, dice estrictamente todo. Y cuando besa la tierra, y habla todas las lenguas, y cuando necesita decir «buen día» cada vez que desembarca en un país hablando la lengua de ese país, tampoco es, como suele decirse, para dar espectáculo, sino para reivindicar el don de las lenguas de los apóstoles. Y eso tiene un sentido en la universalidad católica,

un sentido extremadamente preciso. Es decir, es un tipo de enunciado que dice exactamente lo que quiere decir.

Y para aquellos que gustan de Proust, los remito a un texto de *En busca del tiempo perdido* en el cual pone en escena a un embajador de nombre M. de Norpois. Son dos páginas espléndidas en las que M. de Norpois explica que el lenguaje diplomático tiene ciertas reglas⁴. Foucault diría que hay un umbral de diplomática de los enunciados. Y que, habida cuenta de las reglas de los enunciados diplomáticos, las actas de reuniones entre los ministros de diferentes países, por ejemplo, dicen exactamente toda la verdad. Nunca hay algo oculto.

Si uno sabe las reglas de la formación de los enunciados en determinado ámbito, no nos ocultan absolutamente nada. ¿Qué quieren que oculten? Cuando Reagan anuncia, por ejemplo, que bajará los impuestos y que, a cambio, dismantelará las instituciones de asistencia social, no pueden decir que miente o que oculta algo. Es evidente. Es una evidencia. No se puede decir que Hitler ha ocultado algo. Habría que no haber leído ni una línea de Hitler para estimar que ocultaba algo. Sería interesante preguntarse —y es un poco el problema que ha trabajado Jean-Pierre Faye⁵— qué son y cómo puede hablarse de enunciados propiamente fascistas, y cómo aparecen. ¿Cómo aparecen en un campo político los enunciados de un nuevo tipo, los enunciados fascistas? Ahora bien, lejos de ocultar los fines y los medios del fascismo, Hitler es el introductor y el inventor de un régimen de enunciados que a partir de allí reconoceremos bajo la forma de enunciados nazis y de enunciados fascistas. Por eso es muy interesante leer los periódicos, porque en un sentido está todo dicho, no hay secreto.

Ahora bien, en su obra Foucault vuelve en repetidas ocasiones y de una manera muy interesante sobre el discurso del filántropo. Mostrará que el filántropo dice exactamente todo y que, literalmente, para saber lo más oscuro de una época, lo aparentemente más oculto, basta con tomar al pie de la letra el discurso del filántropo. Lo más crudo y lo más cínico se despliega en el discurso del filántropo. Esto nos servirá un poco más tarde, por eso lo desarrollo desde ahora. Veremos que una de las bases de la crítica de Foucault al humanismo tiene su fuente en su crítica del discurso del filántropo.

Pero criticar no quiere decir extraer un secreto. Es una operación muy diferente, es extraer las reglas a las que obedece tal tipo de enunciado. Ahora

⁴ Cf. el inicio de Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, tomo 2: «A la sombra de las muchachas en flor».

⁵ Jean-Pierre Faye, *Los lenguajes totalitarios*, Taurus, Madrid, 1974.

bien, estas reglas no están dadas, pero no son secretas, no están ocultas. No están dadas porque son reglas. Las reglas no están dadas. Lo que está dado son los productos, es decir los propios enunciados, incluso si se los encuentra según las reglas.

Volvamos al discurso del filántropo, entonces. El primer gran caso de análisis del discurso del filántropo, es decir del régimen de enunciados que le corresponde, es la liberación de los locos al final del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX, casi simultáneamente en América y en Francia. En Francia está Pinel, reputado como un gran filántropo en la época, y que libera a los locos de sus cadenas. Antes de venir revisé «Pinel» en el pequeño Larousse. Dice: «Sustituyó la violencia por la dulzura en los asilos». Por eso es un gran filántropo.

Hay una anécdota célebre, cuya fuente cita Foucault. Se trata del hijo de Pinel, quien cuenta la entrevista grandiosa del monstruo deforme y del gran filántropo. Es el convencional Couthon, paralítico, regicida —había votado la muerte de Luis XVI—. Estaba inválido, paralítico, se paseaba en su silla de ruedas. Y Couthon visita a Pinel en el asilo, y le dice: «Camarada, tú mismo estás loco, pues me cuentan que quieres liberar a estas criaturas innobles». Y Pinel lo mira desde su altura y le dice: «Sí ciudadano, y lo lograré». Y el otro le dice: «Que te vaya bien, pero que no se te escapen». Y el monstruo se va empujado en su silla, y el gran filántropo acaba su obra, rompe las cadenas de los locos.

Foucault no está en contra, pero nos dice que no hay que quedarse simplemente en este bello relato filial, sino que hay que ver las declaraciones del propio Pinel. Esto nos interesa de manera directa, nos pone un poco en el camino para encontrar enunciados. En sus declaraciones Pinel habla efectivamente de liberar a los locos, de quitarles sus cadenas. Es una doctrina, no puede negarse. Y en efecto, los locos ya no estarán encadenados, o al menos inmediatamente encadenados. ¿Pero qué reemplaza a las cadenas? Pinel no lo oculta, todo el método descansa sobre esto: es preciso que el loco sea constantemente visto, es decir vigilado, y constantemente juzgado. Pinel lanza los dos grandes términos que van a ponernos en la vía de los enunciados: mirada y juicio. En otros términos, reemplaza las cadenas materiales por la mirada del vigilante, la mirada perpetua del vigilante, y el juicio perpetuo del curador. ¿Por qué recalco esto? «Mirada» nos remite a visibilidad: que el loco sea visible las veinticuatro horas del día. Y «juicio» remite a un tipo de enunciado. El estatus de la locura queda definido en términos de visibilidad y de enunciado. Mirada perpetua, juicio perpetuo.

Por un lado, entonces, aquello que parece pertenecer a la filantropía. Primero, suprimir las cadenas. Segundo, las aseveraciones constantes de Pinel de

que el loco no es culpable de ser loco. En el siglo XVII, en los enunciados de la sinrazón, el loco era efectivamente, de cierta forma, culpable de ser loco, así como el apasionado era culpable de sus pasiones, culpable de no seguir a la razón. El concepto de sinrazón aseguraba la culpabilidad. El loco es culpable de ser loco. Enunciado filantrópico de Pinel: el loco no es culpable de ser loco.

Sin embargo, como dice Foucault —los textos de Pinel lo dicen más extensamente—, la idea de Pinel es que el loco ha dejado de ser culpable de ser loco, que el loco es inocente —gran avance en humanidad—, pero que en su locura inocente es responsable de lo que con dicha locura viene a perturbar, el orden moral y el orden social. En otros términos, Pinel produjo una operación magistral, hizo franquear el umbral moral a los enunciados sobre la locura. Es formidable. El loco es inocente, pero esta locura inocente lo lleva a perturbar el orden moral y social. No es culpable, es responsable de aquello que perturba el orden moral y social⁶.

El enunciado de la locura franquea el umbral moral pero, precisa Foucault —y tiene razón para todo el comienzo del siglo XIX—, no franquea en absoluto el umbral epistemológico, el umbral de la ciencia. A tal punto que Pinel jamás habla en nombre de un conocimiento de la locura, habla en nombre de la moral. Es mucho más tarde que se formará una psiquiatría que invoca un conocimiento de la locura. En ese momento los enunciados de la locura habrán franqueado el umbral llamado «epistemológico».

Lo que Pinel hace es otra cosa. Hace franquear el umbral moral a los enunciados de la locura. ¿Qué quiere decir esto? Que si siguen la letra del discurso de Pinel, ven dos cosas. Por una parte, que existen mejores cadenas que las físicas: la mirada del vigilante y el juicio del curador. Segundo punto: hay una responsabilidad más profunda que cualquier culpabilidad, es decir más profunda que la culpabilidad de ser loco. Es la responsabilidad que el loco tiene cuando atenta contra el orden moral y social. Umbral moral de los enunciados sobre la locura.

¿Y cuál es, desde entonces, la operación del asilo en el siglo XIX, por oposición a la situación del siglo XVII? Se quiebran las cadenas del loco, pero se lo va a encerrar en una especie de modelo familiar. Y Foucault muestra muy bien que a fin de cuentas el psicoanálisis es perfecto, porque acaba, lleva a la perfección la empresa de la psiquiatría del siglo XIX. No rompe con ella. Pues si buscan cuál es la organización del asilo en Pinel, la mirada y el juicio a partir de los cuales el loco será tenido por responsable de las alteraciones que

⁶ Cf. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., tomo 2, p. 222.

provoca en el orden moral y social, verán que es la situación del niño en un modelo familiar. Y la psiquiatría ya no abandonará nunca el modelo familiar. El curador no es tratado como un sabio, sino como un padre. Y Pinel es el primer padre de este nuevo tratamiento de los locos.

Ahora bien, ¿puede decirse que hay algo oculto? No, nada. En los discursos del filántropo de asilo no hay nada oculto. Aun más, si el loco se obstina en alterar el orden moral y social, entonces sí hay que castigarlo. Se lo vuelve a encadenar. A menudo se lo vuelve a encadenar. Pinel se explica con gran ingenuidad. Los textos que nos da Foucault son inequívocos, y Foucault no interpreta, resume: «Hace falta que la locura ya no cause miedo, en cambio, es preciso que el loco tenga miedo»⁷. Es la base de todas las terapéuticas de la locura a principios del siglo XIX. El siglo XVII, que encadenaba a los locos, nunca se propuso que el loco tuviera miedo. No quiero decir que haya que caer en la inversa y creer que el siglo XVII era formidable [risas]. Pero no se decía «lo que hace falta es que los locos tengan miedo». Se los trataba como animales, pero porque se les temía. Por eso los trataban como animales. Con Pinel cambia todo: «Hace falta que el loco tenga miedo». ¿Se dan cuenta? No hay lugar para la interpretación. En efecto, es una manera en que la burguesía se da seguridad respecto al problema de la locura: «¡Son ellos los que deben tener miedo, no nosotros! Los normales no tenemos que tener miedo de los locos, ellos deben tener miedo». Es el miedo que deben tener de lo que va a suceder si alteran el orden moral y social del hospital.

Y toda la reglamentación, todos los enunciados sobre la locura van a referirse a una escala de sanciones. El loco deberá vivir en el miedo que va a impedirle alterar el orden moral y social. Esta escala de sanciones, que comienza con una ducha, no es presentada por Pinel como un medio terapéutico, sino como un medio para provocar miedo. Carácter repentino del castigo: es esencial que el castigo sea repentino. Y allí los enunciados dicen todo.

Tienen, por ejemplo, un loco que toma una piedra mientras pasea. El vigilante está allí y lo observa —es preciso que el loco esté constantemente vigilado—. Toma una piedra y el vigilante le dice: «¡Atención! ¿Qué tienes en la mano? Suelta la piedra»⁸. Y si no la suelta... Hace falta que tenga miedo, así la próxima vez no recogerá la piedra, habrá comprendido que no hay que recoger la piedra. No es culpable de estar loco, de acuerdo, es completamente inocente. Pero es responsable de las perturbaciones que acarrea para el orden público, es decir el orden moral y social. Recoger la piedra es una perturba-

⁷ Cf. *ibidem*, p. 221.

⁸ *Ibidem*, p. 228.

ción, perturba el orden social. Y bien, si no la suelta, lo pagará. Y el carácter repentino del castigo, una vez más, es un factor esencial.

Del mismo modo, en *Vigilar y castigar* encontrarán un largo análisis del discurso del filántropo de prisión. Es muy interesante, porque en la misma época de la prisión —ya lo vimos— el derecho penal se convierte en un derecho cuyos enunciados son sobre la delincuencia. Ahora bien, «la delincuencia» es una categoría nueva. Es un objeto de enunciado, lo que llamaba hace un momento un objeto discursivo. En ese derecho penal, que sufre en aquel momento toda una renovación, se observa ante todo una suavización de las penas, de las sanciones. El filántropo logra una humanización de las sanciones, en especial el suplicio, que tiende a desaparecer lentamente. La prisión reemplaza al suplicio.

En efecto, en el momento en que no había prisión, las sanciones eran del tipo suplicio, exilio, galeras, trabajos forzados. La prisión no es algo necesario en un régimen de sanciones. Hay derechos sin prisiones. En todo caso, la prisión no proviene del derecho. Foucault lo ha mostrado de manera definitiva: el régimen penitenciario no proviene en absoluto del derecho. Aun más, hay derechos que no incluyen la prisión, o que solo la incluyen en casos muy precisos, muy raros. ¿Cómo se castiga en el siglo XVII? Existen las galeras, el exilio, los suplicios. Eso ya cubre una enorme categoría de castigos. Las *lettres de cachet*⁹, donde sí hay encierro, son un caso que Foucault ha estudiado muy de cerca. Ya volveremos sobre esta institución muy extraña de la monarquía francesa. Es exactamente como el «internamiento voluntario» de hoy en día: se encierra a alguien por pedido de la familia. Me parece que el internamiento voluntario actual en psiquiatría es el heredero directo de las *lettres de cachet*. Pero la prisión no es necesaria en una escala de sanciones.

Y al mismo tiempo que se forma la prisión, el derecho penal sufre modificaciones por su cuenta, por su lado, de manera independiente. Hay lo que se llama una numeración de las penas: en lugar de supliciar a las personas, se les da dos años de prisión, tres años de prisión, etc. Discurso del filántropo. Pero aquí también, dice Foucault, hay que mirar más de cerca. Es fácil de ver y está dicho. En los enunciados de la época se insiste enormemente en que la criminalidad está cambiando. Se continúa todavía en los enunciados del tipo Wesley¹⁰.

⁹ Órdenes reales de encierro. (N. de T.)

¹⁰ John Wesley (1703-1791), pastor anglicano y teólogo inglés, fundador de la iglesia metodista.

¿Qué significa esta evolución de la criminalidad? Significa que entre el siglo XVII y el siglo XVIII hay un fenómeno muy interesante, que fue analizado muy bien por un historiador contemporáneo, moderno, que se llama Chaunu. Y Chaunu cuenta una historia muy interesante¹¹. Dice que entre el siglo XVII y el siglo XVIII –resumo en líneas muy generales su estudio– los crímenes contra las personas experimentaron una regresión, pero en cambio se desarrollaron enormemente los crímenes contra los bienes. Hay razones para ello, razones de todo tipo. ¿Por qué? ¿Qué implicaban los crímenes contra las personas? Todo el régimen del siglo XVII está muy ligado todavía a crímenes rurales, y a bandas, a mesnadas, a rebeliones campesinas, a grandes bandas. Pero sucede que, de un siglo al otro, el modelo urbano se desarrolla mucho, la circulación del dinero se desarrolla mucho, pululan por ejemplo las estafas. Las grandes bandas rurales están en vías de desaparición y, en lugar de ellas, tienen el fenómeno de pequeñas bandas urbanas que se entregan más bien a crímenes contra los bienes. Por supuesto que siempre se mata, pero la proporción ha cambiado mucho. Entonces, no es tanto que la justicia se haya vuelto menos severa. Al contrario, en los enunciados de la época se ve que la vieja justicia no es lo suficientemente severa para esta nueva criminalidad: en efecto, se trata de pequeñas estafas o de robos que, en el siglo XVII, ni siquiera se hubieran perseguido. En un sentido, es una justicia demasiado grande como para captar el detalle de la criminalidad. Comprenden que cuando la naturaleza de los crímenes cambia y aumentan en una gran proporción los crímenes contra los bienes, la justicia se tiene que volver más fina, debe estrechar sus mallas. Debe evaluar los crímenes y la delincuencia de una manera completamente distinta. Ahora bien, la justicia del soberano, el modelo Real de la justicia, no podían captarlos. En función de esta nueva criminalidad, hace falta un reajuste del poder de castigar.

Y los enunciados del derecho van a traducir, no tanto un humanismo, no tanto un aumento en la suavidad de las costumbres. No, se trata de otra cosa. Tampoco es crueldad. Es una especie de mutación, es decir un nuevo régimen de enunciado concerniente a la criminalidad. Es allí que va a aparecer el objeto discursivo «delincuencia». Se trata de captar en las mallas de la justicia todo un dominio de «pequeña» –entre comillas– delincuencia que escapaba a los enunciados precedentes.

¹¹ Cf. Pierre Chaunu, *Annales de Normandie*, donde P. Chaunu publica estudios demográficos e históricos. Citado en varias ocasiones por Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, op. cit., pp. 69-71.

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir –y aquí invoco un tercer libro de Foucault– que los enunciados del derecho, pero no solo del derecho, los enunciados jurídicos, los enunciados políticos, incluso los enunciados técnicos, van a cambiar singularmente de naturaleza, de régimen.

Tendremos que volver sobre todos estos puntos, pero intento definir muy a grandes rasgos el poder del soberano, que se termina, digamos, a fines del siglo XVII, en las condiciones de la monarquía absoluta francesa. ¿Qué es el poder del soberano? Se definiría como un derecho de extraer. Son enunciados de extracción: la parte del Rey, o la parte del señor. ¿Qué es lo que corresponde al señor, extraído de la producción, extraído de la vida, extraído de las riquezas? ¿Qué es lo que el señor tiene derecho de extraer? ¿Qué es lo que el Rey, el señor de los señores, tiene el derecho de extraer, tanto sobre los señores como sobre el pueblo? Es un derecho de extracción, es una operación de extracción. Por otra parte, ¿cuál es la mayor de las extracciones? La vida. Es un derecho de muerte, un derecho de hacer morir. El soberano es aquel que extrae y que eventualmente decide sobre la muerte. Este es el viejo régimen de enunciado. El enunciado soberano distribuye las extracciones y decide eventualmente sobre la muerte. Es decir, el soberano se pregunta: ¿te dejo vivir o decido tu muerte?

Hacia el siglo XVIII comienza una mutación –resumo muy burdamente– que va a cambiar de manera singular el régimen de enunciado, en el aspecto político, jurídico, reglamentario, técnico, etc. Ya no se trata de extraer, de tomar su parte sobre la producción, sobre la riqueza. Se trata de hacer producir. En otros términos, hacer producir un efecto útil y multiplicar el efecto útil. Diría que ya no se trata de un régimen de extracción, sino de un régimen de organización o de cuadrículado. El problema del poder ya no es qué extraer de las fuerzas vivas, sino cómo componer las fuerzas vivas para que produzcan al máximo. En otros términos, es un problema de organización y de cuadrículado, ya no de extracción. Si ustedes quieren, es lo que Foucault llamará «enunciados disciplinarios», «enunciados de disciplina», por oposición a los «enunciados de soberanía». «Disciplinario» es un régimen de enunciados, así como «soberanía» era un régimen de enunciados.

Paralelamente, el poder ya no es el derecho de hacer perecer. Así como ya no extrae, sino que organiza, hace producir y multiplica lo producido mediante su cuadrículado y su organización, el poder ya no hace morir, ya no se da como meta, ya no se da como propia la decisión eventual de hacer morir, sino que se da como meta la gestión y el control de la vida. Hay que tomar esto muy concretamente, en las técnicas que comienzan en el siglo XVIII, que implican toda la estadística de la vida, con el empleo de probabilidades: cálculo de probabilidades que conciernen a la riqueza, a las poblaciones, incluso a las culturas.

Es nuestro mundo moderno el que comienza. Nuestro mundo moderno es disciplinario y gestionario, por oposición al mundo que se terminaría, según Foucault, hacia fines del siglo XVII, que era un mundo de soberanía y mortífero, en el sentido de que el poder del príncipe es la decisión eventual de hacer morir. Gestionar y administrar la vida. Desde inicios del siglo XVIII comienza la idea fundamental de que no hay nación sin demografía, de que la potencia de una nación implica toda una demografía en crecimiento, y son empleados entonces todos los métodos demográficos. ¿En qué condiciones debe crecer? Se trata de los problemas que desde entonces se convierten en los problemas corrientes del Estado: los matrimonios, las muertes, los nacimientos. La comparación estadística de todo eso entra en el aparato de gobierno. ¿Pero qué quiere decir esto? La cuestión ya no es hacer morir, es controlar la vida, hasta en sus más pequeños detalles. Es un tipo de poder completamente distinto.

Entonces, como dice Foucault en una página muy bella de la *Voluntad de saber*, resulta evidente que la abolición de la pena de muerte es, desde el comienzo, una tendencia de este nuevo régimen de enunciado. Hará falta mucho tiempo para llegar a su abolición, pero es obvio que en este nuevo régimen de enunciado la pena de muerte es un resabio del viejo poder soberano. ¿Por qué? Si el verdadero objeto del poder es la gestión y el control de la vida, hay algo muy chocante en la pena de muerte para los regímenes de este tipo. Es por eso que desde el siglo XVIII tienen una denuncia absoluta de la pena de muerte, que va a proseguirse de autor en autor, de especialista en especialista, con todos los argumentos que hemos visto resurgir en Francia en el momento en que por fin fue abolida. En ese momento se recordó que esos argumentos ya se encontraban en Victor Hugo. Pero los argumentos de Victor Hugo sobre el hecho de que la pena de muerte nunca había impedido la propagación del crimen, etcétera, ya se encontraban en el siglo XVIII. Todo estaba allí.

En efecto, el poder se define como una gestión y un control de la vida en sus más ínfimos detalles. Por ejemplo, una mujer debe tener tres hijos. Son textos y enunciados que aparecen constantemente en el siglo XVIII. No hay que creer que la anticoncepción existe desde hace poco. El siglo XVIII ya está metido en la discusión sobre la anticoncepción, sobre su utilización en el campo. No hay que considerar a las granjeras como atrasadas: parece que desde el siglo XVIII la anticoncepción en el campo planteaba un problema extremadamente importante para las naciones. Hay cosas nuevas, pero a veces nos equivocamos en nuestra evaluación de lo nuevo porque no tenemos un buen método para despejar los enunciados.

En fin, sienten que la pena de muerte es en efecto algo inasimilable para la nueva concepción del poder. Pero no es que para este poder la muerte no

exista, dice Foucault, sino que la muerte es siempre el revés de lo que el poder ha decidido sobre la vida. No era así para el Soberano.

Quiero decir que la muerte moderna, en su relación con el poder, es el holocausto. No es la pena de muerte, es el holocausto, es decir la desaparición de grupos enteros. ¿Y por qué el holocausto es verdaderamente moderno, es la infamia moderna? Es muy simple: no se puede concebir los holocaustos bajo la vieja forma del Soberano «yo te condeno a muerte». No se trata de eso. No pueden comprender el exterminio de un grupo, de un pueblo, de una nación, si no lo relacionan con las condiciones de vida que estima o se da a sí mismo el pueblo exterminador. Y creo que esta es una observación muy, muy importante sobre la naturaleza moderna de los holocaustos. A saber, los grupos, los pueblos exterminados, son asimilados con microbios, agentes infecciosos que amenazan la vida del pueblo exterminador. En otros términos, el exterminio se produce en nombre de un vitalismo perverso, de un vitalismo propiamente demente. Tomen el exterminio de los judíos ejecutado por Hitler. ¿En nombre de qué se hace? El judío es asimilado a un agente patológico, patógeno, que amenaza la salud de la pura nación alemana. ¿Qué reivindica Hitler? La vida y el espacio vital. Es en nombre de la vida, de una especie de vitalismo de la raza, de una especie de vitalismo retorcido, que Hitler procede a la eliminación de los homosexuales denunciados entonces como agentes bacterianos.

Es el tema de la vida y de la supervivencia. Las armas atómicas plantean como condición de supervivencia la eliminación de pueblos enteros que serán considerados como los agentes infecciosos de la vida de aquellos pueblos que se sirven de las armas atómicas. La supervivencia de la raza alemana ya era el tema fundamental de Hitler. Todos los temas de holocausto, de armamento atómico —tomo dos rúbricas muy diferentes— se comprenden enteramente en función de esta nueva concepción de la política como gestión y control de la vida. ¿Si?

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: La colonización de América... No puedo responderle, tendría que pensarlo... No sé. Pero para plantear la pregunta es preciso ya tener alguna idea para una respuesta. Dígame su respuesta [*risas*].

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: ¿Si ya existía entonces el argumento de un espacio vital? ¡Me sorprendería! Del mismo modo usted podría preguntarme también si en las colonias o poblaciones de la Grecia antigua había ya un espacio vital. Yo le contestaría que ciertamente no. Aunque hacía falta que exporten población, que exporten ciudadanos, no se hacía de ningún modo en nombre de un

espacio vital. La idea de espacio vital aparece como tal en el siglo XIX. No puedo responderle, pero es el ejemplo excelente de una investigación. Quien plantea la pregunta es quien debe responderla. Reflexione sobre esto y la semana próxima nos dirá.

Para terminar este punto quisiera leerles ese pasaje de Foucault que me parece muy bello. Es *La voluntad de saber*, páginas 179 y 180. Si intento resumir, el tema del pasaje es que en las sociedades modernas la pena de muerte individual tiende a abolirse y los holocaustos tienden, por las mismas razones, a desarrollarse. *El Occidente conoció desde la época clásica una transformación muy profunda de sus mecanismos de poder. La extracción tiende a no ser más la forma principal, sino solamente una pieza entre otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento...*, etc. La extracción todavía existe para los impuestos. Pero la verdadera forma del poder es hoy: *un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y a ordenarlas, más que consagrado a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. El derecho de muerte tenderá desde entonces a desplazarse, o al menos a apoyarse sobre las exigencias de un poder que ante todo administra la vida y se ordena en función de lo que ella reclama. Esta muerte que se fundaba sobre el derecho del soberano a defenderse o a exigir que se lo defiendan, va a aparecer ahora como el simple reverso del derecho del cuerpo social a asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. Sin embargo, las guerras nunca han sido más sangrientas que desde el siglo XIX, e incluso, salvando las distancias, hasta ese momento los regímenes nunca habían practicado semejantes holocaustos sobre sus propias poblaciones. Pero ese formidable poder de muerte —y es quizá lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con el cual ha empujado tan lejos sus propios límites— se da ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida —no era el caso de la muerte decidida por el soberano—, que emprende la tarea de administrarla, aumentarla, multiplicarla, de ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones de conjunto. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hace falta defender, se hacen en nombre de la existencia de todos, se entrena a poblaciones enteras para matarse recíprocamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las masacres se volvieron vitales. Es en tanto gerentes de la vida y de la supervivencia, de los cuerpos y de la raza, que tantos regímenes han podido conducir tantas guerras, haciendo matar tantos hombres. Y mediante un giro que permite cerrar el círculo, cuanto más la tecnología militar ha hecho virar las guerras hacia la destrucción exhaustiva, más la decisión que las abre y que acaba por cerrarlas responde a la cuestión desnuda de la supervivencia. La situación atómica está hoy en la desembocadura de este proceso: el poder de exponer a toda una población a la muerte general es el reverso del poder de garantizar a otra su*

continuidad en la existencia. El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia en cuestión ya no es aquella, jurídica, de la Soberanía, sino la existencia biológica de la población. Si efectivamente el genocidio es el sueño de los poderes modernos, no se debe a un retorno, actual, del viejo derecho de matar, se debe a que el poder se sitúa y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.

Podría haber tomado, a otro nivel, el ejemplo de la pena de muerte. Junto a la guerra, ha sido durante mucho tiempo la otra forma del derecho de espada; constituía la respuesta del soberano a aquel que atacaba su voluntad, su ley, su persona. Los que mueren en el cadalso se han vuelto cada vez más escasos, a diferencia de los que mueren en las guerras. Pero es por las mismas razones que estos últimos se han vuelto más numerosos y aquellos más escasos. Es por las mismas razones que la pena de muerte se abole y que el holocausto se expande. Desde el momento en que el poder se dio por función administrar la vida, lo que volvió cada vez más difícil la aplicación de la pena de muerte no fue el nacimiento de sentimientos humanitarios, sino la razón de ser del poder y la lógica de su ejercicio. ¿Cómo puede un poder ejercer sus más altas prerrogativas en el ajusticiamiento, si su rol mayor es el de asegurar, sostener, reforzar, multiplicar y ordenar la vida? Para dicho poder la pena capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción¹². Mientras que el holocausto no lo es, porque es la condición de supervivencia del pueblo exterminador.

Quisiera concluir porque ya no pueden más. Este era el primer punto: ¿en qué sentido todo está siempre dicho, en qué sentido los enunciados no están ocultos, no son secretos, en qué sentido las visibilidades no están ocultas? Pueden ver y oír en su época todo lo que hay para ver y oír. Sáquense de la cabeza la idea de que los políticos los engañan. Es peor, es mucho peor... ¡si sólo nos engañaran! Pero incluso los holocaustos no se ocultan.

Sienten de inmediato todo lo que hace falta leer, entonces, para conocer esos pseudo-secretos. ¡Mucho! ¡Mucho! Todo es bueno. Y ese será el método de Foucault.

A veces hay que leer revistas médicas para ver lo que es hoy la política de salud. Leerán en las revistas médicas declaraciones que, personalmente, me hacen temblar, declaraciones del tipo: «Vamos hacia una medicina sin médico ni enfermo» [risas]. Se ve bien lo que quiere decir: una enfermedad ya no se define por síntomas, se define por imágenes, del tipo scanner, etc. Es decir, serán tratados antes de estar enfermos, ni siquiera tendrán tiempo para enfermarse

¹² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1— La voluntad de saber*, op. cit., pp. 164-167.

[risas]. Una medicina por imágenes en lugar de una medicina por signos. Es muy interesante. Y no se puede decir que lo ocultan, lo dicen: «una medicina sin médico ni enfermo». En efecto, todo pasa entre la imagen y el portador de la imagen, el aparato de detección. De cierta manera, da escalofríos. Pero está dicho, que no se nos diga que está oculto. Dirán ustedes que está dicho, pero en revistas especializadas. ¿Y entonces? Las revistas especializadas no son secretas. El locutor y el destinatario forman parte del enunciado, eso sí. Pero que un enunciado implique tal locutor y se dirija a tal destinatario no quiere decir que es secreto, para nada.

Este último comentario que hago sin duda va a relanzar nuestro próximo análisis. Del mismo modo, leer revistas militares es muy, muy interesante. No nos ocultan nada. No se puede decir que un general sea mentiroso. No hay nada más franco que un general [risas]. Es una ley de los enunciados. Pero el general es incluso más franco que el político, que el diplomático. Es también el más aterrador... pero es el más leal. Un general no miente, nunca miente. Son muy interesantes las revistas, los estudios militares.

Y bien, todo lo que quería decirles a este nivel es que hay un tema que Foucault evoca constantemente, que es una regla de su método: lo difícil es encontrar los enunciados allí donde están, pero en algún lado están; queda en ustedes encontrarlos, no están ocultos. Eso significa el archivo. Como dice Foucault —pero aquí emplea un término utilizado de manera muy frecuente por los lingüistas, o al menos por ciertos lingüistas—, formar el corpus de enunciados que son característicos de una formación histórica implica ya mucha inventiva. Hay que encontrarlos allí donde están. Esto quiere decir que no están ocultos, pero al mismo tiempo que cuesta encontrarlos. Hace falta que construyan el corpus de enunciados del que parten. Cuando realizan cualquier investigación sobre una formación histórica, es preciso que construyan vuestro corpus.

Pasaremos entonces al otro problema: si los enunciados no están ocultos, pero tampoco están dados, ¿qué hay que hacer? Es todo por hoy.

Clase 3

¿Cómo extraer enunciados? Corpus y hay lenguaje.

5 de Noviembre de 1985

Lo que estaría muy mal es que no tengan ninguna pregunta. Pero puede que las tengan y que se las guarden para ustedes... Eso está muy bien [risas]. ¿No hay necesidad de volver sobre algo, entonces?

Intervención: Me pregunto si no puede considerarse el régimen nazi como un fenómeno colectivo de enfermedad.

Deleuze: Sí, ¿por qué no? Pero tiene poco que ver con Foucault. Estaría en usted preguntarse en qué medida se pueden considerar fenómenos colectivos como enfermedades. Yo no lo sé.

¿No hay entonces problemas respecto al punto en el que estamos, en lo que concierne a Foucault?

Intervención: (inaudible)

Deleuze: Es muy interesante lo que dice. A grandes rasgos, me dice que no tomo lo suficientemente en cuenta una evolución en Foucault, o los cambios, o el progreso de sus pasos.

Intervención: Utilicé la palabra «desplazamiento»...

Deleuze: Sí... pero como es una palabra erudita... En fin, no se ate a la palabra... Yo le diría que si se trata de comentar ciertas nociones de Foucault, hay dos tareas bastante diferentes —y sin embargo, hay que hacer ambas al mismo tiempo—. Una es intentar mostrar la novedad de las nociones y sus

relaciones, la otra intentar mostrar la evolución que ha atravesado Foucault para llegar a eso. Es bastante cierto que a mí, personalmente, me interesan menos las cuestiones de la evolución que la cuestión de la coherencia en un sistema de conceptos nuevos. Por eso considero que su observación está absolutamente justificada. Pero no me parece muy difícil...

Tomo un ejemplo. Se puede decir que hasta *La arqueología del saber*, lo que domina en Foucault es: ¿qué es el saber? Después, con *Vigilar y castigar* y con el libro que paradójicamente se llama *La voluntad de saber*, uno se da cuenta muy rápido de que Foucault se lanza a una nueva dimensión, que ya no se trata exactamente del saber, sino del poder. Después nos damos cuenta —y aquí cuesta menos, pues lo dice de forma explícita—, de que con los dos últimos libros, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, descubre una dimensión más. En este sentido, para retomar su palabra, hay una serie de desplazamientos. Habrá que señalarlos.

Insisto sobre el siguiente punto: yo he comenzado por la pregunta ¿qué es el saber?, entonces a mi modo de ver no tengo que señalar una evolución fundamental al interior de esta pregunta. No obstante, la respuesta no es la misma en *El nacimiento de la clínica* y en *La arqueología del saber*. Si bien hay desplazamiento al interior de la pregunta «¿qué es el saber?», no es menos cierto que es una pregunta que tiene su consistencia y que encuentra elementos de respuesta en el conjunto de los libros que van hasta *Vigilar y castigar*.

Después hay un desplazamiento, la pregunta se convierte en «¿qué es el poder?». Efectivamente, se descubre una nueva dimensión. Lo veremos. En efecto, cuando haya terminado con todo lo que tengo para decir sobre «¿qué es el saber?», pasaremos a «¿qué es el poder?». E intentaré señalar que, como usted dice, hay un desplazamiento. Seguramente hay una nueva dimensión, pero lo que me interesa aun más es que no es por azar que Foucault pasa de una dimensión calificada como «saber» a otra dimensión calificada como «poder». Quiero decir que hace falta que algo en la dimensión del saber lo haya forzado a pasar a otra dimensión. Hace falta entonces que la pregunta «¿qué es el saber?» se haya chocado con otro problema, con un problema que se presenta en el seno mismo de la cuestión del saber.

De modo que, para dar cuenta de los desplazamientos, todo mi método consistiría en preguntar qué es aquello que en un enunciado —cuando Foucault lleva su análisis lo más lejos que puede— nos fuerza a abandonar el dominio del saber para instalarnos en el dominio del poder. Ahora bien, es preciso que ese «algo» que nos fuerza a abandonar el dominio del saber, esté inscrito en el propio saber. Hará falta entonces que descubramos en el propio enunciado algo a lo que el enunciado no puede responder.

En este sentido es que me interesará la cuestión de qué consistencia tiene el conjunto de los nuevos conceptos que crea, mucho más, si ustedes quieren, que el propio recorrido de Foucault. Lo que me interesa no es que Foucault haga continuar un análisis del saber por un análisis del poder, sino cuáles son los puntos de anclaje que han hecho que, en el dominio mismo del saber, haya sido preciso pasar a un problema del poder. Y esto, a mi modo de ver, ya está presente en *La historia de la locura*.

Lo que ya está presente desde *La historia de la locura*, y de manera plena en *La arqueología del saber*, no es un análisis del poder, que llegará después, pero sí la necesidad de sobrepasar el enunciado hacia una instancia distinta. Solo más adelante nos enteraremos de que esta otra instancia es la del poder, pero la necesidad de sobrepasar el enunciado hacia otra instancia está plenamente planteada en *La arqueología del saber*. Pero todavía no se podía saber cuál era esa otra instancia. De modo que, cuando se descubra cuál es esa otra instancia mediante el análisis del poder, será como si se llenara una especie de blanco de *La arqueología del saber*. Entonces, ciertamente se puede hablar de desplazamiento de un libro al otro, pero a condición, me parece, de añadir que cada vez que estos desplazamientos se efectúan, vienen a llenar un blanco del período precedente.

Ahora bien, me parece muy legítimo que algunos consideren que no le atribuyo la suficiente importancia a la evolución. Y en efecto, no es lo que más me interesa. Lo que más me interesa, lo que quisiera decir, es que para mí todos los nuevos conceptos de Foucault se desarrollan sobre tres ejes. Es un pensamiento de tres ejes, es decir un pensamiento en el espacio, no un pensamiento sobre un plano. Digamos que hay un primer eje, saber, un segundo eje, poder, y un tercer eje, deseo.

Lo que quiero decir es que, sin embargo, ambas cosas son ciertas. Es cierto que Foucault comienza por el eje del saber, después alcanza el eje del poder, después explora el eje del deseo. Se dirá que de un eje al otro hay evolución, o en todo caso desplazamiento. Pero lo que a mí me interesa en lo que quiero hacer este año, no es el hecho de que pasa sucesivamente de un eje al otro, sino el conjunto de los tres ejes y cómo se distribuyen los nuevos conceptos en función de esos tres ejes que constituyen un espacio.

No es entonces difícil que corrijan lo que digo a cada momento, reintroduciendo la siguiente idea: «¡Ah, pero ha comenzado por el saber!». Es decir, son correcciones que pueden hacer ustedes mismos... y que pueden implicar muchos cambios. Pero de todos modos no es deseable que tengan la misma lectura que yo, seguramente que no. La lectura que yo les propongo es para ayudar a la vuestra. Lo único que les pido es que tengan a bien considerar lo

que les propongo, pero en absoluto que me den la razón. Por el contrario, hace falta que construyan, que hagan vuestra propia lectura.

Lo que abordamos la última vez es finalmente apenas el comienzo de la pregunta que, a mi parecer, es la más difícil en toda la obra de Foucault: ¿qué es un enunciado? Y parece que lo que dijimos está muy claro, puesto que no hay preguntas, pero hay que proceder suavemente. Vimos un primer tema de Foucault: los enunciados de una época —puesto que los enunciados remiten a formaciones históricas, lo vimos desde el comienzo— nunca están ocultos. Y sin embargo —y ambas cosas deben sostenerse juntas— nunca están inmediatamente dados. Ya como idea es complicada.

Los enunciados nunca están ocultos. Lo vimos, no vuelvo sobre eso porque todo va bien. Toda época dice todo lo que tiene para decir, todo lo que puede decir. No oculta nada o, por lo menos, lo que oculta es completamente secundario, en el sentido de que la historia nunca se hizo a través de secretos de Estado. El secreto de Estado es ciertamente algo muy pequeño por relación al movimiento de la historia. A grandes rasgos, podemos decir que una época dice todo lo que tiene que decir. Lo hemos visto, lo desarrollamos mucho, así que supongo que me lo conceden, o más bien que se lo conceden a Foucault. Pero esto no tendría sentido alguno si él no añadiera: «Pero ¡atención!, eso no quiere decir que los enunciados estén inmediatamente dados, es decir que sean inmediatamente legibles».

Entonces se complica. Los enunciados no son secretos, no están ocultos, y sin embargo no son inmediatamente legibles. ¿Qué quiere decir esto? Se comprende, pero todavía de manera muy vaga, si ustedes quieren, lo que Foucault está diciéndonos: los enunciados nunca están ocultos, pero atención, solo los alcanzarán si se elevan hasta las condiciones que permiten extraerlos. Pero esto nos arroja un problema: ¿extraerlos de qué? ¿Comprenden? Es por eso que vamos muy suavemente.

Digo que los enunciados nunca están ocultos, pero que no están inmediatamente dados porque es preciso extraerlos. En efecto, el enunciado será una noción original formada por Foucault. Hay que extraerlos. Pero, una vez más, ¿de qué? Toda época enuncia todo lo que tiene que enunciar, pero si no se elevan hasta las condiciones del enunciado en determinada época, no tendrán oportunidad de encontrarlo. En otros términos, todavía hace falta saber leer. ¿Pero qué es leer para Foucault? Una época no oculta nada... Sí, pero sólo para el arqueólogo que sabe leer los enunciados. El enunciado debe ser leído, es decir —en este caso— extraído de algo. ¿De qué?

Es preciso que se adentren en este problema. Poco importa si están de acuerdo o no con el problema, no es nuestro asunto. Por un momento es

preciso que hagan como si estuvieran de acuerdo, aunque después revisen vuestro acuerdo.

Pero quizá sientan que es aquí donde comienza a ponerse interesante. Para mí ya lo era, porque Foucault nos decía que toda época dice todo lo que tiene para decir. Ya era un principio de estudio histórico muy interesante: no hay secreto. Pero el «no hay secreto» es completado de inmediato por: «si no saben leer los enunciados, nunca los encontrarán, hace falta extraerlos». Y la arqueología será la extracción de los enunciados de una época, de una formación histórica, en tanto que nunca están inmediatamente dados, en tanto que nunca son inmediatamente legibles.

Pero entonces, ¿qué es lo que está inmediatamente dado? Quizá avancemos si nos preguntamos esto. La respuesta de Foucault sería que lo inmediatamente dado son palabras, frases, y en rigor —precisaré en un momento este «y en rigor»— proposiciones. Y Foucault nos dice: «¡Atención!, lo que llamo «enunciado», lo que siento la necesidad de llamar «enunciado», no se reduce a las palabras, ni a las frases, ni a las proposiciones, ni a los actos del habla». En efecto, es en este sentido que el concepto de enunciado en Foucault es tan original que hubiera podido también inventar un término nuevo para designar eso. Pues Foucault no nos oculta que aquello que llama «enunciado» no se corresponde con nada de lo que nos hayan hablado hasta el momento los lingüistas o los lógicos. Reivindica entonces una originalidad radical del concepto de enunciado que nos propone. Y su tesis general será que el enunciado no se reduce a las palabras, ni a las frases, ni a las proposiciones, ni a los actos del habla.

¿Y entonces? En nuestra lenta progresión —que yo querría muy, muy lentamente detenemos un poco aquí. ¿Qué podemos sacar? Saquemos provecho. Eso quiere decir claramente que si nos quedamos en las palabras empleadas en una época, en las frases dichas en una época, en las proposiciones deducibles en una época, en los actos de habla proferidos en una época, no llegaremos a captar los enunciados. Más aun, es en ese caso que tendremos la impresión de que los enunciados están ocultos. Si ustedes se quedan en las palabras, las frases, los actos de habla, dirán que los enunciados están ocultos. No porque los enunciados estén efectivamente ocultos, sino porque no se reducen a las palabras, ni a las frases, ni a los actos del habla.

Intentemos dar un ejemplo. Me pregunto por la sexualidad en el siglo XIX. Ven de inmediato que invoco un ejemplo que Foucault desarrollará tardíamente, en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, en el libro intitulado *La voluntad de saber*. Foucault toma un ejemplo muy bueno en el comienzo, en el bellísimo comienzo de *La voluntad de saber*, en el capítulo intitulado

«Nosotros, los victorianos». ¿Qué se escucha decir sobre el período victoriano, por qué nos interesa? A menudo se nos dice que es un período en el cual se ejerce una profunda represión de la sexualidad, y particularmente que estaba prohibido hablar de ella. Más aun, esto organiza cierta historia preconcebida: se nos dice que en el siglo XIX no se hablaba o se hablaba poco de la sexualidad, y que luego llegó Freud. Semillante concepción es cuanto menos sospechosa. Llegó Freud y finalmente habló de la sexualidad, nos pusimos a hablar de la sexualidad. Inmediatamente se nos presentan problemas.

Si tomo la proposición —no es un enunciado—: «Llegó Freud y nos enseñó que el niño, desde muy pequeño, ya tenía una sexualidad», ¿qué es lo que nos perturba? ¿Qué es lo que perturba a cualquier alma honesta ante semejante proposición? Puede ser que hoy ya no se la sostenga, en gran parte gracias a Foucault. Y que ya no se la sostenga no quita que se la haya sostenido en los manuales de psicoanálisis. Hace mucho tiempo las cosas se nos presentaban así. ¿Qué es lo que inmediatamente nos molesta? Cosas de las que casi es vergonzoso hablar. Uno se pregunta: ¿pero no había nodrizas en la época, no había nadie que cambiara a un niño pequeño? ¿Qué quiere decir que no se sabía que había una sexualidad infantil o que no se hablaba de ella? Cuando una nodriza se encontraba con otra, ¿no hablaban de los fenómenos de sexualidad infantil en el bebé? ¿No se hablaba a sí misma cuando cambiaba al chiquillo? Es extraño, ¿no les parece? Es cuanto menos bastante extraño. ¿Y los fenómenos de onanismo? ¿No era conocido el onanismo? Uno se dice que evidentemente se conocía... Entonces, ¿era conocido pero no se hablaba de ello?

Esto es Foucault puro. ¿En qué sentido? No habría que asombrarse si Foucault nos dijera —aquí lo hago hablar yo, pero hay en él algo equivalente—: «Le doy más importancia a un enunciado de nodriza que al enunciado de un gran psiquiatra». Es decir, es preciso elegir los enunciados a los que van a dirigirse. Y ya veremos la importancia de esto para la filosofía en general.

¿Qué quiere decir todo esto? Hay un libro que sale a fines del siglo XIX, que se convirtió en el gran clásico de la época y que se realizó independientemente de cualquier influencia de Freud y del psicoanálisis. Es el colosal, el enorme libro de Krafft-Ebing que quedó como la base de todo, *Psychopathia sexualis*¹. Es muy interesante que el título esté en latín. Aprovechemos el entusiasmo y vayamos hasta el subtítulo, que nos dice: «para uso de los juristas y de los médicos». Recorremos el libro y vemos que es una clasificación de todas las perversiones sexuales existentes e imaginables, con exposiciones de casos que, en su mayor parte, ocupan la totalidad del siglo XIX. Aparecen allí los horrores más grandes:

¹ Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, 1886.

amor con cadáveres, amor por los excrementos... Auténticas abominaciones que están numeradas, con análisis de casos. Y cuando uno hojea estos análisis —el libro está en alemán, pero está traducido al francés en Payot—, nos vemos sorprendidos por el hecho de que de vez en cuando, en el momento que parece el más impresionante, la frase se vuelve latina [*risas*]. ¿Es una auténtica manera de ocultar? Tengan en cuenta que en la época el peor alumno de secundaria tenía conocimientos de latín. Seguramente importa que el subtítulo sea «para uso de los juristas y de los médicos» y que los enunciados incluyan fragmentos de frases en latín. No podemos olvidarlo, no podemos obviarlos. Pero aparte de eso, todo está dicho, todo está enunciado. Y es el libro de la era victoriana.

¿Comprenden de qué nos estamos dando cuenta? Si permanecen en las palabras y en las frases, tendrán la impresión de que algo está oculto —y este es todo el tema de ese primer capítulo, «Nosotros, los victorianos»—. Y sí, hay palabras prohibidas. Hay frases metaforizadas: sólo se hablará de tal o cual cosa mediante metáforas. Hay proposiciones reprimidas. Foucault no discute nada de todo eso. Solo que, si se quedan en las palabras, en las frases, y en las proposiciones, van a decir que hay algo oculto. Es porque no han sabido alcanzar los verdaderos enunciados. Aun más, la era victoriana se definirá por una auténtica pululación de los enunciados de sexualidad. Y uno diría que las palabras están prohibidas, que las frases son metaforizadas, que las proposiciones son reprimidas solo para hacer pulular dichos enunciados de sexualidad.

Y Foucault sale en busca de esos enunciados. ¿Dónde buscarlos? ¿Dónde encontrarlos? Veamos, hagamos la lista. En el primer capítulo descubre un primer foco de enunciados de sexualidad. ¿Dónde? En la Iglesia y en las técnicas de confesión, que acosan la sexualidad, incluida la sexualidad infantil. ¿Qué sacerdote no sabe que existe una sexualidad infantil, y que dichas manifestaciones son ya, desde la más tierna infancia, el signo del pecado original? Cualquier sacerdote lo sabe. Ahora bien, los sacerdotes del siglo XIX sabían todo lo que podían saber en esa época sobre la sexualidad infantil. Y más aun, a Foucault no le costará mostrar que esto es de larga data, que desde el Concilio de Trento la Iglesia se propuso la tarea de producir enunciados de sexualidad. He aquí un primer foco de enunciados.

Segundo foco en el siglo XIX: el gobierno. Vimos la última vez que, con el correr del siglo XIX, pero ya desde el siglo XVIII, el Estado se lanza en una verdadera biopolítica. Es decir, concibe entre sus funciones una verdadera gestión de la vida: administrar y controlar la vida. ¿Cómo quieren que no se interese en el fenómeno de la sexualidad en la ciudad y en el campo, en las costumbres de anticoncepción, en la evolución de la natalidad, etc.? Es el segundo foco.

Tercer foco: la escuela. Hay que ser ciego a los enunciados, no saber leer, no remitirse a los enunciados necesarios —ven que ya se bosqueja el método de Foucault— para creer que en la escuela del siglo XIX no se habla de sexualidad. En un sentido no se hace otra cosa. Sin duda es para sancionarla, pero como hay que sancionarla, tanto más se hablará de ella. Tanto la vigilancia de los niños como los reglamentos de las escuelas no cesan de hacer pulular enunciados de sexualidad. Piensen en las condiciones del internado en el siglo XIX, es evidente. Habría que ser idiota para creer que no existe, tanto en los alumnos como en los supervisores, una producción incesante de enunciados de sexualidad.

Y Foucault toma particularmente el ejemplo de aquello que en pedagogía se llamó los movimientos reformistas, en Alemania en el siglo XIX. Sobre todo en torno de un gran filántropo de la época que se llamaba Basedow. Y relata el éxito de la educación sexual en el siglo XIX en torno de estos movimientos: *Para mostrar el éxito de la educación sexual que se daba a los alumnos, Basedow había invitado a aquellos que Alemania podía considerar como notables (Goethe fue uno de los pocos en declinar la invitación). Frente al público reunido, uno de los profesores plantea a los alumnos preguntas escogidas sobre los misterios del sexo, del nacimiento, de la procreación: les hace comentar grabados que representan una mujer preñada, una pareja, una cuna. Las respuestas son lúcidas, sin vergüenza, ni incomodidad. Ninguna risa inoportuna llega para perturbarlas, salvo justamente del lado de un público adulto, más infantil que los propios niños, y al que el profesor reprende severamente.* Uno creería que es un acta, un protocolo de 1960. En 1960, se ha dicho mucho que con los cursos de educación sexual eran los padres los que reían socarronamente, incómodos, y que los niños escuchaban muy seriamente. Pero hay que ir más atrás, ya ocurría de este modo en pleno siglo XIX. Y Foucault, que en efecto no carece de estilo, añade esta frase, una frase firmada «Foucault»: *Por último se aplaude a aquellos niños mosfetudos que, frente a los mayores, trenzan con hábil saber las guirnaldas del discurso y del sexo².*

Retengamos entonces, por un lado, los tres focos de producción de enunciados, muy independientes uno del otro: la Iglesia, con la institución de la confesión, la política de Estado, la escuela. Hay muchos otros.

Por otro lado, quizá de allí proviene una de las tesis fundamentales para el momento en que Foucault aborde directamente la cuestión del poder —una idea que nos sorprenderá menos cuando lleguemos a ese punto, pero será dentro de mucho tiempo—. A saber, la tesis de que el poder no reprime, o

² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1— La voluntad de saber*, op. cit., pp. 39-40.

de que sólo reprime secundariamente. ¿Y qué hace? Hace algo mucho más profundo y sin duda más terrible que la represión: forma, modela. No hace callar, sino algo peor, hace hablar. El poder disciplina, normaliza. La represión es completamente secundaria por relación a las operaciones positivas del poder. El poder no reprime; disciplina, administra, controla, normaliza, etc. No hace callar, hace hablar. No impide actuar, hace actuar.

En otros términos, la sexualidad es ciertamente el secreto, pero el secreto solo está allí para que se hable de él. El secreto designa simplemente cierto tipo de enunciados, cierta familia de enunciados. No significa un in-enunciado o un in-enunciable, sino un tipo particular de enunciados. El secreto es aquello de lo que se habla. Y la última frase de este capítulo al que me refiero dice, en efecto: *Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan condenado al sexo a permanecer en la sombra, es que se hayan condenado a hablar de él haciéndolo valer siempre como el secreto³.*

Noten que acabamos de dar un paso bastante considerable. Y sin duda el ejemplo de la sexualidad era particularmente impresionante. Si se quedan en las palabras, ven que hay palabras prohibidas. Si se quedan en las frases, ven que hay frases que solo se pueden pronunciar con metáforas, metaforizadas. Si se quedan en las proposiciones, ven que hay proposiciones reprimidas. Evidentemente, pero son todos efectos secundarios. De eso solo pueden concluir que los enunciados no se reducen ni a las palabras, ni a las frases, ni a las proposiciones. Y si cuentan con los medios, si saben elevarse hasta los enunciados, ven entonces que los enunciados de una época pululan y que nada está oculto. El secreto no está ahí más que para traicionarse. Ni siquiera para ser traicionado, sino para traicionarse a sí mismo. ¿Cuál es sino la operación del sacerdote en el confesionario frente a un niño pequeño? Allí se ve bien que el secreto no es reprimido. La Inquisición siempre dijo, su lema siempre fue: «no reprimo, administro las almas». Bueno, ya no sé lo que estaba diciendo... en fin, complétenlo ustedes mismos.

Esto es muy importante porque nos permite dar un paso adelante. Acabamos de fundamentar y de confirmar un punto que había que confirmar de la manera más concreta posible: si el enunciado existe, si es que hay enunciados —aún no sabemos lo que son— no esperen encontrarlos en frases, en palabras, en proposiciones, en actos del habla. ¿Dónde los encontrarán? Podemos entonces comenzar a elaborar, o a investigar cuál es el método de Foucault.

Primera idea de hoy. Habrá tres, pero quizá no tengamos tiempo de terminarlas. Primera gran idea de Foucault. ¿Qué hay que hacer para extraer los

³ *Ibidem*, p. 47.

enunciados? Me encuentro frente a palabras, frases, proposiciones. ¿Qué debo hacer con eso? Foucault nos dice que respecto del problema que planteo, de tal o cual problema, debo formar un corpus. Pero tengan cuidado, no es un corpus de enunciados, puesto que no sabemos lo que son los enunciados. El corpus es un conjunto de palabras, de frases, de proposiciones, de actos de habla. Es preciso que parta de ese conjunto llamado «corpus». Ven que hacemos un progreso minúsculo: ya no digo que los enunciados van a ser extraídos de las palabras, de las frases y de las proposiciones, con las cuales no se confunden. Digo algo notoriamente diferente: los enunciados podrán ser extraídos de un corpus de palabras, de frases y de proposiciones. La pregunta es: ¿qué ha añadido el término «corpus»?

¿Va bien? Cuanto más tengan la impresión de comprender, más lejos estarán de hacerlo. Por eso es muy, muy importante ir tan lentamente. Hemos introducido solamente la noción de corpus, y no sabemos lo que es. Si se ve bien lo que se espera de un corpus: solo podrán despejar los enunciados de una época si han sabido formar un corpus de palabras, de frases y de proposiciones efectivamente empleadas, efectivamente dichas, efectivamente proferidas en la época. No se trata de formarlas en vuestra cabeza. Hace falta que esas frases hayan sido dichas o escritas en la época, hace falta que esos actos de habla hayan sido proferidos en la época. Por eso es que son historiadores. Más aun, arqueólogos.

Ahora bien, ¿qué es un corpus? Es muy interesante porque es toda una cuestión, no es por azar que Foucault retoma este término. Pues así como es él quien inventa «enunciado» en el sentido en que va a tomar dicha noción, «corpus» es un término que toma prestado. Y lo toma prestado de los lingüistas. Hasta donde conozco, nunca hablará de ellos, pero se trata sin duda de los lingüistas de los que está más cerca. Es una escuela muy interesante, muy diferente a la de Saussure, una escuela que se llama el «distribucionalismo» y que tiene como grandes representantes a Bloomfield y a Harris.

A grandes rasgos, lo que nos decían Bloomfield y Harris para fundar su concepción del lenguaje, es que nunca se puede analizar el lenguaje en general, ni siquiera una lengua, que eso no es verdad. Por eso tuvieron un gran alcance en lingüística. ¿Cómo se trabaja sobre el lenguaje o sobre una lengua? Bloomfield mostraba muy bien que todos los lingüistas siempre lo hicieron de este modo, solo que no lo dicen. ¿Pero por qué no lo dicen? ¿Qué es lo que oculta el hecho de que no lo digan aunque evidentemente lo hagan? Y bien, lo que hace todo lingüista es partir de un corpus dado, es decir, de un conjunto determinado, que puede ser ilimitado, pero que no por ello es menos finito de derecho: un conjunto finito de palabras, de frases y de proposiciones. Y no se

puede estudiar una lengua de otro modo. Entonces, hasta donde conozco, los distribucionalistas del tipo Bloomfield son los únicos lingüistas que reivindican explícitamente un corpus. Es decir, para estudiar una lengua, cualquiera sea, hace falta partir de un corpus histórico determinado o determinable.

¿Cuál será desde entonces el objeto de la lingüística? Despejar, en dicho corpus, lo que ellos llaman –segundo encuentro con Foucault– «regularidades». Despejar las regularidades que conciernen a los elementos del corpus. Cómo conciben estas regularidades es un problema completamente distinto.

Pero cuando Foucault nos diga en *La arqueología del saber* que es imposible descubrir lo que es un enunciado si no se parte de un corpus determinado –corpus de palabras, de frases, de proposiciones y de actos de habla– y cuando nos diga –segundo punto– que un enunciado es una regularidad, a tal punto que hable de «regularidad enunciativa», hará falta señalar respecto a esto su doble encuentro con el distribucionalismo.

Dicho esto, dos preguntas: ¿cómo concibe Foucault un corpus? Segunda pregunta: ¿de qué manera concibe una regularidad, la cual define el enunciado? Despejar las regularidades de un corpus es la tarea común que se proponen Bloomfield y Foucault. Pero planteada esta tarea común, no hay nada más en común. Las respuestas de Foucault a las dos preguntas –¿cómo determinar el corpus?, ¿cómo definir la regularidad enunciativa?– no tienen estrictamente nada que ver con las de los lingüistas distribucionalistas. ¿Comprenden?

Volvemos entonces a lo siguiente porque es muy interesante para la lingüística en general. ¿De qué quieren que hable un lingüista sino de un corpus determinado, es decir, de un conjunto finito de palabras, frases y proposiciones? Solo que no lo dice, o hace como si no lo hiciera. ¿Por qué? Es allí que la lingüística es retorcida [risas]. ¡No está bien eso! Ocultan el corpus del que parten. ¿Por qué? Quizá porque tienen pretensiones formalistas. El análisis de las proposiciones reivindica una formalización. Le conviene ocultar su corpus, que es un material irreductible. En otros términos, ¿de qué se ocupa ante todo el análisis de las proposiciones? De engendrar proposiciones posibles, independientemente de la cuestión de si corresponden a actos del habla, a frases que efectivamente fueron formuladas. El análisis proposicional no puede hacer diferencia entre lo posible y lo real. Entonces, al tiempo que parte de un corpus determinado, hará como si no partiera de él. La pretensión de la lingüística de elevarse hasta la lengua y los fenómenos propios del lenguaje, hace que a su vez oculte el corpus del que parte.

El psicoanálisis también parte de un corpus. Diría que el corpus analítico es el conjunto de las palabras y las frases efectivamente formuladas por un paciente determinado. Lo que dice el paciente. Pero es bien sabido que cuando

el paciente formula una frase, el analista la sustituye por otra. Aun más, es sabido que el análisis elaborará, con esta intención, una teoría llamada «de la doble inscripción». Es decir, a una frase inscrita en el sistema preconsciente corresponde, según leyes de interpretación, otra frase inscrita en el sistema inconsciente. Esta teoría de la doble inscripción es muy famosa y es retomada en lo que se llama la «hipótesis tópica» en Freud. Dos inscripciones que corresponden a dos frases diferentes. Desde entonces, y aunque parta de un corpus determinado, finito, el psicoanálisis forzosamente oculta también de manera constante el corpus del que parte, puesto que quiere llegar a frases de otro tipo, es decir, de otro nivel de inscripción.

De modo que Foucault puede decir en *La arqueología del saber*: «Todos los lingüistas parten constantemente de un corpus determinado y finito, pero lo ocultan»⁴. Nos ha parecido que hay que corregir esa tesis de Foucault: todos, salvo los distribucionalistas. De todos modos, no cambia mucho las cosas.

Entonces, es preciso partir de un corpus. Y es preciso no ocultarlo. Al contrario, solo encontraremos los enunciados si estamos en condiciones de dar las reglas de formación del corpus, las reglas de constitución del corpus seleccionado.

Y esto se vuelve muy, muy concreto, si quieren que Foucault les sirva para algo en vuestros propios trabajos. Ustedes tienen un problema. Por ejemplo, ¿qué es Dios? O uno más pequeño... eh... no se me ocurre uno más pequeño, así que completen ustedes... [risas] Por ejemplo, ¿qué es un sacerdote?... O el problema que sea... Foucault les diría que no avanzarán, que no podrán enunciar nada si no han constituido vuestro corpus histórico. No digo que haya que permanecer en dicho corpus, pero hay que constituir un corpus histórico.

Ahora bien, los corpus firmados «Foucault» son muy, muy curiosos, porque ahí ya hay todo tipo de cosas que es preciso que sientan, que no son del dominio de si tiene razón o no. Es preciso que sientan su originalidad. Y es preciso saber si esta originalidad les conviene. Si no, buscarán otros autores. Porque hay una marca de Foucault en la constitución de los corpus, y es por eso que ya no tiene nada que ver con Bloomfield.

No tengo para esto soluciones ya hechas, pero lo que intento decir –vay muy rápidamente– es que Foucault busca siempre lo que un discípulo suyo, François Ewald, llamó «enunciados sin referencia»⁵. Creo que el término es bastante justo si uno explica el gusto de Foucault. Es muy impresionante que

⁴ Cf. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 43 y pp. 188-189.

⁵ Cf. François Ewald, «Anatomie et corps politiques», *Critique* n° 343, diciembre 1975, pp. 1229-1230.

experimente en su obra un gusto a primera vista casi desmedido por autores muy poco conocidos, e incluso tan poco conocidos que a veces rozan el anonimato. Es casi del nivel, es apenas diferente de un «se dice en tal época»⁶.

Mido mis palabras porque solo podremos sacar provecho de esto más tarde, pero ¿es por azar que Foucault desarrollará después toda una teoría del «se» como siendo infinitamente más profundo que el yo o el tú, y que se opondrá a toda personología lingüística, del tipo Benveniste, precisamente porque para Foucault la tercera persona es la única verdadera persona?

Bueno, ahí di un paso de más. Es preciso que sientan que no hay que ir demasiado de prisa. Retiro lo que dije. Estoy muy contento de haberlo dicho, pero lo retiro de inmediato. Vuelvo al tema, me calmo...

¿Qué quiere decir enunciados sin referente, sin referencia? En efecto, Foucault cita bastante poco a los grandes filósofos. Y eso se le ha reprochado mucho. No es porque no los conozca, los conoce admirablemente. Pero no los cita. ¿Es por coquetería? Los conoce, e incluso yo supongo que su relación con los grandes filósofos nutre los nuevos conceptos que forma, comenzando por el de enunciado. Y esto no impide que, cuando constituye un corpus, no se dirija a los grandes textos. Aun más, muy raramente se dirige a los textos de grandes hombres, sean grandes filósofos u otros. ¿Por qué?

Y como hacemos una especie de investigación, hace falta utilizar todo. Hay un sociólogo de fines del siglo XIX que se llama Gabriel Tarde. Hace una microsociología, lo que él mismo llama una sociología de lo infinitesimal. Y presenta su empresa de este modo. Dice que lo que le interesa no son las estructuras sociales ya hechas, tampoco las grandes ideas de los grandes hombres. Lo que le interesa –y aquí cito exactamente– *son las pequeñas ideas de los pequeños hombres*⁷.

¿Qué son «las pequeñas ideas de los pequeños hombres»? Tomemos prestado ejemplos de Tarde para hacer una sociología de lo infinitesimal, lo que hoy en día se llamaría una microsociología. Dice que lo que le interesa es cómo y cuándo se introduce una nueva costumbre local. O bien, en qué departamento

⁶ *On dit à telle époque*. *On* es un pronombre personal indefinido de tercera persona que no tiene equivalente exacto en castellano. En ciertos usos estilísticos puede representar una o varias personas determinadas –primera, segunda o tercera persona del singular o del plural–, pero lo relevante para el argumento que Deleuze anuncia, pero desarrollará recién en las clases 4 y 5– es que se utiliza principalmente para señalar la indeterminación del sujeto, tal como nuestro pronombre indeterminado «uno» y nuestro pronombre personal «se». Optamos por traducirlo siempre por «se» –aunque pueda implicar en algunos casos cierto forzamiento– para que el lector pueda seguir su uso en el texto. [Nota del traductor].

⁷ Cf. Gabriel Tarde, *Las leyes sociales*, Sopena, Barcelona, 1906, p. 112.

un funcionario de ministerio firmó un día con una rúbrica que, diez años después, se imponía en todo el ministerio. ¿Qué director de oficina inventó un nuevo tipo de rúbrica? «Eso es microsociología», dice Tarde. ¿Cuándo y en qué lugar los campesinos dejaron de saludar al propietario? Tarde encuentra eso apasionante.

En *Vigilar y castigar* Foucault hablará de las pequeñas invenciones irrisorias, y dirá que es preciso relacionarlas con las grandes invenciones tecnológicas. Por ejemplo, la pequeña invención irrisoria del coche celular⁸ vale tanto como la gran invención tecnológica de la máquina de vapor.

Hay un texto muy curioso de Foucault que se llama *La vida de los hombres infames*⁹. Es un proyecto que Foucault solo tuvo tiempo de desarrollar una vez. Y él nos dice muy bien lo que pretende, que los hombres infames no son los grandes hombres que alcanzaron la gloria a través del mal. Por ejemplo —al menos en sus leyendas— Gilles de Rais o Sade. No son esos hombres diabólicos legendarios. «Lo que me interesa a mí», dice Foucault en ese texto muy, muy extraño, «son los pequeños hombres infames»¹⁰. Me preguntarán cuál es la diferencia entre un gran hombre infame y un pequeño hombre infame. Es que un pequeño hombre infame es una existencia criminal pero banal, que es sacada a la luz por un breve instante en la medida en que se topa con el poder. Por ejemplo, un perverso de barrio que en un momento es puesto al nivel de un suceso. ¿Qué quiere decir «la vida de los hombres infames»? Al toparse con el poder, estos pequeños hombres infames tuvieron la necesidad de redactar una súplica, una especie de pequeña confesión. Foucault nos dice: «Las tomo en mi corpus». Ven que está cerca, que casi es un murmullo anónimo.

Foucault se interesa en los problemas de la sexualidad. Reacción inmediata: va a constituir un corpus de los enunciados en el siglo XIX. Acabamos de verlo. ¿A quién va a dirigirte? ¿Va a dirigirse a los grandes pensadores de la época? No. ¿Irás a investigar si Freud tenía precursores? No. Va a buscar literalmente lo que se podría llamar «textos de nodrizas». De allí el tema del archivista. Tomará un manual de nodrizas. Nada vale más que un manual de nodrizas si quieren saber qué es la sexualidad en el siglo XIX. No tomara siquiera a Krafft-Ebing, porque Krafft-Ebing es de segunda mano. Irá a ver los textos de los que Krafft-Ebing saca sus casos. Pueden ser fallos de la justicia, informes

⁸ Cf. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 244.

⁹ Michel Foucault «La vie des hommes infâmes», *Les Cahiers du chemin*, 1977. (Ed. Cast.: Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Altamira, Bs. As., 1996, pp. 121-138).

¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

de expertos en medicina, informes de peritaje, manuales de nodrizas, etcétera. No son grandes pensadores.

Y aquí otra vez digo algo demasiado pronto. ¿Se puede decir que el perito es autor de los enunciados que propone, que el juez del tribunal es autor del fallo? No. Cuando más tarde Foucault nos diga que «autor» es una noción muy relativa y muy compleja, que no hay que remitir las frases a un autor, quizá comiencen a comprender qué nos quiere decir. Del mismo modo, nos dirá que «sujeto», «sujeto de una proposición», «sujeto de enunciación», es una noción muy, muy confusa. Para un enunciado hay mil maneras de remitir a un sujeto. No hay una manera unívoca de remitir a un sujeto. Hay mil maneras, todo depende del tipo de enunciados. Del mismo modo, no pueden decir que el juez que dicta un fallo sea autor del fallo, encontrarán otra palabra. No pueden decir que el perito que aporta una pericia sea autor de la pericia, encontrarán otra palabra. Pero esas palabras tendrán mucha importancia. En un texto intitulado precisamente *¿Qué es un autor?*¹¹, Foucault dirá: «Si usted escribe una carta, usted no es autor de la carta. ¿Qué es usted? Usted es signatario de la carta»¹². Si les gustan las palabras, es preciso retener todas estas. ¿Cuándo se dirá «usted es autor de la carta»? Si usted pasa por la justicia, si es una carta anónima, si se la considera como un delito. En ese momento usted será autor, en el sentido de autor de un delito. Es decir que los términos «autor» o «sujeto» pueden tener tantos, tantos sentidos...

En cualquier caso, ven que vuestro corpus se forma con enunciados sin referencia, es decir que no remiten a un autor determinado y que no poseen necesariamente un sujeto unívoco. Es por eso que tomo como ejemplos claves —aunque Foucault no se haya interesado tanto por ellos— las frases y textos de nodrizas, los actos de habla en el momento en que dos nodrizas se encuentran y hablan de los chicos de los que respectivamente se ocupan. Esto supone, claro, que vayamos a consultar archivos. La *Historia de la locura* es enteramente constitución de un corpus de los enunciados sobre la locura en el siglo XVII. ¿Y de dónde provienen? De la policía, de la medicina de la época.

Y como dice Foucault —y en ese momento tiene incluso una gran alegría— esos enunciados de la medicina de la época le deben muy poco a Descartes¹³.

¹¹ Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?» en *Dits et Écrits*, pp. 789-812. (Ed. Cast.: Michel Foucault, «¿Qué es un autor?», *Revista Litoral* 25/26, 1995).

¹² *Ibidem*, p. 46.

¹³ En cuanto a la relación de Descartes, y del racionalismo en general, con la locura, cf. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, tomo 1, capítulo II: «El gran encierro», pp. 75-79.

No es que Descartes no tenga importancia —ya veremos la importancia de los pensadores—, pero por el momento no está al nivel del corpus. Quizás Kant sí podría introducirse en el corpus. Por ejemplo, se introduciría muy bien en un corpus sobre el matrimonio en el siglo XIX. ¿Por qué? Por una de sus obras menos conocidas, que se llama precisamente *Metafísica del derecho*. No *Fundamentos de la metafísica del derecho*, sino *Metafísica del derecho*¹⁴. Allí retoma enunciados jurídicos corrientes en la época. En ese caso sí formará parte del corpus, pero de lo contrario ni siquiera iremos a buscar a grandes juristas, iremos a buscar a la nodriza, al experto, al comisario de barrio, al guardia de prisión, etcétera, para ver qué enunciados producen.

Ustedes me preguntarán si entonces queda todo librado a la intuición. Sin duda hace falta mucha intuición para formar el corpus. Pero no, no queda librado a la intuición, hay un pequeño punto metodológico. No podremos desarrollarlo ahora, pero hay que decirlo, para más adelante. ¿Qué es el método? Para formar mi corpus de frases, proposiciones y palabras, es preciso que tenga una regla que no suponga las frases, las proposiciones y las palabras, sino que se dirija a otra dimensión. ¿Comprenden? No tengo elección. A menos que encuentren otro método... Es posible, pero en ese momento estarán abandonando a Foucault.

Si Foucault tenía esta idea desde el principio, si necesitó tiempo, si la tenía a medias, no completamente, poco, mucho, todos esos son problemas que a fin de cuentas no me parecen tan importantes. Pero solo llegará a pasarla en limpio poco a poco.

¿Cuál es su idea? Para saber a qué conjunto de frases hay que dirigirse para formar un corpus sobre sexualidad en el siglo XIX —conjunto muy diverso, puesto que son frases de nodrizas, de expertos, de jueces, de escolares, de profesores, etc.—, es preciso dirigirse a algo que no es ni palabra, ni frase; ni siquiera enunciado, puesto que lo que buscamos es saber qué es un enunciado. Si la doy de manera brutal, la respuesta de Foucault, cuando llegue a tenerla plenamente, será que hace falta que localicen los focos de poder que son productores de dichas frases, los focos de poder en torno de los cuales se organizan las palabras, las frases y las proposiciones. Ven que da una respuesta muy, muy interesante.

¿Podía darla desde el comienzo? El hecho es que en *La arqueología del saber* no la da de manera explícita. Nos queda la duda, tenemos la impresión de que la elección del corpus queda librada a la intuición. Y aunque nos digamos que no, que él ya tiene un método, no lo dice.

¹⁴ No queda muy claro, pero es probable que Deleuze se refiera aquí a la *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, de 1797.

En cambio, el método irrumpe en *La voluntad de saber*. Lo descompongo. Foucault se pregunta cuáles son los focos de poder que conciernen a la sexualidad en el siglo XIX. Noten que lo que importa en esta pregunta es que no se hace ninguna referencia a palabras, frases, proposiciones o actos de habla. Es una pregunta que concierne a los focos de poder. Agrego inmediatamente —pues de lo contrario no tendría sentido, el método sería evidentemente malo—: focos de poder y de resistencia. ¿Cuáles son los focos de poder y de resistencia al poder que conciernen a la sexualidad? La Iglesia bajo el aspecto de la confesión, el gobierno bajo el aspecto de la gestión de la vida de una población, etc. Hemos visto la respuesta, que no es exhaustiva, puede ser que haya otras.

Comprenden entonces que realmente tenemos un método. Si han determinado los focos de poder que conciernen a una cuestión, pueden formar el corpus de las palabras, de las frases, de las proposiciones y de los actos de habla correspondientes. Van a retener entonces los enunciados de la escuela, de la gestión política de la vida y de la confesión, corrientes en el siglo XIX. Necesidad para ustedes, desde entonces, no de buscar grandes autores, sino de abalanzarse sobre los manuales de confesión. De ser necesario, ir a ver los tratados llamados de «casuística», pues la casuística se ocupa en gran parte del problema de la sexualidad en sus relaciones con la confesión: ¿qué preguntas plantear para acorrallar la sexualidad en el penitente, en el fiel? Desde entonces, tendrán vuestro corpus de palabras, de frases y de proposiciones. Y si vuestro problema no es la sexualidad, si es la locura, es lo mismo. Siempre hará falta que constituyan un corpus de base. Si no han constituido vuestro corpus, no pueden avanzar. Foucault diría que vuestro estudio no será serio.

Es un método extraño. Y al mismo tiempo, ustedes comprenden, es un método que verdaderamente le pertenece. Y si volvemos a plantear la cuestión de la evolución, creo que una de las razones por las cuales pasará del estudio del dominio del saber al estudio del dominio del poder, es que ya en el nivel del saber y de «qué es un enunciado» solo podía constituir metodológicamente los corpus que necesitaba dándose focos de poder y de resistencia al poder. Esos eran los índices de los lugares donde había que buscar las palabras, las frases y las proposiciones en uso en una época.

A partir de ese momento tiene entonces un corpus. Por ejemplo, el corpus de los enunciados de sexualidad en el siglo XIX. Diré que todo el libro de Krafft-Ebing, la *Psychopathia sexualis*, es ya un subcorpus. Es un corpus que pertenece al corpus mayor.

Aquí podemos entonces hacer una pausa. Una de dos. O bien podrán decir —y yo me inclino hacia esto— que Foucault se dio los medios para constituir corpus, es decir, realizó su programa, cuyo primer nivel era cómo constituir

un corpus del que se puedan extraer enunciados. O bien podrán reaccionar y decir: «No, hay algo que no va, este método todavía no basta». Podrían incluso decir muchas cosas más. Podrían decir: «No, yo planteo problemas independientemente de un corpus». Y están en su derecho, pero desde entonces les hará falta otro método. O podrían estar de acuerdo con que hace falta un corpus para plantear un problema, pero no acordar con la manera en la que Foucault determina sus corpus. Queda en ustedes reivindicar otro método, por ejemplo el de Bloomfield, quien constituye corpus de un modo completamente distinto al de Foucault. O bien podrían decir: «¡No, no es así, Foucault no dice eso!». En ese caso, el asunto me concierne y me da demasiada pena, así que no lo tomo en cuenta.

¿De acuerdo? ¿Han comprendido? Bueno, concedámosle su corpus. Una vez más, no es un corpus de enunciados, pues la gran tesis es que si han constituido un corpus, entonces quizá puedan despejar del corpus instancias que habrá que llamar enunciados. ¿Qué es, entonces, un enunciado? No hay respuesta posible a esta pregunta si no han constituido en primer lugar un corpus de palabras, de frases, de proposiciones efectivamente sostenidas en una época dada.

Esto no dice exactamente cómo hacer un corpus. Cuando ustedes se proponen hacer un corpus, siempre pueden fracasar. ¿Qué quiero decir? Vuelvo siempre a este ejemplo claro: se proponen formar un corpus de la sexualidad en el siglo XIX. En primer lugar, localizan vuestros focos de poder y de resistencia, y de allí derivan direcciones del corpus: ir a ver del lado de las nodrizas, ir a ver del lado de los sacerdotes y de los casuistas, ir a ver del lado de los prefectos que hacen control de población en la época, ir a ver del lado de las escuelas, de los movimientos filantrópicos de reforma de la escuela, etcétera. Pero es obvio que deben ser sensibles, por ejemplo, ya sea a la aparición de nuevos términos, como al empleo novedoso de términos ya antiguos.

Tomo un ejemplo. Ustedes buscan un corpus de la locura en el siglo XIX. Tropiezan entonces con ciertos textos de médicos que emplean la palabra «paranoia». Tropiezan con otros textos de médicos que emplean el término «monomanía». Este término tiene una fecha de aparición. Sin duda, la fecha de aparición remite a un gran autor. Por ejemplo, a aquel que aisló por primera vez el término. En este caso preciso, Esquirol. Pero lo que debe interesarles aun más es el uso corriente del término «monomanía» en el siglo XIX. Tienen entonces ciertas palabras claves, palabras-faros.

Y tienen también tipos de frases. Tomo un ejemplo que está en el propio Foucault, en *Historia de la locura*. He aquí una frase, es incluso un *slogan*, pueden hasta concebirse manifestaciones con este *slogan*: «Los locos al asilo».

Es una frase. Aquí vamos a ver de maravilla que si es una frase, no es un enunciado. Se puede mostrar que es una frase aunque no haya verbo. El análisis proposicional lo demuestra fácilmente.

«Los locos al asilo». ¿En qué sentido esta frase forma parte de un corpus? A mi modo de ver, forma parte de al menos tres corpus, y son tres corpus completamente diferentes.

Primer corpus. «Los locos al asilo» significa que no hay que mezclar los locos con los vagabundos, pues los vagabundos no lo merecen. Los vagabundos merecen un tratamiento especial que debe distinguirlos de los locos. Es una vergüenza para los vagabundos que se los meta en los mismos lugares que a los locos. Les da miedo, corren el riesgo de padecer las crisis violentas de los locos, etc. Yo diría que hay aquí un primer enunciado para la frase «los locos al asilo». El primer enunciado es: «separemos a los locos y a los vagabundos, pues es injusto poner a los vagabundos con locos».

Segundo enunciado para la misma frase, «los locos al asilo». Esta vez significa justo lo contrario. Es preciso separar a los locos de los vagabundos puesto que los locos merecen cuidados especiales. Esta vez es en nombre de los locos que se reclama la separación de los locos de los vagabundos. Es otro enunciado.

Tercer caso. Aviso que este no era considerado por Foucault, pero no tiene importancia. Tercer caso, manifestación reaccionaria de hoy en día. «Los locos al asilo» significa: «Reconstruyamos los viejos asilos. Paremos las terapias barriales, reconstituyamos el viejo asilo». Es una proposición que se podrá llamar «reaccionaria» en cuanto a la evolución de las relaciones con la locura. «Abajo la sectorización, volvamos a los viejos asilos». Es un tercer enunciado.

Pero nos atenemos a los dos primeros. El primero, separar a los locos de los vagabundos pues los vagabundos no merecen ser mezclados con los locos, es lo que se dice de manera bastante corriente ya en el siglo XVIII. El otro enunciado, separar los vagabundos de los locos porque los locos merecen cuidados especiales —y esta vez la separación se hace en favor de los locos—, es un enunciado que aparece recién en el siglo XIX. Yo diría que no pertenecen al mismo corpus. Ambos pertenecen a un corpus de la locura, pero no forman parte del mismo régimen de enunciado. El primero pertenece al corpus siglo XVIII, el segundo a un corpus siglo XIX.

Ven entonces en qué sentido yo diría que efectivamente hay en Foucault una evolución. Una vez más, para comprender lo que él llama «los focos de poder y de resistencia» habrá que esperar a *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Pero la determinación de un corpus, que ya se exige desde *La arqueología del saber*, solo puede realizarse si se hacen intervenir tales focos. Ustedes me dirán: «Pero si ya los hace intervenir en *La arqueología*, ¿cómo los llama?».

Está muy bien. Si encontramos eso, al menos tendremos una hipótesis sobre las transformaciones de Foucault. ¿Y conservará luego su sentido esa primera denominación en *La arqueología*? En mi opinión, sí. Les da un nombre muy particular que solo podremos comprender más tarde, los llama «singularidades». Para constituir un corpus hace falta en primer lugar haber localizado cierto número de singularidades. Estas singularidades son lo que más tarde Foucault descubrirá como focos de poder y de resistencia. ¿Por qué les llama «singularidades»? Por el momento no lo considero, no podremos verlo hasta que sepamos lo que es un enunciado.

Por supuesto que no se trata de aplicar. No obtendrán un corpus aplicando las reglas de Foucault. Hay que ponerle invención, es un método de invención, son reglas de invención. Lo que Foucault les propone, entonces, es que constituyan vuestros problemas, un campo problemático. Y la primera determinación de un campo problemático será la constitución del corpus correspondiente.

He terminado entonces con el primer punto. Ya no me encuentro frente a la inmensidad, frente a la infinidad de lo que es dicho en una época, me encuentro frente a corpus especializados. En última instancia, me encuentro frente al corpus de la época. Por grande que sea, será—de derecho—un número finito de palabras, de frases, de proposiciones y de actos de habla.

De allí un segundo punto. Ven ustedes que nuestra tarea ya está trazada: ¿cómo vamos a extraer enunciados? Lo único que sabemos es que para poder tener la mínima oportunidad de extraer los enunciados a partir de las palabras, de las frases y de las proposiciones, hacía falta constituir un corpus especializado.

Digo de inmediato que el segundo paso de Foucault—y solo hay tres—me interesa mucho, pero va a parecer muy decepcionante. Pero justamente, cuanto más decepcionante parece, mejor es. El tercer paso va a ser luminoso. El segundo paso consiste en lo siguiente. Foucault nos dice que finalmente un corpus implica cierta manera de ser del lenguaje en su totalidad. Esto parece decepcionante, puesto que teníamos la noción muy especializada de corpus, y desembocamos en consideraciones sobre el lenguaje en su totalidad, cuando creíamos que el corpus estaba hecho para conjurarlas. Por eso hay que preguntarse qué quiere decir Foucault.

Agrupo los textos. En *La arqueología del saber*, páginas 145-148, texto esencial, Foucault dice que hay que tomar conciencia de esto: «hay lenguaje»¹⁵. El *hay* lenguaje. El lenguaje es un *hay*. ¿Qué quiere decir semejante cosa? Creo que en *Las palabras y las cosas*, libro anterior a *La arqueología*, ya estaba

¹⁵ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 188.

la misma idea, pero bajo otro nombre. No era el *hay* lenguaje, sino el ser del lenguaje. Es una expresión insólita: «un ser del lenguaje». Esta vez, páginas 57-59, 316-318, 395-397¹⁶. ¿Cómo olvidar que en Husserl y en Merleau-Ponty encuentran otra expresión insólita: «el ser-lenguaje»? ¿Qué quiere decir un ser-lenguaje, un ser del lenguaje, el *hay* lenguaje?

En el texto de *La arqueología del saber* Foucault nos da una indicación preciosa. Dice que del mismo modo que sus predecesores dejaron escapar el corpus, dejaron escapar el *hay* lenguaje. Como si ambos fueran estrictamente correlativos. ¿Por qué dejaron escapar el *hay* lenguaje o el ser-lenguaje? Según Foucault, porque se interesaron en las direcciones que propone el lenguaje y no en la dimensión en la cual se da¹⁷. A fuerza de interesarse y de seguir una de las direcciones que propone el lenguaje, se ha olvidado e ignorado la dimensión en la cual un lenguaje se da bajo la forma de un *hay* lenguaje, o bajo la forma de un ser-lenguaje.

¿Y qué son las direcciones que propone el lenguaje? Y bien, a veces es el hecho de que el lenguaje designa, es la relación de designación. A veces es la relación de significación, el hecho de que el lenguaje significa. A veces es el hecho de que el lenguaje mismo está compuesto de unidades llamadas significantes. Noten que esto es muy importante: el significante forma parte, y solo forma parte, según Foucault, de las direcciones que propone el lenguaje. Entonces, cuando ciertos lingüistas definen el lenguaje por el significante, no harán más que definirlo por una de sus direcciones, en lugar de alcanzar la dimensión en la cual se da.

Puedo decir entonces que la designación, la significación, el significante, son únicamente direcciones que propone el lenguaje, y no la dimensión en la cual él se manifiesta bajo la forma de un *hay* o bajo la forma de un ser-lenguaje. Ven aquí, nuevamente, que Foucault multiplica sus rupturas con la lingüística. A grandes rasgos, puede decir de toda la lingüística que solo ha tenido en cuenta direcciones y no la dimensión.

¿Qué es entonces la dimensión en la cual el lenguaje se da bajo la forma de un *hay* y en tanto *hay*? Aquí resumo, queda en ustedes ver los textos. Creo que quiere decir lo siguiente. En *Las palabras y las cosas* empleará la expresión «un agrupamiento del lenguaje». Es raro, hay que subrayar la palabra. Seguramente es importante, porque Foucault es un autor que durante mucho tiempo ha apostado por lo contrario del agrupamiento, es un autor que no

¹⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., por ejemplo pp. 49-52, 288-290, 370-372.

¹⁷ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 188.

cesa de explicar que las cosas solo existen en estado disperso, diseminado. Si emplea la palabra «agrupamiento» en estos textos de *Las palabras y las cosas*, es porque tiene una razón importante. ¿Qué quiere decir un «agrupamiento» del lenguaje, que el ser-lenguaje es un agrupamiento del lenguaje?

Y bien, contrariamente a lo que sucede en Husserl o en Merleau-Ponty, el ser-lenguaje o el ser del lenguaje, es además histórico. Es decir, el ser-lenguaje es siempre un modo de ser, una forma de agrupar el lenguaje, y es una forma propia de una época, es decir, de una formación histórica. Todo pasa como si cada formación histórica tuviera su manera de agrupar el lenguaje en un *hay* lenguaje. Esto es interesante porque abre un nuevo campo de estudios comparativos. Se podrán distinguir las grandes formaciones históricas—entre otras cosas, no solamente— por su manera de agrupar el lenguaje. El lenguaje, el *hay* lenguaje, el *hay* del lenguaje, nunca será separable de tal o cual modo que adopta en determinada formación histórica.

Me dirán que dé ejemplos. *Las palabras y las cosas* considera dos modos de ser histórico del lenguaje, del ser-lenguaje: el del siglo XVII, y el de fines del siglo XIX y el siglo XX. Esto debe bastar para darnos una idea. ¿Y qué nos dice Foucault? Comprenden que ya no se puede responder que aquello que define el modo de ser del lenguaje es la lingüística, puesto que vimos que la lingüística se ocupaba de las direcciones y no de esa dimensión según la cual se da el lenguaje. Digamos cosas muy vagas, porque estos análisis serían muy largos, perderíamos nuestro problema de «¿qué es un enunciado?». Intento sugerirles, queda en ustedes ver si les gusta esta idea.

Foucault piensa, me parece, que en la época clásica, es decir en la formación histórica del siglo XVII, el lenguaje se agrupa de cierta manera, bajo un cierto modo. Más aun, Foucault dirá—y es por tanto un tema importante para él— que el hombre es una existencia entre dos modos, el modo clásico del siglo XVII y el modo moderno, fin del siglo XIX y comienzo del XX. Algunos lo conocen, tendremos ocasión de volver sobre esto, se trata del famoso tema de la muerte del hombre en Foucault¹⁸. El hombre es una existencia entre estos dos modos de ser. Es decir, el hombre es una existencia transitoria, vacilante, entre dos modos de ser del lenguaje, el modo de ser clásico del siglo XVII y el modo de ser moderno, fines del siglo XIX, comienzo del XX. El hombre ha existido entre estos dos modos de ser. ¿Qué puede querer decir?

Suponiendo que cada época agrupa el lenguaje de una manera que le es propia, ¿cómo opera el siglo XVII? Foucault dirá que agrupa el lenguaje en la representación. No tengo el tiempo aquí para desarrollarlo, pero el análisis de

¹⁸ Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 373-375.

la teoría del lenguaje en el siglo XVII que Foucault realiza en *Las palabras y las cosas*¹⁹ va a confirmar la siguiente idea: el lenguaje aparece en el siglo XVII como la nervadura, el cuadriculado de la representación. De modo que es en la representación que el lenguaje se agrupa y manifiesta su ser-lenguaje o su *hay* lenguaje. La representación constituye la dimensión según la cual se da el lenguaje. Y esto es tan cierto que, en efecto, la designación, la significación, etc., serán para el pensamiento clásico dependencias de la representación. Bueno, se trata solamente de hacerles presentir cosas.

¿Qué pasa a fines del siglo XIX? Cuando Foucault comienza a hablar de lo que pasa para nosotros, los llamados «modernos», invoca en sus textos dos autores como fundamentales para un nuevo ser-lenguaje: Nietzsche y Mallarmé. Es curioso puesto que, por una vez, invoca grandes autores. Y agrega a Artaud, así que produce una trinidad de grandes autores²⁰. ¿Y qué nos dice? Nos dice que la lingüística del siglo XIX ha desmembrado el lenguaje. Por tanto, evidentemente no es en la lingüística donde vamos a buscar el ser-lenguaje, es decir, el agrupamiento del lenguaje. La lingüística ha desmembrado el lenguaje, por un lado, en lenguas irreductibles o en grandes familias de lenguas irreductibles. Por otro lado, lo ha desmembrado según las direcciones del lenguaje: designaciones, significaciones, significantes. En ningún caso, entonces, es la lingüística la que puede respondernos. ¿Qué es lo que opera el agrupamiento del lenguaje a partir del siglo XIX? Foucault responde: ya no la representación, sino algo muy diferente, la literatura. Es la función de la literatura. La literatura adquiere una función que no tenía.

Por supuesto que antes había una literatura. Ven inmediatamente la objeción, pero hay que cuidarse de las objeciones porque son estúpidas. ¿Había una literatura en el siglo XVII? Sí, había una literatura, pero no tenía en absoluto la especificidad de un poder que solo adquirió a fines del siglo XIX. Hacia finales del siglo XIX la palabra «literatura» cambia de sentido. ¿Por qué? Porque en ese momento la literatura deviene la manera de agrupar el lenguaje más allá de toda representación posible.

Y es la tentativa de Mallarmé: agrupar el lenguaje más allá de toda representación. La ausencia de representación es designada por Mallarmé como «inanidad sonora». El ser de la palabra descubierto como inanidad sonora o, para los que conocen un poco, a través de otras tantas expresiones espléndidas que Mallarmé hace pulular, acumula. Noten que con Mallarmé—en efecto, es el caso más claro— se realiza un agrupamiento del lenguaje fuera de toda

¹⁹ Cf. *ibidem*, cap. III: «Representar».

²⁰ Cf. *ibidem*, pp. 297-298 y 371-372.

representación. La literatura deviene la potencia no representativa que agrupa el lenguaje de una manera completamente distinta, en un ser-lenguaje opaco que no tenía equivalente en el siglo XVII, puesto que en el siglo XVII era la representación la que operaba el agrupamiento de la literatura.

Y para aquellos que lo conocen, aquí pueden ver un nuevo encuentro con Blanchot. Pues Blanchot definirá la literatura moderna exactamente de este modo, a través de su descubrimiento de un ser-lenguaje irreductible a la designación, a la significación, etc., y haciendo de Mallarmé uno de sus más grandes instigadores, uno de sus más grandes iniciadores. La literatura abandona toda exigencia de la representación para agrupar un lenguaje opaco, irreductible a toda representación, y para hacerlo jugar realmente como totalidad del lenguaje.

Piensen en los autores que son para nosotros los más importantes. Es obvio que una empresa como la de Joyce solo puede comprenderse sobre el fondo de un horizonte mallarmeano, que pretende descubrir en la literatura, en la nueva función de la literatura, el *hay* lenguaje, el agrupamiento del lenguaje ligado a nuestra formación histórica.

Concédanme esto. Lo poco que he dicho no son definiciones, es un nuevo tema. Quisiera solamente que evalúen la importancia de este nuevo tema. Y a mi modo de ver, el estudio de los tipos de agrupamiento del lenguaje apenas queda esbozado en Foucault, y apenas esbozado para dos casos, la formación histórica del siglo XVII, que agrupa el lenguaje en la representación, y la formación histórica del XIX y XX que agrupa el lenguaje en la literatura. Es entonces en mucho una tarea que queda por continuarse. Salvo quizá porque Blanchot la ha impulsado particularmente en lo que respecta a la literatura en su función moderna.

Pero lo que a mí me interesa es la conclusión inmediata que surge de allí. Ven en qué sentido progresamos al mismo tiempo que esto parece, una vez más, decepcionante. Progresamos porque ahora podemos decir que cuando constituimos un corpus, más o menos extenso, pero siempre finito, podemos concluir a partir de él un ser-lenguaje, es decir una manera en la que el lenguaje se agrupa en función de dicho corpus o, en última instancia, en función de toda la formación histórica, es decir, en función del conjunto de los corpus de tal formación histórica.

Ven que se delinea algo así como un método. Nuestro primer paso era que, una vez dicho que ustedes se encuentran frente a palabras y frases de una época, no tendrán nada si no constituyen, si no saben constituir el corpus relativo a tal o cual problema que plantean, ya que no hay corpus absoluto, todo corpus es relativo. Segunda etapa: definirán una manera en la que se agrupa

el lenguaje en dicho corpus, es decir, un modo de ser del lenguaje. En última instancia, si consideran cada vez más corpus en una época, podrán definir la manera en la que se agrupa el lenguaje en una formación histórica, es decir, en una época. He aquí la segunda condición.

Tengo el siguiente problema: si se sienten agobiados, continúo con cosas fáciles; si no están agobiados, continuo con algo para lo que me hace falta vuestra atención. A mí me da igual, porque ya anticipo tanto vuestra inteligencia como vuestros desfallecimientos... Bueno, veo que puedo continuar con lo difícil. Aunque no es muy difícil.

De allí la conclusión que Foucault extraerá concerniente a este segundo aspecto, el ser-lenguaje o el agrupamiento del lenguaje. La lingüística presupone no solo corpus, sino también que hay lenguaje. Pero es eso lo que no llega a tratar: el *hay* lenguaje o el ser-lenguaje. Y si esto es así, si *hay* lenguaje, si hay una dimensión irreductible a todas las direcciones, es obvio que no se puede hacer empezar el lenguaje. Es imposible hacer comenzar el lenguaje. Ustedes me dirán que es obvio. ¡Para nada! Al menos no es obvio tal como lo entiende Foucault. No es obvio pues constantemente hacemos comenzar el lenguaje. Y Foucault no quiere que lo hagamos. Todo lo que dirá es que desde siempre hay un ser-lenguaje, es decir una manera en la que se agrupa el lenguaje en función de cada época histórica. Todo lo que se puede decir es que el ser-lenguaje varía, puesto que es histórico, pero no comienza, no tiene comienzo. Aquí también Foucault recusa todo problema del origen. Me dirán que es obvio, y yo les respondo que no lo es.

«No haremos comenzar el lenguaje». ¿Con quién se las agarra Foucault? ¡Con todo el mundo! Pues, hasta donde conozco, hay tres maneras con las que se intenta hacer comenzar el lenguaje. Y a esas tres maneras corresponden tres fórmulas célebres. La primera fórmula es «yo hablo». Cuando se piensa que «yo hablo», se dice algo esencial, se hace comenzar el lenguaje. La segunda fórmula —no menos célebre— es «ello habla». ¿Quién pudo decir una cosa así? Pero en fin, se ha dicho. «Ello habla» también es una manera de hacer comenzar el lenguaje. Y luego hay una tercera manera, «el mundo habla». ¡Cuánto más modesta en apariencia, cuánto más ambiciosa en realidad! Según Foucault, igualmente perniciosa.

Y Foucault no quiere ninguna de las tres. ¿Qué va a decir? ¿Cuál es la fórmula que responde al *hay* lenguaje o al ser-lenguaje? Foucault tiene su fórmula —y es su responsabilidad demostrar que no se confunde con ninguna de las otras tres—: «se habla» o «hablan», lo que llama «el murmullo anónimo». Y no dejará de reivindicar el murmullo anónimo, pedirá solamente que se le haga un lugar en el murmullo anónimo. E invocará al creador más grande de mur-

mullo anónimo, a Beckett, diciendo que sería demasiado bueno si su propio discurso llegara a ocupar un pequeño lugar en el discurso de los personajes de Beckett, que todos sabemos que no son «yo», no son «mundo» y no son «ello».

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia? Ustedes me dirán que entre «ello habla», «se habla» o «el mundo habla», no hay por qué pelearse. Sí, si no les gusta la filosofía, eso no es importante. Si hacen filosofía, quizá se digan que hay grandes diferencias entre esas fórmulas. Digamos que son enunciados.

¿Qué quiere decir «yo hablo»? Quiere decir que el lenguaje comienza con aquel que dice «yo». ¿Quién es «yo»? Es aquel que lo dice. Es «yo» aquel que lo dice, es «yo» aquel que dice «yo». En otros términos, «yo» es un embragador. Los que no han hecho lingüística para nada, olvidense, déjense mecer por las palabras. Para los que han hecho un poco —no hace falta haber hecho mucho— «yo» es un *shifter*, un embragador. Cuando digo que es «yo» aquel que lo dice, definí el primero de los *shifters*, el primero de los embragadores. «Yo hablo» es el embragador del lenguaje.

¿Con qué comienza el lenguaje? El lenguaje comienza con estos *shifters*, o con estos embragadores. Aquello que se llamará una personología lingüística engendra sino el lenguaje, al menos el acto del lenguaje, o el discurso, a partir de personas lingüísticas, siendo las dos personas lingüísticas reales el «yo» y el «tú». Es la personología lingüística de Benveniste. Remítanse a Benveniste, *Problemas de lingüística general*²¹, ediciones Gallimard, al capítulo sobre los embragadores. Pero ustedes ya deben haber leído todo eso hace mucho tiempo... ¡Ah, no, es cierto, hay algunos del primer ciclo! Ustedes no... En fin, no tiene ninguna importancia. Pero es muy bueno Benveniste.

Ven ustedes que la teoría de los embragadores es una manera de hacer comenzar el lenguaje. Es muy interesante. En Jakobson encontrarán largos artículos sobre el rol de los embragadores²².

Segunda proposición: «ello habla». ¿Qué es «ello»? Es también una manera de hacer comenzar el lenguaje. ¿Por qué? Porque esta vez el lenguaje comienza a partir de un momento que es asignable, que ya no es el de aquel que dice «yo», el primero que dice «yo».

En el caso de Benveniste, en efecto, se trata de ser el primero en decir «yo», puesto que es «yo» aquel que lo dice. Si digo «soy yo» antes que usted, será preciso que usted espere, porque no podemos hablar todos juntos. Entonces, cuando decimos «yo hablo» hay interés en hablar de prisa, mientras que cuando decimos «se habla» no hay que apresurarse. En fin, no importa.

²¹ Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, 2 tomos, Siglo XXI, México, 1979.

²² Cf. Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1975.

«Ello habla» es una manera de hacer comenzar el lenguaje distinta a «yo hablo». Esta vez se dirá que el lenguaje comienza con el significante. Esto es lo que quiso decir aquel que dijo «ello habla». El lenguaje comienza con el significante, y como hay significante en el inconsciente y como el inconsciente es significativo, el inconsciente está estructurado como un lenguaje.

Después están los que dicen «el mundo habla». Tercera manera de hacer comenzar el lenguaje. Es como si el mundo dispusiera en silencio de un sentido mudo. El mundo posee un sentido mudo y lo propio del lenguaje es levantar ese sentido, recoger ese sentido. El logos es lenguaje que recoge. Ya no se trata del agrupamiento del lenguaje, se trata del lenguaje en tanto que reúne el sentido mudo del mundo. El lenguaje o el logos en tanto que recopilación del sentido mudo de las cosas del mundo.

Encuentran este tema en Husserl, después en Heidegger, que lo desarrollará de manera particular, muy particular, y es retomado y desarrollado de manera muy original por Merleau-Ponty en sus obras finales, principalmente en *Lo visible y lo invisible*²³. El lenguaje, de cierta manera, no hace más que llevar a lo explícito el sentido mudo que ya está en las cosas. El lenguaje se adosa al sentido mudo del mundo, a una mudez llena de sentido, será desarrollo del sentido del mundo. De modo tal que, a través del lenguaje, es el mundo el que habla. El lenguaje comienza en la frontera entre el mundo y las palabras. Es la idea de Merleau-Ponty.

Ahora bien, en un pequeño texto de Foucault, *El orden del discurso*²⁴, estos tres temas serán recusados con una gran violencia... violencia no, con una gran fuerza. Si traduzco a Foucault, la primera fórmula, «yo hablo», reduce el lenguaje a una dirección, a la dirección de los embragadores, es decir, la del sujeto que habla. La segunda fórmula, «ello habla», reduce el lenguaje a una de sus direcciones, la dirección del significante. La tercera, «el mundo habla», reduce el lenguaje a una de sus direcciones, esta vez el estado del mundo o el mundo intencionado, aludido a través del lenguaje.

En nombre de su principio Foucault recusa los tres. ¿Cuál es la fórmula que corresponderá a la dimensión del lenguaje independientemente de sus direcciones, es decir al agrupamiento del lenguaje o al *hay* lenguaje? No puede ser otra que «se habla». A condición de comprender que en el «se habla», que es el no-comienzo del lenguaje, tomarán su lugar todos los sujetos, cualesquiera sean, todos los yo posibles e imaginables; harán su cadena todos los significantes; se alojará todo lo que hay por decir sobre el mundo. Pero el *hay* lenguaje no estará

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva visión, Bs. As., 2010.

²⁴ Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit.

definido por ninguna de estas direcciones, estará definido por la propia dimensión del «se habla», del murmullo anónimo, es decir, del enunciado.

Resumo los puntos. Me dirán ustedes que vamos lento, que nos atascamos... Tanto mejor. No vamos rápido porque recién ahora estalla la pregunta, ya no podemos retroceder, y tenemos los medios para responder. Primera regla: con palabras, frases, proposiciones, constituyen un corpus relativo a vuestro problema. Segunda regla: despejan un *hay* lenguaje, un agrupamiento del lenguaje, un ser-lenguaje. Tercer punto: no tienen más que tender las manos y recoger los enunciados. La acción del ser-lenguaje sobre el corpus va a entregarles los enunciados. Y nuestro problema será: ¿qué es un enunciado? La última vez no teníamos los medios para responder a la pregunta, ahora los hemos adquirido. Ahora podemos considerar que tenemos los medios para responder a la pregunta. Y en esto consistió la sesión de hoy.

Para tentarlos, solo puedo decir que todo pasa como si, para descubrir los enunciados, hiciera falta no atenerse a las palabras, a las frases, a las proposiciones, sino partirlas. Es preciso abrir las palabras, partir las frases, partir las proposiciones para liberar los enunciados. Exactamente como se parte una concha.

Nos quedamos ahí, entonces. Pero de repente, me digo que nos queda algo por hacer. Va a ser fácil, muy fácil. ¿Pueden aguantar todavía? ¿Pueden aguantar el golpe? Desearía que me dijeran que no... [*risas*]. No he parado de decir desde el comienzo que el enunciado, lo enunciable, es solo la mitad del saber en Foucault. Está la otra mitad, está «ver». Me digo entonces que saquemos provecho, pues si saber está hecho de dos mitades, lo que acabamos de decir para los enunciados debe tener su equivalente en Foucault para las visibilidades. Si no tuviera su equivalente, no podría decir que Foucault le atribuye tanta importancia al ver como al enunciar. Y si tiene su equivalente, si se puede demostrar que lo tiene, yo triunfo en secreto. Pues si tiene su equivalente, es porque saber no es simplemente enunciar, sino que es verdaderamente la combinación de lo enunciable y de lo visible.

Hagamos entonces un paréntesis. ¿Puede Foucault contarnos una historia análoga e igual de bella a propósito de lo visible? ¿Por qué no? ¿En qué resultaría dicha historia? En la historia siguiente.

Primera proposición: las visibilidades, ustedes saben, nunca están ocultas. Toda época ve lo que puede ver, toda época hace ver todo lo que puede hacer ver. Solo que —presten atención— aunque nunca están ocultas, las visibilidades nunca están inmediatamente dadas. Hasta aquí todo bien, ¿no? Es incluso como un calco.

Segunda proposición: si se quedan en las cosas, o incluso en las cualidades, o incluso en los estados de cosas, nunca alcanzarán las visibilidades de una

época. Así como los enunciados no se reducen a palabras, a frases y a proposiciones, las visibilidades no se reducen a cosas u objetos, a estados de cosas o a cualidades sensibles.

Tercera proposición: es preciso que extraigan un corpus físico de visibilidades. Es decir, es preciso que partan las cosas y los objetos para extraerles las visibilidades. Formarán vuestro corpus de visibilidades. ¿Bajo qué condiciones?

Cuarta proposición: es preciso que haya un *hay*. Así como existe un *hay* lenguaje irreductible a todas las direcciones lingüísticas, es preciso que exista un *hay* irreductible a todas las direcciones sensibles, es decir, fenomenológicas. ¿Qué es ese *hay* sencillo? Es el *hay* en el cual Goethe murió, el *hay* luz. Hay luz, y cada época tiene un ser-luz, un modo de ser de la luz, y la luz se agrupa en cada época según cierto modo. Lo que definirá las visibilidades de una época es el *hay* luz o el ser-luz, que varía de una formación a otra.

¿Por qué Foucault siente, de un extremo al otro de su obra, la necesidad de describir cuadros? ¿Qué es para él un cuadro? Antes de ser un conjunto de líneas y colores, es un régimen de luz. ¿Qué es lo que define a un cuadro? Es un agrupamiento de la luz. ¿Qué distingue ante todo —no digo solamente, exclusivamente, sino ante todo— a Velázquez y a Manet? El régimen de luz que hay en el cuadro de Velázquez, *Las Meninas*²⁵, y el régimen de luz que hay en el cuadro de Manet, *El bar de Folies-Bergère*²⁶.

Así como hay un ser-lenguaje, habría un ser-luz. Y estos dos seres son heterogéneos. De modo que extraen los enunciados bajo el ser-lenguaje que actúa sobre un corpus lingüístico, y van a extraer las visibilidades cuando el ser-luz encuentre un corpus visible —por ejemplo un cuadro, que forma un corpus, o un elemento de un corpus—.

¿Y qué será la visibilidad? Tenemos que caer parados: no puede ser una cosa, ni una cualidad, ni un estado de cosas, ni un objeto. ¿Es casual el estilo de Foucault? Es tan obvio para él, que no puedo decir que sea un problema en Foucault. Es su manera de vivir, entonces no tiene mucha necesidad de hablar de ella. Hace algo mejor que hablar, ella anima todo su estilo. Hay solo una cosa que le interesa a Foucault en el orden de lo visible: los destellos, los espejos, los centelleos, los reflejos, los resplandores. No le interesan las cosas. En otros términos, las visibilidades son los centelleos, los espejos, los resplandores, y no las cosas sobre las cuales se forman los reflejos. Me parece que en este aspecto Foucault es muy goetheano, en el sentido de la teoría de los

²⁵ Diego Velázquez, *Las meninas*, 1656.

²⁶ Edouard Manet, *El bar de Folies Bergère*, 1882.

colores, del momento en que Goethe trata los efectos de luz. Y las visibilidades son los efectos de luz, tal como los enunciados son los efectos del *hay* lenguaje.

¿Foucault lo dirá explícitamente? Sí, en un texto muy importante que tendremos que ver de cerca, en el libro intitulado *Raymond Roussel*²⁷, Foucault nos dice que hay dos luces. Es justo lo que me hace falta. Hay una luz primera —Foucault emplea esa expresión— que es el *hay* luz, la manera en la que la luz se agrupa. Y bajo la acción de esta luz primera ya no hay cosas, sino que las cosas comienzan a valer por sus centelleos, sus espejos, sus reflejos. Y Foucault felicita a Raymond Roussel por haber construido toda su obra entre la luz primera y los espejos o centelleos.

Evidentemente puedo decir, entonces, que «ver» es el segundo polo del saber, pues cuenta a su manera —irreductible a la del enunciado— una historia análoga. Del mismo modo que es preciso partir las palabras y las frases para extraer los enunciados, es preciso partir las cosas y las cualidades para extraer las visibilidades. Y así como los enunciados se extraerán cuando se llegue al punto de encuentro, a la juntura, a la interferencia de un corpus con un agrupamiento del lenguaje, los destellos, los centelleos, los espejos, se descubrirán cuando se llegue a la interacción entre un corpus físico y un agrupamiento de la luz. Entonces las cosas se desvanecerán para dejar lugar a los destellos y los resplandores, exactamente como las palabras, las frases se desvanecían para dejar lugar a los enunciados.

Y la gloria de Raymond Roussel, según Foucault, es haber hecho obras de dos tipos. Una primera parte de su obra, con textos del tipo *La vue*²⁸, donde se trata de partir las cosas para hacer surgir los centelleos. Y otro tipos de textos, como *Impressions d'Afrique*²⁹, donde se trata de partir las palabras y las frases para hacer surgir los enunciados. Y así Raymond Roussel recorrió, en poesía, los dos polos del saber, y constituyó a la poesía como saber.

Dicho todo esto, nos encontramos ahora frente al tercer punto. Tenemos los medios para extraer los enunciados, así como tenemos los medios, quizá, para extraer las visibilidades. Y bien, ¿qué es un enunciado? Es preciso que, en nuestra respuesta, demos cuenta de su diferencia con las palabras, las frases y las proposiciones. Nos quedamos ahí. Si llegamos a eso, habremos terminado con la pregunta ¿qué es el saber?

²⁷ Michel Foucault, *Raymond Roussel*, op. cit.

²⁸ Raymond Roussel, *La vue, Le concert y La source*, 1904.

²⁹ Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, 1910. (Ed. Cast.: Raymond Roussel, *Impresiones de África*, Siruela, España, 2004).

Bueno, ¿hay preguntas, cuestiones...? Quisiera que de aquí a la próxima vez piensen en todo esto. ¿No hay preguntas?

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: Ya lo veremos, eso involucra todo lo que queda por venir. Por el momento será preciso que ante todo se asiente muy firmemente la diferencia de naturaleza entre ambos, es decir, la razón por la cual no hay forma común. Usted tiene razón, en efecto hará falta algo que los ponga en relación. Pero todavía no llegamos ahí.

Bueno, si no tienen nada más que decirme... ¿sí?

Intervención: Usted ha pensado la luz antes de la visibilidad, pero no ha pensado la lingüística antes de sus formas históricas. ¿Por qué no llamar «lenguas» a esas cosas anteriores a la historia?

Deleuze: No comprendo. Repítelo, repítelo... Estamos todos muy cansados... ¿Me preguntas por qué no hablo de lenguas?

Intervención: Cuando hablas de la visibilidad, dices que hay una luz, que es una materia, antes de la visibilidad. Esta materia aparece en el mundo como el planeta Venus...

Deleuze: Sí, sí, creo que entiendo... ¿y?

Intervención: Pero sobre la lingüística, no comprendo por qué no hay una lingüística antes de sus manifestaciones históricas. Es decir, no hay una lengua, que es una materia metafísica.

Deleuze: Pero para Foucault tampoco es así para la luz. No hay luz que no sea relativa a una formación histórica.

Intervención: Pero es todavía física a pesar de todo.

Deleuze: No. No para Foucault. Tampoco para Goethe. Me dices que la luz es una realidad física. Podrías decir también que la luz es una cosa, o que es un estado de cosas, etcétera. Pero Foucault no trata a la luz como un físico. Me dirás que no tiene derecho. Yo no lo sé, pero te ruego que leas a Goethe. Él tampoco habla de la luz como un físico. Goethe se explica mucho sobre esto, nos dice que Newton habló de la luz como físico y que él, por su parte, aporta otro lenguaje sobre la luz. ¿Qué es este otro lenguaje? Goethe empleará el término «fenomenología». Hace una fenomenología de la luz.

En cualquier caso, la luz para Foucault es absolutamente histórica, puesto que el ser físico de la luz, definible por Newton o por Aristóteles, forma parte él mismo de un saber que es un saber perfectamente histórico. Y si tú dices que incluso antes de que hubiese hombres había luz, te diré que sí, pero que había estratos, había estratificaciones, había una arqueología. No había hombres, pero era siempre relativa a una formación histórica. En cualquier caso, Foucault no pretende hacer para nosotros una física de la luz.

Intervención: (*Inaudible – sobre Las palabras y las cosas*)

Deleuze: No, puesto que Foucault siempre ha dicho, y hay que creerle, que fue para divertirse. Dice, y cito con exactitud, que ese título debe entenderse irónicamente. Y añade: «Es evidente que *Las palabras* no designan palabras y *las cosas* no designan cosas». No se puede decir mejor: los enunciados son distintos de las palabras y las visibilidades son distintas de las cosas. Pero entonces, ¿por qué le llamó *Las palabras y las cosas*? Creo que había una razón, puesto que, tomado al pie de la letra, el título sería «Del lado de las palabras y del lado de las cosas». Del lado de las palabras están los enunciados, que no se reducen a las palabras, y del lado de las cosas están las visibilidades, que no se reducen a las cosas.

¿Cómo extraer visibilidades?

El enunciado como pasaje y murmullo.

12 de Noviembre de 1985

¿Qué es exactamente lo que Foucault llama un enunciado? Queda a mi cargo intentar dar una respuesta al final de este pasaje. Será preciso que ustedes me acorralen si esa respuesta no es clara y concreta. La pregunta es: ¿qué es un enunciado, en tanto que no se confunde con palabras, ni con una frase, ni con una proposición? Sobre este punto será preciso que sean muy severos. Y si no doy respuesta, tendrán que decirme que todo esto no va bien.

Dicho lo cual, me otorgo el derecho de ir muy lentamente. Es decir, de hacer los rodeos que me parezcan necesarios ya que, una vez más, me parece una pregunta complicada. Y *La arqueología del saber* es seguramente un libro difícil.

Me otorgo entonces el derecho a ciertos rodeos, en especial para responder a una pregunta que me plantea uno de ustedes. En efecto, creo que puede plantearse esta pregunta. La leo para que la retengan: «Las cosas se pueden pensar sin que haya una visibilidad. No hay implicación entre ambas», dice quien plantea la pregunta. «En cambio, no se pueden pensar palabras sin que existan enunciados». De esto no estoy seguro. «Incluso si su fuente primera es un 'se', no se pueden decir palabras que no sean enunciados, de modo que la causa de los enunciados serían los propios enunciados». Retengo al menos de la pregunta que se puede hablar de «cosas» independientemente de «visibilidad», y no se puede hablar de «palabras» independientemente de

«enunciados». A mi modo de ver no es así. Si fuera así, no funcionaría. Pero es complicado intentar aclarar esto.

Nuestra pregunta fundamental, siempre en la rúbrica ¿qué quiere decir «saber»? es esta subpregunta: ¿qué quiere decir «enunciado»? Y sabemos, solo para orientarnos, que el enunciado no es ni palabra, ni frase, ni proposición.

Sobre esto es que sentí la necesidad, la última vez, de comenzar por un desvío, diciéndome que quizá la otra mitad, el otro aspecto de la cuestión, la cuestión de la visibilidad, podía arrojarnos alguna luz sobre la cuestión principal del enunciado.

La última vez estábamos más o menos en esto. Les decía que en el punto en el que estamos, en cuanto a esta historia del enunciado, el método de Foucault consiste en decir que cuando plantean un problema, cualquiera sea, deben darse un corpus. Partan de un corpus. Un corpus bien determinado, según el problema que se plantean, según la investigación que realizan. Comprenden que a este nivel Foucault no se da el enunciado. Sería muy nefasto, sería un círculo vicioso. Es un corpus de palabras, de frases y de proposiciones, solo que ya no son simplemente palabras, frases y proposiciones, puesto que están captadas en tanto que forman un corpus. Este es entonces un primer punto en su método.

De allí la pregunta subyacente, que vimos la última vez: ¿pero cómo se constituye el corpus? Traten de percibir que esta pregunta es ya muy complicada, pues si debo comenzar por constituir un corpus para llegar a comprender lo que es un saber, hace falta que los medios que empleo para constituir el corpus no presupongan nada de un saber. De lo contrario, el método no funcionaría.

En efecto, mi problema es, desde el principio, qué es el saber. Y digo, por ejemplo, que saber es enunciar. ¿Cómo encontrar enunciados? Parto de un corpus de palabras, de frases y de proposiciones. ¿Pero cómo constituyo el corpus? Si para constituirlo apelo a cualquier cosa que presuponga un saber, esto no va bien.

De modo que en los primeros libros de Foucault no encontrarán reglas según las cuales él constituye sus corpus. Más aun, Foucault llegará a decir: «Yo solo hago ficciones! Mis corpus son ficciones»¹. Lo cual quiere decir: «Soy una especie de novelista». Y no se ha equivocado. Al mismo tiempo, sabemos bien que no es verdad, y que desde sus primeros libros ya tenía una idea que solo más tarde desarrollará. ¿Pero qué es esta idea?

Si tomo los libros siguientes, la respuesta estalla. Y para nosotros es satisfactoria, al menos provisoriamente, más allá de que más adelante, este año, la

¹ Cf. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1992, p. 162.

estudiemos de manera directa. Una vez dicho que los criterios de constitución del corpus no deben ser tomados de un saber, ¿de dónde serán tomados? Serán tomados del poder. Es decir, dado un problema, constituyo el corpus que le corresponde en la medida en que determino los focos de poder puestos en juego por el problema. De allí la idea de Foucault —que tiene desde el comienzo, pero que solo explicará más tarde— de que el poder es estrictamente inmanente al saber.

¿Qué resulta de esto concretamente? Lo hemos visto. Se quiere constituir, por ejemplo, un corpus de la sexualidad, es decir un corpus de las palabras, de las frases y de las proposiciones de la sexualidad en una época considerada. ¿Cómo constituir el corpus? La respuesta es muy simple: determinemos los focos de poder puestos en juego por la sexualidad en tal momento, por ejemplo en el siglo XIX. ¿Cuáles son los focos de poder, y de resistencia al poder, puestos en juego por la sexualidad, por ejemplo, en el siglo XIX? Foucault nos dirá que son el poder eclesiástico, no en general, sino específicamente en la confesión; el poder de la escuela, no en general, sino específicamente en el reglamento de internado; el poder jurídico, no en general, sino al nivel del experto psiquiátrico en perversiones, etc. En cualquier caso, puedo asignar un número finito de focos de poder alrededor de cada uno de los cuales se forman círculos de palabras, de frases, de proposiciones. Constituyo así un corpus.

Veán ustedes que, aunque apenas hemos encarado la cuestión de qué es el saber, esto abre para nosotros preguntas futuras. Ya puedo señalarlas, y luego abandonarlas inmediatamente, porque para pasar a estas preguntas ya tendría que haber terminado con «¿qué es el saber?». ¿Qué son esos centros de poder? Y sobre todo, ¿por qué Foucault rompe desde el principio con la fenomenología al decirnos todo el tiempo que no hay experiencia salvaje, que no hay experiencia libre? Sucede que la experiencia está siempre condicionada y cuadrículada por relaciones de poder. Y a fin de cuentas, la experiencia salvaje sería la experiencia que tenemos de los centros de poder cuando nos interpelan, es decir lo contrario de una experiencia salvaje, de una experiencia libre.

De allí la duda de Foucault, la melancolía de Foucault cada vez que dice: «Y sí, se me dirá que»... Adoraba hacerse objeciones a sí mismo. Siempre es mejor hacerse objeciones uno mismo, porque las de los demás son... Entonces Foucault decía: «Se me dirá» —es decir, «yo me objeto»— «que la cosa no funciona, que no paso del otro lado de la línea, que me quedo siempre del lado del poder». No obstante, ¡por Dios que no se quedaba del lado del poder! ¿Pero no se quedaba del lado del poder en su pensamiento, en el sentido de que las relaciones de poder, los focos de poder están allí para determinar los corpus?

En un texto muy bello, tomado siempre de ese artículo «La vida de los hombres infames», del que les hablé un poco la última vez, Foucault dice: *Se me dirá [Deleuze ric]: ahí está usted otra vez, siempre con la misma incapacidad para franquear la línea, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; usted hace siempre la misma elección, del lado del poder, de lo que dice o de lo que hace decir².*

Y yo creo que una de las razones —hay múltiples— del largo silencio de Foucault entre *La voluntad de saber* y *El uso de los placeres*, es este problema que se volvía para él cada vez más urgente. ¿Cómo pasar del otro lado? ¿Cómo franquear la línea? ¿No hay todavía algo más allá de las líneas de poder? ¿Cómo alcanzarlo?

Ya veremos cómo Foucault plantea y resuelve este problema, pero por el momento podemos estar plenamente satisfechos con esta primera respuesta. La cuestión del poder todavía no se plantea, puesto que estamos de lleno en la cuestión del saber. Solamente decimos que Foucault mantiene efectivamente las condiciones de su apuesta, que puede formar su corpus de palabras, de frases y de proposiciones sin prejuzgar nada de lo que está en cuestión: «¿qué es el saber?». Puesto que él forma el corpus de las palabras, de las frases y de las proposiciones en función de los focos de poder y de resistencia puestos en juego, implicados por el problema correspondiente.

Ustedes plantean un problema. Por ejemplo, ¿qué pasa con la sexualidad en el siglo XIX? Y forman vuestro corpus sin círculo vicioso en la medida en que se preguntan cuáles son las palabras, las frases y las proposiciones que giran alrededor de los focos de poder involucrados por la sexualidad o que la involucran. Esto está claro, ¿no? Es muy importante para nosotros, para el futuro, puesto que señala ya cierta relación, cierta presuposición del poder por el saber.

¿Qué hacen, entonces, una vez que tienen vuestro corpus? Corpus que es muy diverso, pero que sostiene su unidad en base al hecho de que es el corpus de la sexualidad. ¿Qué sucede, qué inducen a partir de dicho corpus? Lo vimos las últimas veces, algo que podemos llamar con diversos nombres: el *hay* lenguaje, o bien un «se habla», o bien un ser-lenguaje, un ser del lenguaje.

¿Pero qué es un «se habla», un hay lenguaje, un ser-lenguaje? ¿Es una generalidad vacía? ¿Cómo se vincula con el corpus? ¿Cómo se concluye a partir del corpus? No es complicado, se acuerdan, es el resultado de las sesiones precedentes. No se trata de un universal. El ser del lenguaje, el «se habla», es inseparable de tal o cual modo histórico que él adopta por relación a tal o

² Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, op. cit., p. 125.

cual formación. Es inseparable de su modalidad histórica. En otros términos, este «se habla», este *hay* lenguaje, este ser-lenguaje, es una manera en la que el lenguaje se agrupa sobre tal o cual formación.

¿Puedo hablar entonces de la manera en la que se agrupa el lenguaje en el siglo XIX? Sí, en última instancia puedo decir que el lenguaje se agrupa de cierta manera en el siglo XIX. Pero se trata de un agrupamiento grande, muy grande. El ser-lenguaje en el siglo XIX, o el «se habla» en el siglo XIX, es realmente un agrupamiento muy vasto. Comprendan que, de hecho, hay un agrupamiento del lenguaje para cada corpus. Cada corpus opera cierto agrupamiento de *todo* el lenguaje. En efecto, el corpus de sexualidad opera cierto agrupamiento de *todo* el lenguaje alrededor de la sexualidad. Cada corpus opera entonces un agrupamiento y remite a un ser-lenguaje, a un *hay* lenguaje. Pero puedo hablar de un *hay* lenguaje propio a toda una formación histórica en la medida en que la formación histórica se define por relación con dichos corpus, con el conjunto de dichos corpus. Habrá entonces un gran agrupamiento del lenguaje que corresponderá al lenguaje de la época o de la formación. Bueno, ¿va bien? Si hay algo que no va, me interrumpen.

Diría entonces [*mientras dibuja en el pizarrón*] que los enunciados son esta línea punteada, están como en el cruce entre el corpus de palabras, frases y proposiciones, y el agrupamiento del lenguaje sobre el corpus.

O bien, en el libro sobre Raymond Roussel, Foucault nos dirá que para encontrar los enunciados es preciso partir o abrir las palabras, las frases y las proposiciones. Ahora bien, ¿qué es lo que abre palabras, frases y proposiciones? Es el *hay* lenguaje, el agrupamiento del lenguaje sobre el corpus, que obliga al corpus a abrirse y a soltar los enunciados que, de lo contrario, mantendría encerrados. Pero «abrir», «partir»... todas esas son metáforas, ¿no?

Estoy entonces en mi línea punteada. Tengo el esquema para el enunciado, pero es preciso que llene el medio. El enunciado surge entre el agrupamiento del lenguaje y el corpus sobre el cual se agrupa. Esto todavía no nos dice lo que es un enunciado, pero nos obligará a decirlo.

Y aquí descansamos, tengo necesidad de un rodeo. No tengo elección: es preciso que encuentre al nivel de lo visible, polo del saber tan esencial como el de los enunciados, un resultado análogo o un conjunto análogo. Ahora bien, es cierto que para los enunciados Foucault hace el análisis directamente, y para las visibilidades lo hace de manera mucho menos directa. Pero los caminos son tan complicados, que no sería la primera vez que nos llegue un poco de claridad desde el lugar donde no parece realizar análisis absolutamente necesarios.

¿Qué pasa con las visibilidades? Yo diría que es lo mismo. Ustedes quieren saber lo que es visible en una época. Vimos ese tema. En una época hay cosas

que pueden ser vistas, y otras que no. Y cuando pueden ser vistas, son vistas. Una vez más, si el siglo XVII pone en el mismo lugar a los locos, a los vagabundos y a los desempleados, no es porque no ve la diferencia, es porque ve una semejanza que dejará de ser perceptible en otras épocas. ¿Qué semejanza? Eso será la visibilidad.

Si quieren saber qué es una visibilidad, también es preciso partir de un corpus. No será el mismo. Esta vez ya no será un corpus de palabras, de frases y de proposiciones, será un corpus de objetos, de cosas, de estados de cosas y de cualidades sensibles.

Quizá comprendan de inmediato que lo que está en juego es exactamente lo mismo que con los enunciados. No sabíamos qué eran, pero sabíamos que si los enunciados tenían algún sentido, no se dejaban reducir a las palabras, ni a las frases, ni a las proposiciones. Del mismo modo, no sabemos lo que son las visibilidades, pero sabemos que, si existen, no se dejan reducir a las cosas, ni a los objetos, ni a los estados de cosas, ni a las cualidades sensibles.

De modo que parto de un corpus de objetos, de cosas, etc., y es por eso que no presupongo nada de lo que hay que encontrar, a saber: «¿qué es una visibilidad?». Parto de un corpus, corpus de cosas, de estados de cosas, de cualidades sensibles en una época. Puede ser, entre otros, un corpus arquitectónico. O bien, si me interesa la pintura, parto de un corpus constituido por tales o cuales cuadros. Y así como es falso que el lingüista hable del lenguaje en general, pues parte siempre de un corpus determinado, un crítico de arte no habla de la pintura del siglo XVII en general, sino que parte de un corpus determinado, es decir, de un conjunto determinado de cuadros. Y si se toma otro corpus, sin duda los resultados no serían los mismos.

En cualquier caso, el problema será el mismo de hace un momento: ¿cómo constituyo dicho corpus? A mi modo de ver, la respuesta de Foucault, respuesta implícita, es la misma que para el corpus de frases: «Apelo a los focos de poder y de resistencia al poder puestos en juego por el problema que considero».

Si tengo razón en esta lectura de Foucault, es preciso que esto signifique algo. ¿Qué quiere decir esto al nivel de la pintura del siglo XVII? Aquí digo barbaridades, cosas evidentes. Veo por ejemplo que en el siglo XVII, al menos todo un corpus de pinturas, puede ser determinado como «el retrato». Y puedo decir que en la segunda mitad del siglo XIX se producirá un retorno al retrato, en especial con Van Gogh y Gauguin. No hace falta conocer mucho de pintura para saber que el retrato en Van Gogh y Gauguin no forma parte del mismo corpus que el retrato en los pintores del siglo XVII. Por tanto, el retrato en general, la pintura de retrato, no formaría un corpus, sino que se monta sobre varios corpus.

¿Qué está en juego en el corpus «retrato en el siglo XVII»? No digo que solamente, pero entre otras cosas, y de manera inmediata, relaciones de poder. ¿Cuáles relaciones de poder? Relaciones de poder entre el pintor y su modelo. ¿Qué es el modelo en el siglo XVII? Es ante todo el Señor, o mejor aun, el rey.

¿Qué es *Las meninas* de Velázquez en el célebre comentario que hará Foucault³? ¿De qué se trata? Se trata de un cuadro que nos muestra a la familia real y al pintor como de frente mirando algo, o a alguien, que no se ve. Lo que mira el pintor, y lo que todos miran, solo se ve en el cuadro bajo la forma de un reflejo en el espejo, en el fondo. Y lo que todos miraban era la persona real que —lo vemos en el espejo— mira a aquellos que lo miran. Intercambio de miradas, de acuerdo, pero en torno de una relación de poder: el poder del pintor y el poder del rey.

Me parece entonces que a este nivel los propios análisis de Foucault confirman que el corpus que voy a constituir está efectivamente determinado en función de los focos de poder puestos en juego por el problema planteado, por ejemplo, ¿qué es un retrato en el siglo XVII?

Tengo entonces mi corpus arquitectónico, o pictórico, o lo que quieran. Hasta aquí el paralelismo entre mis dos series, el enunciado y la visibilidad, se verifica. ¿Qué hago una vez que tengo mi corpus —que puede ser solo un cuadro, pueden ser diez cuadros, puede ser el conjunto cuadro-arquitectura, puede ser en última instancia el corpus del siglo o de la formación histórica—? Una vez que tengo mi corpus, hago lo mismo, alzo mi vertical y planteo la pregunta: ¿qué es lo que se agrupa en el corpus, sobre el corpus? Hace un momento no era difícil, lo que se agrupaba sobre el corpus de palabras, frases y proposiciones, era el ser-lenguaje bajo tal o cual modo. ¿Qué es lo que se agrupa aquí sobre el corpus físico de las cosas, estados de cosas, cualidades, etc.? Me pareció que la respuesta de Foucault era *hay luz*, o bien —pero esto no será fácil de comprender, o quizá sí, no sé— «se ve», o bien el ser-luz, el agrupamiento de toda la luz sobre el corpus.

¿Qué quiere decir esto? Que un cuadro, a fin de cuentas, es una figura de luz. Lo primero es la luz. Aquí no se trata de saber si es verdad, si no es verdad, etc. Se trata de saber hasta qué punto esta idea es importante e interesante. Una mala idea es una idea que no tiene interés. Una buena idea es una idea importante, interesante. Entiendo que Foucault quiere decir que un cuadro agrupa, bajo un modo particular, bajo su modo, toda la luz del mundo. No la divide, la luz es indivisible. Agrupa de tal o cual modo toda la luz del mundo,

³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., capítulo I: «Las meninas».

exactamente como un corpus de palabras, de frases y de proposiciones agrupa bajo su modo particular todo el lenguaje del mundo.

¿Qué quiere decir «lo primero es la luz»? Quiere decir que no tienen que creer que la luz es un medio físico. La luz ya no es un medio físico, es decir, la luz no es newtoniana. Es también un medio físico, pero la luz como medio físico se llamará, por ejemplo, «luz segunda». La luz es algo más. ¿Qué es? Y bien, es lo que pretendía Goethe, y no Newton. A saber: es un indivisible, es una condición de la experiencia y del medio, es una condición indivisible. Es aquello que los filósofos llaman *a priori*. Los medios se desarrollan o se exponen *en* la luz. La luz no es un medio, es una condición *a priori*. Es decir que aquello que uno puede dividir —firmado «Goethe», contra Newton— es una luz segunda. La luz primera es un indivisible.

Ella *cae* sobre el corpus de cosas, de estados de cosas y de cualidades, exactamente como el todo de un lenguaje, el ser-lenguaje, caía sobre el corpus de palabras, de frases y de proposiciones. La luz no se divide, cae. Y al caer captura aquello sobre lo que cae. En pintura lo primero es la luz. Primero por relación a las líneas, primero por relación a los colores. Los colores y los trazos derivan de la luz, y no a la inversa. Un cuadro es ante todo un trazado de luz.

Me preguntarán por qué dice eso. Bueno, lo dice y listo. Está en ustedes saber si les conviene o no. Si no les conviene, no importa. Sienten que es idiota preguntarse si a fin de cuentas es verdad o no. No tiene ningún sentido, puesto que Foucault propone un análisis tal que despeja una condición por relación a algo condicionado. Él tiene la impresión, por ejemplo frente a un cuadro, de que la luz juega el rol de condición por relación a las líneas y a los colores. ¿Se puede hacer una teoría igual de interesante en la cual lo primero sea el color? Pregunta estúpida. ¡Hay que hacerla! Hay que hacerla, ya veremos. ¿Es cuestión de gusto? No, no es cuestión de gusto. No es por azar que algunos de nosotros nos veremos llevados a decir que la luz no es lo primero. ¿Entonces vale todo? No, en absoluto vale todo. Hay que hacerlo.

Bueno, ¿qué nos interesa en el punto en el que estamos? Se ve bien en qué sentido un cuadro es ante todo, para Foucault, un trazado de luz. No son líneas sólidas. El trazo es, en pintura, una línea sólida. Más allá de las líneas sólidas, o más bien como condición de todas las líneas sólidas, hay líneas de luz. Y las líneas de luz no son líneas sólidas pintadas en amarillo.

Por ejemplo, del cuadro de Velázquez, Foucault nos hace en un momento, página 27, una descripción en términos de luz. (...) *la abertura por donde se derrama la luz*. He aquí lo que nos dice, entonces, sobre la figura de luz: *Esta concha en forma de hélice ofrece todo el ciclo de la representación: la mirada —la mirada del pintor sobre la tela—, la paleta y el pincel, la tela —de la que solo se*

ve el revés—, los cuadros, los reflejos, etc., etc. (...) *no se ve más que los marcos y esta luz que baña desde el exterior a los cuadros, y que estos a su vez deben reconstituir en su propia especie, como si viniera de otra parte, atravesando sus marcos de madera oscura. Y en efecto, se ve esta luz sobre el cuadro que parece brotar en el intersticio del marco; y de allí se junta con la frente, las mejillas, los ojos, la mirada del pintor que tiene en una mano la paleta y en la otra el fino pincel... Así se cierra la voluta, o más bien, por intermedio de esta luz, se abre.*

Se ve bien que las líneas de luz no son líneas sólidas trazadas por el pintor. Son realmente la condición que despliega el cuadro como campo. ¿Campo de qué? Campo de visibilidad. En otros términos, así como el *hay* lenguaje era un *a priori*, pero un *a priori* histórico, puesto que era la condición relativa a tal corpus o a tal formación histórica, el *hay* luz es un *a priori* histórico. La luz en el siglo XVII es la manera en que la luz se agrupa, ya sea en la pintura del siglo XVII, ya sea en los retratos del siglo XVII, ya sea incluso en un único caso, la manera en que toda la luz del mundo se agrupa en *Las meninas* de Velázquez.

De modo que las visibilidades serán, exactamente como acabo de decir para los enunciados, la línea punteada que se abre. Para encontrar las visibilidades hay que partir las cosas, hay que abrir las cualidades. Las visibilidades no son cosas ni cualidades. Son lo que surge en el encuentro entre el corpus de cosas y de cualidades y el ser-luz. Las visibilidades son las líneas de luz.

En otros términos, las visibilidades no se definen en primer lugar ni como actos de un sujeto que ve, ni como datos de un órgano visual. Sobre todo no son cualidades, ni estados de cosas. Ni visiones. El «se ve» no es una visión, es la luz, exactamente como el «se habla» es el lenguaje.

Pero entonces, ¿por qué llamar a esto visibilidades? Porque son dadas por la luz, por la luz como indivisible. En tanto que dadas por la luz, se relacionan con la vista. Pero solo se relacionan con la vista en tanto que dadas por la luz. Más aun, es por la luz que se relacionan con la vista. En otros términos, comprenden que solo se relacionan con la vista de manera secundaria. En efecto, solo se relacionan con la vista por la luz.

Y a partir de allí ya no nos detenemos, ya no podemos detenernos, es un desbocamiento. Pues si las visibilidades solo secundariamente están relacionadas con la vista, no están relacionadas con ella sin serlo también con los demás sentidos, con el tacto, con el oído, etc. De modo que las visibilidades, lejos de ser datos del órgano visual, son complejos multisensoriales, ópticos, auditivos, táctiles... De hecho, son complejos de acciones y reacciones, complejos multisensoriales de acciones y de reacciones, de acciones y de pasiones. ¿Por

⁴ *Ibidem*, pp. 20-21.

qué llamarlos visibilidades? Son visibilidades en tanto que dichos complejos solo existen en la medida en que salen a la luz. No existen en tanto que la luz no los traiga hacia ella, en tanto que la luz no los haga salir.

Muy bien, ¿pero lo dice Foucault? Las visibilidades son llamadas así porque encuentran su condición en la luz, en tanto que elemento indivisible—no Newton, sino Goethe—. Desde entonces, las visibilidades solo están relacionadas con la vista de manera secundaria, y en la medida en que la luz las relaciona con la vista, no lo hace sin relacionarlas también con los demás sentidos. ¿Foucault dice eso?

Sí, lo dice. Y lo dice en un pasaje muy curioso de *El nacimiento de la clínica*, donde toma un ejemplo que ya no es estético, artístico, sino epistemológico. Trata de lo que pasa en anatomía patológica. Leo el pasaje, a propósito de los nuevos métodos introducidos por Laennec. Ustedes saben que Laennec es famoso, entre otras cosas, por haber introducido en la medicina, en el diagnóstico, datos táctiles y sonoros, una percusión y una audición de las enfermedades. He aquí cómo comenta Foucault: *Cuando Corvisart—es otro médico de la misma época—escucha un corazón que funciona mal—es entonces auditivo—, cuando Laennec escucha una voz aguda que tiembla, lo que ven, con esa mirada que acosa secretamente su audición, y más allá de ella la anima, es una hipertrofia, es un derrame*⁵. Es decir, esa mirada, ese «se ve», de hecho no es una mirada, es el ser-luz que trae a la luz no solamente lo visto, sino también lo escuchado y lo tocado. No es una cuestión de espacio, es cuestión de salir a la luz. Cuando Corvisart escucha un corazón que funciona mal, hay algo que sale a la luz. ¿Qué? Hipertrofia.

Y Foucault continúa: *Así, a partir del descubrimiento de la anatomía patológica, la mirada médica se encuentra desdoblada: hay una mirada local y circunscrita... Esto es el «yo veo». Veo yo, con mi ojo. (...) hay una mirada local y circunscrita, la mirada limítrofe del tacto y de la audición. La mirada del «yo veo» es, en efecto, lo que ve mi ojo, que es vecino de lo que siento, de lo que escucho... Es una mirada limítrofe del tacto y de la audición, que solo cubre uno de los campos sensoriales. Uno entre otros: existe el campo óptico, pero también existe el campo auditivo, el táctil, etc. Un campo entre otros. Y Foucault nos dice que esto no es más que la primera mirada, o habría que decir, más bien, la mirada segunda. Pues esta segunda mirada está condicionada—pero de igual modo que los demás campos sensoriales— por una mirada primera. La mirada primera no condiciona la mirada segunda sin condicionar a su vez los demás campos sensoriales. Es decir, condiciona la mirada segunda en*

⁵ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 234-235.

sus relaciones con los otros campos. Y en efecto, Foucault nos dice: *Pero hay una mirada absoluta, absolutamente integrante—de hecho no es una mirada, es el ser-luz—, que domina y funda todas las experiencias perceptivas. Es ella la que estructura en una unidad soberana lo que en un nivel más bajo recogen el ojo, el oído, el tacto*⁶. El término «mirada absoluta» evidentemente no es muy feliz... Por otra parte, lo es... Hay que sustituirlo por el ser-luz. Es lo mismo, la mirada absoluta es la luz.

Quienes estuvieron aquí los otros años, quizá recuerden que en Bergson hay una tesis muy similar: la luz está en las cosas, la mirada está en las cosas. *Hay una mirada absoluta—es decir, un ser-luz— que domina y funda todas las experiencias perceptivas. También es muy cercano a Heidegger, ustedes saben, es la *lichtung*. Y en el caso de Heidegger, la filiación con Goethe es inmediata. Pero no creo menos en una filiación directa con Goethe, en el caso de Foucault, sobre el tema de la luz como condición indivisible.*

Y Foucault continúa: *Cuando el médico observa, con todos sus sentidos abiertos... Cuando observa con sus ojos, pero también cuando percute con sus dedos, cuando escucha con sus oídos. Cuando el médico observa, con todos sus sentidos abiertos, otro ojo se posa sobre la fundamental visibilidad de las cosas*⁷. ¿Qué quiere decir «la fundamental visibilidad de las cosas»? Las cosas ya no están ahí como cosas, las cosas están partidas y abiertas y liberan las visibilidades puras. ¿Y qué son las visibilidades puras? Son la relación de las cosas, de los estados de cosas, de las cualidades, con la luz primera como condición indivisible. Entonces surgen las visibilidades. Cuando la luz primera cae sobre las cosas, las cosas se parten, se agrietan, se abren. ¿Para hacer surgir qué? La pura visibilidad que asciende a la luz. Y sin duda esta pura visibilidad será relacionada con el ojo, pero no sin ser relacionada también con los demás sentidos.

Entonces esto está muy bien, va muy bien. Tomen a otro pensador, que esta vez resulta ser él mismo un pintor. Hablé de él en otros años: Delaunay. ¿En qué Delaunay es también cercano a Goethe? Es muy simple. No es lo que nos diga, sino lo que nos hace ver. Él tiene una idea, una idea de pintor. La idea de pintor de Delaunay es difícil de hacer en pintura, pero es muy simple de decir: las figuras no son sólidas en principio, lo primero son las figuras de luz. Es decir, la visibilidad es la figura relacionada con la luz. Desde entonces, ya no es una figura sólida. La luz es a su vez una condición indivisible. ¿Y qué es esa condición indivisible? La producción de figuras luminosas. La luz produce figuras que le pertenecen. Ven que la luz ya no está compuesta, como

⁶ *Ibidem*, p. 235.

⁷ *Idem*.

en Newton. Esa es la gran división entre los newtonianos y los goetheanos. La luz es una condición indivisible y, desde entonces, productora. Produce figuras que solo le pertenecen a ella. En otros términos, la luz es movimiento, la luz es producción.

Desde entonces, no hay que confundir las cosas que se mueven y los movimientos de la luz. Y no hay que confundir tampoco las líneas de cosas y las líneas de luz. Y no hay que confundir tampoco la figura de la cosa cuando la luz se topa con ella y las propias figuras de luz que la luz forma en la superficie de las cosas.

¿Y cuál es, para Delaunay, la tarea del pintor? Partir las cosas, abrir los estados de cosas para revelar las puras figuras de luz. ¿Y en qué consistirá esta revelación? Serán las célebres figuras de Delaunay: los círculos, los semicírculos, las hélices, con la gran división entre figuras lunares y figuras solares. La luna es tan luz como lo es el sol. De modo que, en última instancia, la luz es una condición bifurcada. Es una condición indivisible, sí, pero posee al menos dos caras, la solar y la lunar. Y las hélices luminosas de Delaunay, los círculos, los semicírculos luminosos de Delaunay, van a afirmar su primacía, tanto sobre las líneas sólidas como sobre los colores. Los colores brotan de la luz, las líneas brotan de la luz. Lo primero es la visibilidad, es decir la figura de luz.

Y Delaunay decía algo admirable, que permite comprender la totalidad de su empresa. Era un chiste, pero a veces los chistes... En fin, Delaunay arreglaba sus cuentas con el cubismo, con los cubistas, y se preguntaba cuál era el aporte de Cézanne a la pintura. Delaunay era genial, había visto bien. Decía que el aporte fundamental de Cézanne a la pintura era haber roto la compotera. Está bien, porque romper la compotera es partir las cosas. Cézanne, en el siglo XIX, partió las cosas. Sin duda los impresionistas lo habían preparado, pero no habían partido las cosas en su materialidad. Era un régimen de luz muy especial, habían hecho jugar los reflejos *sobre* las cosas. Pero Cézanne rompe la compotera, es decir parte, quiebra la cosa en su materialidad.

Y Delaunay dice que no vale la pena intentar pegarla de nuevo. Los cubistas son tipos —dice, y de cierta manera con justicia— que constantemente intentan volver a pegar la compotera, pero se equivocan, ponen un pedazo que no va con otro pedazo que no va, y piensan que la volvieron a pegar⁸. Y en efecto, la volvieron a pegar, pero no hacía falta volver a pegar lo que Cézanne había roto.

⁸ Robert Delaunay, «Du Cubisme à l'art abstrait», documents inédits publiés par Pierre Francastel, et suivis d'un catalogue de l'œuvre de Robert Delaunay par Guy Habasque, S.E.V.P.E.N., 1957, p. 1972).

Al contrario, había que ir en la dirección de Cézanne, es decir, hacer surgir las nuevas figuras que Cézanne había vuelto posibles, las puras visibilidades.

Comprendan que no busco empujar a Foucault hacia puntos que no desarrolló. Seguimos en el nivel de las visibilidades. Pero todas las cosas implican visibilidades: basta con romperlas. Ahora bien, hace falta romperlas. Y el corpus sólo está allí para que surjan las visibilidades. Y las visibilidades no son datos de la vista. Son relacionadas con la vista. Y más aún, me olvidé de que en el texto que les leía, p. 167, Foucault emplea un término muy extraño: *De todos modos el límite absoluto, el fondo de toda exploración perceptiva, están trazados siempre por el plano claro de una visibilidad por lo menos virtual*⁹. ¿Por qué «visibilidad virtual»? Porque la visibilidad solo se relacionará realmente, actualmente con la visión, por intermedio de la luz, que no la relacionará con la vista sin relacionarla con los demás sentidos.

¿Por qué esto puede ser un método? Y me parece un método muy rico, ¿no?, porque el método de las visibilidades puede fundar todo un campo de análisis estéticos. Vimos que para las arquitecturas es igual. Para comprender una arquitectura hay que verla como un régimen de distribución de la luz. Hay regímenes de luz, regímenes de visibilidad, exactamente como hay regímenes de enunciados.

Una vez más, yo les decía que una prisión, un asilo, un hospital, son un régimen de visibilidad. Piénsenlo, es incluso aterrador. Y es por eso que están tan ligados al poder. Foucault era muy, muy consciente de que el poder es perpetuamente aquello por lo cual uno es visto y hablado. El poder nos habla y nos ve. ¿Cuándo se dan cuenta de que están en el hospital? Cuando en lugar de la puerta maciza de vuestra habitación, ven esa puerta inquietante a través de la cual son vistos... ustedes saben, esas tres pequeñas barras. Y además están seguros de que la puerta no se cierra, es decir que la supervisora general, como se dice en los hospitales y en las escuelas, puede entrar en cada instante. ¡Terrible! ¡Terrible!

Ni que hablar de las prisiones. Vimos que están hechas para eso: toda su arquitectura de piedra está hecha para que los prisioneros sean vistos sin ver, y para que aquellos que los ven no sean vistos. Yo diría que una ecuación de este tipo es una ecuación de visibilidad. ¿Cómo resolverla? Con piedras, es decir, con cosas, y con estados de cosas. Pero lo que habrán encarnado con piedras es vuestra ecuación, es decir, la visibilidad pura. Los prisioneros deben ser vistos sin ver, los guardianes deben ver sin ser vistos. Eso es lo que llamaría una visibilidad virtual, una distribución de ver y de ser visto. ¿Qué es lo que

⁹ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 234.

actualiza, lo que realiza esta visibilidad virtual? Respuesta simple: piedras, una disposición de piedras, una disposición material.

¿Pero qué es esa disposición material, de materiales que pueden tocar, sentir, escuchar, oír el ruido que hacen, etc.? Es únicamente la actualización de la figura de luz. Comprenden que Foucault va mucho más allá de decir que hay un sentido que prima. No dice en absoluto que la visión tiene primacía sobre los demás sentidos. Nos dice algo mucho más profundo. Nos dice que la luz, como condición de la vista, no relaciona lo visible con la vista sin relacionar lo visible también con los demás sentidos. Es una primacía de la luz, no es una primacía de un sentido sobre otro. En esto es completamente goetheano.

Digo entonces que ustedes pueden sacar de esto un método de análisis estético. Pueden sacar también un método de análisis sobre los enunciados científicos. Lo que complica la cuestión —pero esto no podremos verlo hasta más tarde, hemos visto que será un problema para nosotros al que habrá que volver— es el hecho de que no tienen la misma forma. Por más que sean completamente paralelos, entre las visibilidades y los enunciados hay una diferencia de naturaleza absoluta. Sin embargo —insisto en decirlo desde ahora— que haya una diferencia de naturaleza absoluta entre ambos no impide que cada uno capture continuamente al otro. Solo se podrá aclarar esto más tarde, pero al menos lo recuerdo: los regímenes de visibilidad capturan enunciados, los regímenes de enunciado capturan visibilidades.

La literatura no está hecha solamente de enunciados, sino también de visibilidad capturada por los enunciados. ¿Cómo marcar esta diferencia, en el lenguaje, entre los enunciados y las visibilidades capturadas? Creo fuertemente en la diferencia de naturaleza, en el lenguaje, entre los enunciados y las descripciones. Las descripciones no son enunciados, son visibilidades. Tengo a mi favor lógicos muy importantes. Por ejemplo Russell, que en su libro fundador de la lógica moderna, *Los principios de las matemáticas*¹⁰, ya señalaba la diferencia de naturaleza entre las proposiciones y las descripciones. Y de cierta manera, la literatura moderna —de un modo completamente distinto al de Russell— ha desarrollado mucho esta diferencia. Por ejemplo, creo que la *Nouveau roman* está fundada por entero sobre cierta dualidad entre los enunciados y las descripciones.

En Foucault también. Hay enunciados, enunciados filosóficos. ¿Pero por qué su obra está, de un extremo al otro, como entrecortada por descripciones? Ya sea descripciones de cuadros, ya sea descripciones de cosas que Foucault trata como si fueran cuadros. Por ejemplo, cuando describe la prisión, la

¹⁰ Bertrand Russell, *Los Principios de las matemáticas*, 1903.

describe como si fuera un cuadro. En Foucault hay una función propia de la descripción que no se reduce al enunciado.

Ahora bien, entre los grandes genios de nuestra literatura, de la literatura moderna, me parece que hay un autor que impuso esto. Si ustedes quieren, el más grande luminista. Así como hay grandes luministas en pintura —por ejemplo Delaunay, que no es un colorista, no es un dibujante, es un luminista—, hay también grandes luministas en literatura. Creo que el más grande luminista en la literatura moderna es Faulkner.

¿Qué resultaría si intento apenas indicar el ejemplo de Faulkner en este esquema que acabamos de concluir? ¿Se puede? Es preciso que un método tenga muchas aplicaciones, que tenga mucha fecundidad. ¿De qué se trata en Faulkner? Ante todo, de algo espantoso, espantoso. Todos los sentidos son convocados —todos, incluidos los más abyectos— por la luz y las variaciones de luz según las horas y las estaciones.

Si se me preguntara cuál es el objeto fundamental de la descripción, es decir aquello que solo puede ser descrito... cualquier cosa puede ser descrita, pero también puede ser más que descrita... Pero si se me preguntara qué es aquello que solo puede ser descrito, diría que es la luz, los estados de la luz. Precisamente porque solo pueden ser descritos, son tan difíciles de describir.

Aquellos que conocen a Faulkner saben bien que no hay en la historia de la literatura mundial, hasta donde conozco, otro autor que sepa describir como él, a veces en varias páginas, un matiz de luz que cae sobre un conjunto de cosas. Y las cosas son vistas, pero la visibilidad no es eso, pues las cosas que son vistas son también escuchadas, olidas, etc. Todos los sentidos son convocados en Faulkner de manera evidente. Las cosas son vistas, olidas, manipuladas, toqueteadas, etc. Todos los sentidos se ejercen con violencia, pero con tanta más violencia en tanto que todos juntos son traídos a la luz. Son traídos a la luz de agosto. Son traídos a la luz de las cinco de la tarde. Entonces las cosas se abren y la visibilidad surge.

No hay otro autor luminoso como Faulkner. Y quizá está ligado al Sur. Al sur de Estados Unidos, que es el lugar de Faulkner. Preciso esto para quienes no lo conocen. ¿Qué es lo que hace que posea ese genio de la luz? Quizás está ligado a la luz del Sur, la luz de agosto en un Estado del Sur. Sí, puede ser.

¿Y qué hace Faulkner? Hace surgir realmente cosas multisensoriales. No la primacía de un sentido, que sería la vista, sino la pura visibilidad, la visibilidad en su aspecto de crueldad, de crudeza absoluta. Es ese ser-luz lo que se agrupa en cada novela de Faulkner. De modo que el corpus faulkneriano sería el *hay luz* tal como cae sobre el conjunto de las novelas de Faulkner, o sobre tal novela, o sobre tal página de una novela.

Paralelamente, hay enunciados faulknerianos. Y todos saben que estos enunciados faulknerianos surgen cuando Faulkner, como segundo polo de su genio, rompió las frases, las proposiciones, las palabras, relacionándolas a un todo del lenguaje que va a amalgamarlas. ¿Y qué serán los enunciados? Los enunciados faulknerianos serán captados en el punto en que un mismo nombre remite a dos personas diferentes, o bien en el punto en que una persona posee dos nombres diferentes. Y allí están las genealogías de Faulkner, de esas familias del Sur.

Y para volver todo coherente, aunque no es necesario, añado la pregunta: ¿qué se juega en los dos corpus, el corpus de frases y el corpus físico, qué se juega al nivel de los enunciados faulknerianos, tanto como al nivel de las visibilidades faulknerianas? La respuesta es simple: lo que se juega son abominables relaciones de poder. A saber, la decadencia del Sur, la degeneración de todas esas familias antiguamente poderosas. Todos los que leyeron un poco de Faulkner lo conocen. Son focos de poder que a la vez corroen y son corroídos.

¿Y qué resulta de todo este conjunto, de estos enunciados relacionados con estos focos de poder que se agitan en ellos? La famosa historia —y aquí caigo en lo más conocido en Faulkner—, llena de ruido y furor, contada por un idiota¹¹. La historia contada por un idiota es el «se habla». Solo habría que añadir que no solamente es contada por un idiota, sino también vista por un retrasado. Y el «vista por un retrasado» es la visibilidad, así como el «contada por un idiota» es la enunciabilidad. El enunciado nunca tiene otro sujeto que un idiota, es decir una posición en el «se» del «se habla». La visibilidad nunca tiene otro sujeto que un «se» en el «se ve», es decir un lugar en el ser-luz.

Hemos sacado entonces todo lo que se podía del paralelismo. Ahora hay que volver. Admitamos que ahora tenemos una vaga idea de lo que es una visibilidad por distinción de una cosa vista. Razón de más para volver, ya no podemos desviarnos, se trata de decir qué es un enunciado. ¿En qué un enunciado no es una palabra, ni una frase, ni una proposición? Hay que intentarlo. Quiero decir que en el punto en el que estamos tenemos, en efecto, una vaga idea. Los enunciados no son frases, proposiciones... ¿pero en qué? No hay que aflojar hasta no tener una posible respuesta. Entonces vamos a buscar.

¿Están bien? No se los pregunto porque me preocupe vuestra salud... Vamos a descansar un poquito... Pero 10 minutos, no más de 10 minutos.

¿Tienen preguntas que me permitan no avanzar? [risas] ¿No hay preguntas?

Intervención: Usted hizo una alusión a la luz en Heidegger...

¹¹ William Faulkner, *El ruido y la furia*, (The Sound and the Fury, 1929).

Deleuze: ¡Ah, sí, un paralelo con Heidegger! Pero eso vendrá después. Ahora no. ¿Otra pregunta? ¿No hay otra pregunta?! [risas] Bueno, dado que no hay, tenemos que avanzar.

Yo creo —esto es del dominio del «yo creo», así que arréglenselas— que al menos se puede intentar señalar la diferencia entre los enunciados y el grupo formado por palabras, frases, proposiciones, en cuatro niveles. Cuando hayamos visto los cuatro niveles, ya no podremos más. Pero no los veremos hoy... Y bien, ya está, terminamos por hoy [risas]. En fin, ¿no hay preguntas? [risas]

Primer nivel, entonces. No solo la lógica se ocupa de las proposiciones. De cierta manera la lingüística se ocupa de ellas. ¿Qué es una proposición en sentido lingüístico? Yo diría que la lingüística extrae proposiciones a partir de las frases. ¿Pero qué quiero decir? Algo muy, muy simple. Una frase es lo que los lingüistas llaman, supongamos, palabra. Palabra oral o escrita. Ahora bien, la palabra —y sienten de inmediato que me refiero a la distinción clásica en lingüística entre lengua y palabra— es siempre una mezcla de hecho, es siempre una papilla, está llena de cosas. ¿Qué quiere decir «una mezcla de hecho»? Quiere decir que mezcla sistemas muy diferentes. Cuando hablan, mezclan sistemas muy diferentes. ¿Qué quiere decir «un sistema»? Los lingüistas intentan —y es su primera labor científica, dicen ellos— distinguir sistemas de lengua en la palabra. ¿Cómo se define un sistema? De dos maneras: por su homogeneidad de conjunto —es decir homogeneidad de las reglas de formación— y por la constancia de algunos de sus elementos. Elementos constantes, homogeneidad de conjunto.

Lo que digo es dicho de manera constante por los lingüistas, pero subrayo el hecho de que es mantenido por Chomsky. Por tanto, si ustedes quieren, de Saussure a Chomsky los lingüistas nos dicen que el trabajo científico sobre una lengua supone que hayamos despejado ya sistemas homogéneos y coherentes que constituyen el objeto del estudio científico. No es la palabra la que puede ser estudiada científicamente. O al menos no puede serlo de forma inmediata, sino solamente después. Lo que cuenta en principio es la determinación de sistemas homogéneos y coherentes.

Ejemplo: el americano hablado. Ejemplo que invoco con total buena fe, tanto más cuanto que no lo hablo [risas]. Al americano hablado le corresponden varios sistemas lingüísticos. Tomemos dos de ellos, retengo dos sistemas. A uno lo llamaremos el «americano estándar». Al otro lo llamaremos el *black english*, la lengua de los americanos negros. Nadie discute que haya imbricaciones, superposiciones. Pero se pueden definir dos sistemas. Por ejemplo, las reglas del participio pasado no son las mismas.

Cuando digo que el lingüista parte de las frases y les extrae proposiciones, quiero decir que parte de una mezcla de hecho —la palabra— y extrae sistemas cada uno de los cuales es homogéneo y coherente. Por solo retener dos, un sistema «americano estándar», un sistema *black english*. Son dichos sistemas, y solo ellos, los que constituyen el objeto de un estudio científico: investigación de las constantes y de las reglas de homogeneidad.

¿Está claro? Es lo primero que me importa. Diría que una proposición en el sentido lingüístico es lo que forma parte de uno de los dos sistemas. Ven que la proposición lingüística no es exactamente lo mismo que la frase. La frase mezcla los sistemas. La proposición lingüística pertenece a un sistema definible por la homogeneidad de sus reglas y la constancia de sus elementos. Esto me basta por el momento.

Estoy siempre en mi primer punto. Va a parecer que pienso en algo completamente distinto. Les decía que un libro fundamental sobre los enunciados de sexualidad es el gran clásico de Krafft-Ebing *Psychopathia sexualis*. A quienes no lo leyeron, no podría recomendarles lo suficiente su lectura, puesto que aprenden allí el secreto de todas las perversiones. Incluida una perversión fantástica, por desgracia caída en el olvido, la de los cortadores de trenzas (*risas*)... que tuvo en cierto momento un gran éxito en el metro. Eran individuos innobles que se deslizaban detrás de las jovencitas de bellas trenzas y se las cortaban. Y digo esto porque cuando leí, con entusiasmo y al mismo tiempo el más puro horror moral [*risas*], quedé estupefacto frente al hecho de que Krafft-Ebing, que había visto todo, que conocía todo, que era perito de los tribunales, etcétera, conserva una sangre fría imperturbable frente a las cosas más inmundas, frente a casos de sadismos que los harían estremecer, o los masoquistas... Apenas se puede leer, es insostenible [*risas*]. O las personas que desentierran cadáveres... ¡Abominaciones! ¡Horrores! ¡Horrores! ¡Horrores! Entonces Krafft-Ebing ha visto todo, pero luego hay un momento en que se quiebra. Eso es prodigioso: el psiquiatra colapsa. Como que nunca se puede decir: «yo puedo soportarlo todo». Él ha soportado todo, los destripamientos, las extracciones de vísceras, todo eso. Y es perfecto, es tan obvio para él que se diría que dice cosas insignificantes. Luego, de repente, pierde los estribos. Cuando habla de los cortadores de trenzas [*risas*] ya no entendemos nada, pues empieza a decir —cito porque quedó grabado en mi memoria para siempre [*risas*]— que «estos individuos son tan peligrosos que hace falta atraparlos a cualquier precio y retirarles la libertad»¹². Para los sádicos que matan, para el

¹² Cf. Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Payot, París, 1969, observación 396, p. 830.

sargento Bertrand que desentierra los cadáveres, solo ha tenido frías palabras de hombre de ciencia. Por la jovencita y sus trenzas, colapsa. Dice que es odioso.

Curioso, ¿no? Es muy, muy curioso. Esos son los umbrales de las personas. Las personas siempre tienen umbrales: verán un sádico terrible, un masoquista, y luego se les da vuelta una uña y colapsan. Mientras que el día anterior se dejaban hacer quemaduras abominables, se encuentran con que no soportaban esto.

Conozco a alguien... Todo esto es un curso de moral, lo transformé en un curso de moral [*risas*]... Conozco a alguien que soporta —y lo comprendo muy bien, en virtud de su propio oficio está obligado a hacerlo— los muertos, el espectáculo de los muertos, de la muerte, en las condiciones más tristes, más terribles. Pero hay una cosa que no soporta: la imagen de un barco que se hunde. No sé si han visto imágenes de barcos que se hundan, a menudo se ve en el cine. Y uno cree comprender, porque hay algo tan patético... La manera en la que se hunde un barco está en el límite de lo soportable. Es como si fuera una muerte más terrible que toda muerte humana. Es una especie de desmoronamiento...

Y bien, el gran Krafft-Ebing se quebraba frente a la sola idea de que se pudieran cortar las trenzas de una jovencita. Sin embargo, eso no hace mucho daño... En fin, lo que hice aquí es lo que se llama una digresión.

¿Qué es entonces un enunciado Krafft-Ebing? Es muy curioso, es un enunciado montado sobre dos lenguas. Él escribe en alemán. Y en su frase alemana, en el momento en que aquello que dice ofende el pudor, lo dice en latín y en itálica. De modo que no pueden leer a Krafft-Ebing si no han hecho latín. Por lo menos algo se le escapa. Diría que típicamente —y aquí sopeso mis palabras— los enunciados de Krafft-Ebing están montados sobre dos sistemas. No digo que Krafft-Ebing habla a veces alemán y a veces latín. No hablo de una mezcla de hecho, hablo de una organización de derecho. Los enunciados de Krafft-Ebing no cesan de pasar del sistema alemán al sistema latín y del sistema latín al sistema alemán. Me dirán que es un caso un poco especial. Continuemos.

Yo creo que Foucault está muy próximo —e inversamente, pues ni siquiera sé si Foucault lo conocía— de un lingüista americano, especialista en lo que él mismo llama socio-lingüística, que se llama Labov. Creo que se pronuncia así, no estoy seguro. Labov realiza estudios que me parecen muy, muy interesantes. Van a comprender por qué me parece cercano a Foucault. Realiza estudios sobre, por ejemplo, un niño americano negro que explica algo. Explica por ejemplo un juego, un juego muy complicado entre chiquillos negros de Harlem. Y Labov se pregunta cuántas veces en un tiempo corto, por ejemplo dos

minutos, el niño pasa del *black english* al «americano estándar», y viceversa, con —y esto me parece muy interesante— amplias zonas de indiscernibilidad, es decir segmentos que pueden remitirse tanto al *black english* como al «americano estándar». Es a veces uno, a veces el otro: a veces tenemos ganas de remitirlo al *black english*, a veces al «americano estándar». En otros términos, el niño negro no cesa de derrapar, es decir, de pasar de un sistema al otro. Hace una transversal de sistemas, sus enunciados trazan una transversal de sistemas. No cesa de pasar de un sistema heterogéneo a otro.

Si me siguen, deben sentir que acá tenemos algo. Me mantengo en estos dos ejemplos, Krafft-Ebing y Labov. Dos ejemplos muy, muy diferentes. Pero piensen, ¿qué hacen ustedes cuando hablan? No cesan de trazar transversales entre sistemas. ¿Comprenden? Es por eso que la lingüística no es nada si no hay una pragmática. Tomo incluso mi ejemplo miserable: corto camino, me divierto, me pongo a contar algo sobre las trenzas... No es el mismo sistema de lo que decía antes. Hago una transversal, que es una manera de ganar tiempo... O no, en realidad tengo una elevada preocupación pedagógica que hace que me diga que ustedes están fatigados, que ya no me pueden seguir bien, y entonces intento hacerme el ocurrente... cosa que no es así. Pero eso no impide que mientras hace un momento reivindicaba un sistema homogéneo filosófico, caigo ahora en un sistema de las astucias que, bueno, vale lo que vale. Hago una transversal. En la vida uno no para de hacer eso.

¿Qué nos dice Chomsky? Que todo el mundo lo sabe, que esa es la situación de hecho, pero que una ciencia nunca se ha constituido sobre el hecho, que una ciencia debe recortar en los hechos sus sistemas. Claro está, dice Chomsky, cuando ustedes hablan mezclan sistemas, pero la ciencia solo puede ser una ciencia de los sistemas separados unos de otros. ¿Comprenden? Es un poco como para la física. Es claro que la percepción mezcla todo tipo de sistemas, pero la física científica solo puede establecerse si separa los sistemas heterogéneos para constituir sistemas homogéneos. ¿Comprenden? Esta es la posición de Chomsky.

La posición de Foucault/Labov consiste en decir que Chomsky no comprendió nada, nada en absoluto. El problema no es de ningún modo el *hecho*. Por supuesto que *de hecho* mezclamos. Pero el problema *de derecho* es: ¿existen sistemas homogéneos? ¿Quiere decir algo un «sistema homogéneo» en lingüística? Supongan que, de derecho, no haya más que pasajes, no haya más que variaciones, no haya más que transversales entre sistemas. Entonces todo cambia: lo que tiene un valor *de derecho* ya no son las proposiciones, reubicadas cada una en el sistema coherente y constante, homogéneo y constante, sino el enunciado. Lo que cuenta es el enunciado.

¿Y cómo se define el enunciado, a diferencia de la proposición? Todo enunciado es el pasaje en acto de un sistema a otro, por oposición a las proposiciones que, por su parte, pertenecen a tal o cual sistema. Los enunciados de Krafft-Ebing son el conjunto de las reglas según las cuales no cesa de pasar, en una misma frase, de un segmento alemán a un segmento latín. Los enunciados del pequeño negrito de Harlem son el conjunto de las reglas según las cuales no cesa de pasar de un segmento «americano estándar» a un segmento *black english*, y a la inversa. En otros términos, las reglas de un enunciado son reglas de variación. El enunciado es la instancia lingüística que comprende las variaciones, es decir los pasajes de un sistema a otro. Desde entonces, el enunciado se opone a la proposición. Y no habrá enunciado si no hay pasaje de un sistema heterogéneo a otro.

Lo cual quiere decir —y reconocerán aquí a Foucault— que el enunciado no es una estructura, sino una multiplicidad. Se llamará estructura a la determinación de un sistema homogéneo en relación con sus constantes. Se llamará multiplicidad al conjunto de los pasajes y de las reglas de pasaje de un sistema a otro que le es heterogéneo.

Ahora bien, no hay sistemas homogéneos, solo hay pasajes entre sistemas heterogéneos. Entonces —esto es muy concreto— si quieren despejar el enunciado que corresponde a una frase, he aquí lo que hay que hacer: no buscar las proposiciones lingüísticas que corresponden a la frase, sino hacer algo completamente distinto, determinar qué pasaje de un sistema a otro efectúa la frase, en ambos sentidos, y cuántas veces. En ese momento tendrán un enunciado. No solamente los enunciados van en multiplicidad, sino que cada enunciado es él mismo una multiplicidad. No hay estructura, solo hay multiplicidades.

Ya está, esto me alcanza para el primer nivel, yo no pido más. Si ustedes piden más, intentaré decir algo más, pero esto ya me parece algo muy, muy práctico, que muestra hasta qué punto lo que Foucault llama enunciado no tiene ninguna correspondencia al nivel de las proposiciones que estudian los lingüistas. Una proposición lingüística está por naturaleza definida por su pertenencia a un sistema homogéneo definido por constantes. Un enunciado es exactamente lo contrario.

Entonces, todos somos Krafft-Ebings, aunque no hablemos alemán, ni latín, pues no dejamos de pasar de un sistema a otro. Ustedes me dirán que en el caso de Krafft-Ebing, que es muy simple, se pasa por razones de pudor, es decir razones que no tienen nada que ver con el lenguaje. Y es efectivamente lo que diría un lingüista. Pero es idiota. Es completamente idiota. Pues las razones de pudor, que siempre pueden asignarse al exterior del lenguaje, son también variables de la lengua. Es en tanto que habla y produce enunciados

que Krafft-Ebing los compone con alemán y con latín. Y es el caso de todos nosotros, siempre estamos montados sobre varias lenguas. Efectivamente somos todos bilingües. Más aún, somos multilingües. Solo que no lo sabemos. Me dirán que empleo «lengua» en un sentido ilegítimo. En absoluto, lo empleo en el sentido más estricto: sistema homogéneo definido por constantes.

¡Uf! He aquí un primer punto muy claro. ¿No hay preguntas? No hay preguntas.

Es evidente que hay que hacer una elección. Quiero decir, no pueden mantener ambas cosas a la vez: no pueden decir que sobre cierto plano son los lingüistas los que tienen razón, y sobre otro plano, es la multiplicidad. No, no pueden mantener las dos posiciones. Si creen en las multiplicidades, solo pueden decir una cosa: que cada segmento de lo que dicen, que cada segmento lingüístico, por pequeño que sea, es pasaje entre sistemas heterogéneos. Jamás encontrarán un segmento, cualquiera sea, que pertenezca únicamente a un sistema. Me parece entonces que, en este sentido, la teoría de las multiplicidades se opone radicalmente al estructuralismo.

Y Foucault tiene razón, toda la razón, al decir ya en *La arqueología del saber* que él no es estructuralista. Yo creo que, en efecto, forma parte de los que creen en una doctrina de las multiplicidades, en una teoría de las multiplicidades.

Ahora bien, las multiplicidades no tienen nada que ver con estructuras, son otra cosa. ¿Por qué? Porque, una vez más, son reglas de pasaje entre sistemas heterogéneos, y no reglas de formación de sistemas homogéneos. Ustedes me dirán entonces que para que haya pasajes entre sistemas heterogéneos hace falta que haya sistemas que deben ser, cada uno, homogéneos. No, no es verdad. Que solo hay pasajes entre sistemas heterogéneos quiere decir que la idea de un sistema homogéneo es, por sí misma, una abstracción. Y no solamente una abstracción, sino una abstracción ilegítima. Solamente cuenta el pasaje.

De allí el segundo nivel. Tomo esta vez la frase. La frase remite a un sujeto, pero el sujeto al cual remite es el sujeto de enunciación —llamado extrañamente «de enunciación»—. Una frase tiene un sujeto de enunciación que no se confunde con el sujeto del enunciado. Si digo «El cielo es azul», «el cielo» es sujeto de enunciado y no de enunciación.

¿Qué es el sujeto de enunciación de la frase? Es la frase en tanto remite a una persona gramatical. ¿Qué es una persona gramatical? La persona gramatical es «yo». «Yo» es el sujeto de enunciación de la frase. ¿No importa cuál «yo»? No, no importa. Hay «yoes» que solo en apariencia son personas gramaticales. Si digo «yo paseo», no hay diferencia de naturaleza entre esa frase y la frase «él pasea». En un caso el sujeto del enunciado es «él», en el otro el sujeto del enunciado es «yo». Entonces en la frase «yo paseo», «yo» no es sujeto de

enunciación, es únicamente sujeto del enunciado, intercambiable con «él». En cambio, si digo «yo juro», esta vez el «yo» no es del tipo «yo paseo». ¿Por qué? Porque yo no paseo diciendo «yo paseo»... Puedo pasear y decir «yo paseo», pero no es lo mismo. Cuando digo «yo juro», yo juro al decir «yo juro». Ese es el sujeto de enunciación, la verdadera persona lingüística. La verdadera persona lingüística es la primera persona.

¿Qué es ese «yo», verdadera persona lingüística? Es lo que se llamará, lo que los lingüistas llaman un sui-referencial o, si ustedes prefieren, un embragador. Como se dice, hace comenzar el discurso. ¿Cuál es su propiedad muy extraña? Que ese «yo», sujeto de enunciación, no designa ni una cosa, ni un concepto. ¿Qué designa? Designa únicamente a aquel que lo dice. Es «yo» aquel que dice «yo», es «yo» aquel que lo dice. Esa es la fórmula del sui-referencial, que hace comenzar el discurso. En otros términos, la frase encuentra en la primera persona el sujeto de enunciación a través del cual o al cual se refiere. Ese sujeto de enunciación es el «yo» como primera persona irreductible a la tercera persona. Por el contrario, el «yo» de «yo paseo» es perfectamente reducible a la tercera persona.

Lo que acabo de resumir de manera muy, muy sumaria, es una teoría célebre, al menos en Francia. La encuentran por todas partes, pero la resumí particularmente bajo el punto de vista de Benveniste, *Problemas de lingüística general*¹³. Aquellos de entre ustedes que hayan hecho lingüística, reconocieron en lo que contaba un tema muy cercano a aquello que los ingleses y los americanos han llamado los actos de habla.

Objeción: ¿no hay lenguas sin primera persona? Benveniste, quien es un excelente lingüista, dice que aun cuando la primera persona no aparece, su lugar está ahí. Invoca el japonés. Es obvio que en una frase ese «yo» como sujeto de enunciación puede estar sobrentendido. No hace falta que me citen frases que no sean del tipo «yo juro». Evidentemente hay muchas. El hecho de que esté sobrentendido no cambia nada: la frase remite a un sujeto de enunciación sobrentendido o expresado. En otros términos, diría que ese sujeto de enunciación es una constante intrínseca.

Pero noten que cualquiera puede ocupar el lugar de ese «yo» lingüístico. Es «yo» el que lo dice. En efecto, yo digo «yo», pero en un rato tú dirás «yo». O tú dices «yo» al mismo tiempo. Es «yo» el que lo dice.

Por tanto, la fórmula de la frase es: constante intrínseca / variable extrínseca. La constante intrínseca es el sujeto de enunciación, el sui-referencial, el embragador. Las variables extrínsecas son la infinidad de los individuos que

¹³ Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, op. cit.

pueden decir «yo». ¿De acuerdo? Definiría entonces la frase por su constante intrínseca, siendo las variables necesariamente extrínsecas. Es la forma del «yo» en lingüística.

Y bien, puede que todo esto sea válido para las frases, pero muestra que las frases no son algo muy interesante. Pues —y vuelvo a enganchar con Foucault— en el nivel de los enunciados verán algo completamente distinto. Un enunciado remite también a un sujeto. Sí, no hay problema, remite a un sujeto. Pero se complica, porque no solamente remite a un sujeto, sino que corre el riesgo de remitir a muchos sujetos. Más bien, tiene demasiados. Ya sienten que el «yo» no va a convenir para expresar el sujeto del enunciado. Tiene demasiados sujetos. Porque por una parte, el sujeto corre serio riesgo de variar en naturaleza de un enunciado al otro. En segundo lugar, para un mismo enunciado se corre el riesgo de que haya varios sujetos, que por supuesto no se reducen a un «nosotros», que son sujetos heterogéneos.

Y bien, comencemos. Según los enunciados, el sujeto es muy diferente. He aquí un texto curioso sacado de una conferencia: ¿Qué es un autor? Foucault se pregunta si un enunciado tiene necesariamente un autor. Dice que no, que un enunciado puede tener un autor, que hay algunos enunciados que tienen un autor. En especial, por ejemplo, los enunciados literarios. Se me dice algo, yo pregunto de quién es eso, y se me responde: «Es de Victor Hugo». Hay un autor. Entonces, ciertos enunciados tienen por sujeto de enunciación un autor.

Pero hay enunciados que no tienen autor. Por ejemplo, ¿diría que soy el autor de una carta que escribo? A veces sí. Diría que lo soy si es una carta criminal anónima. En ese caso, «autor» ya no significa «autor literario», sino «autor del delito». Una carta anónima tiene un autor: ¡auctor delicti! (¿Ven? Acabo de hacer como Krafft-Ebing: acabo de producir un enunciado. Como dice Foucault, los enunciados no son difíciles de producir, se los produce todo el tiempo. Sin embargo son raros. Y en efecto, ambas cosas son muy coherentes... Pero bueno, poco importa). En otro caso, entonces, una carta no tiene autor, tiene un signatario. ¿La función-autor es lo mismo que la función-signatario? No. Si escribo a un amigo «No puedo llegar a la cita, saludos», no puedo decir que soy el autor de la carta, soy el signatario.

¿Pero si soy Madame de Sévigné? ¡Ah, se complica! Soy signataria por relación a mi hija, mi bien amada hija, a quien le escribo, pero soy también autora, puesto que mi hija hace circular mi carta en los medios literarios diciendo: «¿Vieron qué buena que está la carta que acaba de mandarme mi madre?» [risas], y se hacen lecturas públicas de la carta. He aquí que un mismo enunciado tiene dos sujetos: Madame de Sévigné como autor, Madame de Sévigné como signataria. No es lo mismo.

Tomemos un caso como el que invoca Foucault en Proust, la primera frase de *En busca del tiempo perdido*: «Durante mucho tiempo me he acostado temprano»¹⁴. Foucault plantea una pregunta muy simple, y creo que ahora estamos preparados para comprenderla. Si soy yo quien dice la frase, la frase sigue siendo la misma, ¿pero es el mismo enunciado? Pude haberla dicho un día por casualidad. Le dije a un amigo: «¿Sabes? Durante mucho tiempo me he acostado temprano», sin saber que estaba en Proust. No es una frase muy complicada. En ese caso no soy autor, soy locutor de la frase. Pero cuando Proust la escribe como primera frase de *En busca del tiempo perdido* es autor de la frase. ¿La frase remite solo a un autor? No, remite a un narrador, que no es el autor. La frase tiene dos posiciones de sujeto: el autor y el narrador.

Y Foucault continúa: un contrato tiene un garante —en efecto, es el término técnico—, no tiene autor. Un texto que se lee en la calle sobre un muro tiene un redactor, que no es lo mismo que un autor¹⁵. Ven que hay muchísimos, muchísimos: autor, redactor, narrador, signatario... En fin, la lista es abierta, pueden inventar más.

En mis ejemplos he desbordado hacia el otro caso, a saber, un mismo enunciado que remite a varios tipos de sujetos: el enunciado de Madame de Sévigné, el enunciado de Proust, que pasa por un autor y un narrador... O bien —para los que estuvieron aquí los años anteriores, nos detuvimos en ello un largo tiempo— el ejemplo del discurso indirecto libre. En el discurso indirecto libre tienen cortocircuito de dos sujetos de posiciones absolutamente diferentes.

Vuelvo a decirlo muy rápidamente para los que no estuvieron, para que comprendan, porque es esclarecedor. Un enunciado de discurso indirecto libre es muy interesante, es un enunciado que meten en una enunciación que no depende del mismo sujeto de enunciación. Por ejemplo: «Yo le dije que no haga ese viaje. Ella tomaría todas las precauciones y no recibiría de mí ningún consejo». Esta forma, que encuentran muy a menudo en la novela, es un discurso indirecto libre, porque el discurso indirecto sería: «Yo le dije que no haga ese viaje. Ella me respondió que tomaría todas las precauciones y que no recibiría de mí ningún consejo». En el discurso indirecto libre hay una especie de ruptura. «Yo le dije que no haga ese viaje». En lugar de «Ella me respondió que...», aparece «Ella tomaría todas las precauciones...». El sujeto de enunciación «ella» se desliza en mi enunciado, cuyo sujeto de enunciación soy yo. Hay como un deslizamiento de un sujeto de enunciación hacia otro.

¹⁴ Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, tomo 1, «Por el camino de Swann», Alianza, Madrid, 1998.

¹⁵ Michel Foucault, ¿Qué es un autor?, op. cit., p. 46.

El discurso indirecto libre es un caso muy bello. Entonces los lingüistas, para dar cuenta del discurso indirecto libre, elucubran a veces teorías apasionantes. Es un problema muy, muy bueno. Cuando son estúpidos dicen que el discurso indirecto libre es un mixto de discurso directo e indirecto. Eso es idiota, no tiene ningún interés. Además no es cierto, gramaticalmente no es cierto, puesto que existen los tiempos gramaticales del discurso indirecto libre, que no se corresponden con los tiempos de uno ni del otro. Hay entonces una originalidad del discurso indirecto libre. Y observen que hay intromisión de un sujeto, es como un vampiro. El discurso indirecto libre es un sujeto de enunciación que llega a vampirizar a otro. ¡Muy bello caso! Tienen ahí un enunciado que remite a dos sujetos de enunciación.

Y se podría continuar la lista de Foucault de posiciones de sujeto. Vuelvo a Krafft-Ebing, que es todavía otra cosa. Los enunciados de Krafft-Ebing no remiten a un autor. ¿A qué remiten? A algo muy, muy especial en la literatura. Es lo que se llama una compilación, es un compilador. El compilador es algo muy viejo. Felizmente los hubo. A mi modo de ver, se forma en los griegos y los latinos. Digo que felizmente había compiladores pues como ya no tenemos muchos textos de los griegos y de los latinos, una gran parte de lo poco que tenemos nos llega de compiladores. Por ejemplo, un compilador célebre en los romanos, muy, muy útil, fuente de todo, es Aulo Gelio. Hizo un libro¹⁶ compuesto de pequeños capítulos sobre las circunstancias en que tal poeta trágico dijo tal cosa, y cita, por ejemplo, cinco versos de una tragedia perdida. Es una especie de compilación. En Montaigne hay una especie de compilación en acto, aunque no sea solo compilador. Los compiladores son muy importantes porque gracias a ellos se conocen cosas. Y bien, yo diría que Krafft-Ebing es un compilador. Los enunciados de Krafft-Ebing remiten a una posición de sujeto compilador.

¿Qué quiere decir todo esto? Concluyo rápidamente este segundo punto. Diría que contrariamente a las frases, que remiten a una constante formal, el «yo» como primera persona o sujeto de enunciación, el enunciado remite a posiciones de sujeto variables, a veces varias para uno solo. Y —ahora van a comprender todo— todas esas posiciones de sujeto se ordenan en la cohorte, en el largo cortejo de un «se habla». Son las figuras de un «se»¹⁷ más profundo que cualquier «yo».

Y allí Foucault se encuentra una vez más con Blanchot que, hasta donde conozco, es quien ha llegado más lejos en la dirección de la destrucción de la

¹⁶ Cf. Aulo Gelio, *Noches áticas*, Alianza, Madrid, 2007.

¹⁷ Sobre el pronombre *on*, que traducimos por «se», ver nota al pie nº 6 de la clase 3.

personología lingüística, de la denuncia de las personas gramaticales en favor de un *il*¹⁸ o de un «se» más profundos. Es decir, es el anti-Benveniste. Benveniste denuncia la tercera persona como una falsa persona. Blanchot esgrime el «se» como expresión de la no-persona, y la no-persona es el verdadero sujeto del enunciado.

De modo que todas las posiciones de sujeto, todas estas posiciones variables que acabamos de ver, vienen una tras otra a señalar figuras del «se» sin quebrar su anonimato. Y ese era el sueño de Foucault, cuando decía en *El orden del discurso*: «Tomar mi lugar en un murmullo anónimo»¹⁹. Es decir que el nombre propio no es más que una figura de ese «se habla»: Krafft-Ebing, Madame de Sévigné, todo eso, todo, todo, todas las posiciones de sujeto se alinean como las variables de un «se habla».

¿Comprenden? Vimos hace un momento que la frase se define por una constante intrínseca y variables extrínsecas. La constante intrínseca era el «yo» como sujeto de enunciación. Las variables extrínsecas, todos los individuos que podían decir «yo». Diría que el enunciado, por el contrario, se define por un conjunto de variables intrínsecas. Es la noción de variable intrínseca. Y esto se encadena muy bien con mi primer nivel. Mi primer nivel decía que el enunciado se define por reglas de pasaje entre sistemas heterogéneos. Mi segundo nivel dice que el enunciado se define por variables intrínsecas, a saber, el conjunto de las posiciones de sujeto a las cuales remite. Siendo entonces cada posición de sujeto una figura del «se». Es un anti-personalismo absoluto. No hay constante intrínseca ni variable extrínseca, solo hay variables intrínsecas del enunciado. Y aquí otra vez está muy cerca de Labov, que hace también una teoría de las variables intrínsecas de la lengua.

Hemos trabajado bien. Estoy entonces en el tercer nivel. Deberían poder adivinar qué es ese tercer nivel. Se los digo para que lo piensen. Volvemos a la proposición. Se nos dice que una proposición tiene un referente, es decir que remite a un estado de cosas. El estado de cosas puede o no cumplir la referencia. Digo «El cielo es azul». La proposición remite a un estado de co-

¹⁸ *Il* es el pronombre correspondiente a la tercera persona del singular, «él», pero a diferencia del castellano, en francés es también pronombre personal neutro de la tercera persona, que se utiliza para introducir verbos impersonales: por ejemplo, *Il pleut*, «Llueve», o *Il semble que*, «Parece que». Esta doble utilización no es aplicable al «él» castellano y es de importancia para el argumento —que Deleuze completará en la próxima clase—, por lo cual decidimos mantener el término en francés [Nota del traductor].

¹⁹ Cf. Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., pp 3-4 y 48.

sas: «cielo azul». Puede ser que el cielo esté negro, entonces la referencia de la proposición no se cumple, no es efectuada. Eso no quita que la proposición tenga una referencia. Diría que en el caso de una proposición hay referencia a un estado de cosas. Es la constante intrínseca. Y el estado de cosas está o no allí para cumplir, para efectuar la referencia. Es la variable extrínseca.

Para un enunciado no es así, es completamente diferente.

¿Qué es un enunciado?

El problema de la relación entre enunciados y visibilidades.

19 de Noviembre de 1985

¿Qué es un enunciado?

Función primitiva y funciones derivadas.

Si se acuerdan, estamos entonces en el punto más delicado, que consiste en preguntar, después de todo, qué es concretamente un enunciado. Sabemos que no se confunde con palabras, ni con frases, ni con proposiciones, ¿pero cómo se distingue de ellos? ¿Por qué es el punto más delicado?

Es curioso, el hecho es que Foucault da muy pocos ejemplos de enunciados. Y los ejemplos que nos da nos hacen fantasear. Da como ejemplo de enunciado «AZERT» —y es incluso, según creo, el único ejemplo desarrollado que toma—. Ven ustedes, entonces, que el lector se lleva una sorpresa. ¿Eso es un enunciado? Además hay que ver que en la letra del texto de Foucault «AZERT» solo es un enunciado en ciertas condiciones. Entonces uno tiene la impresión de que Foucault pone todo su humor en este ejemplo. Ahora bien, ¿qué es AZERT? Es lo que pueden leer en las primeras teclas de una máquina de escribir francesa: A-Z-E-R-T... y continúa. ¿Es eso un enunciado? Comprenden que nuestra perplejidad se duplica. ¿Y por qué se aferra a este ejemplo, a tal punto que vuelve varias veces sobre esto en *La arqueología*? Y Foucault nos dice: «¡Atención! A-Z-E-R-T distribuidas en las teclas de la máquina de escribir francesa no son un enunciado. En cambio, si las vuelvo

a copiar en una hoja de papel, son un enunciado»¹. He aquí el ejemplo clave del enunciado: si las vuelvo a copiar en una hoja de papel, son un enunciado. ¿Un enunciado de qué? Un enunciado del orden de las letras tales como están distribuidas en una máquina de escribir francesa.

Nos tomará entonces un largo tiempo reflexionar sobre este punto. Pero de cierta manera significa que Foucault no nos consiente con los ejemplos. ¿Y por qué? Se pueden hacer hipótesis. Puede ser que tenga derecho a considerar que no ha cesado de producir enunciados en sus libros precedentes. Eso no nos hace avanzar. ¿Por qué no quiere dar ejemplos? Puede ser también porque todo ejemplo pasa por palabras, frases y proposiciones. Pero es obvio que afirmar que el enunciado no se confunde ni con palabras, ni con frases, ni con proposiciones, no impide el hecho de que sea imposible enunciar un enunciado sin palabras, sin frases y sin proposiciones. El enunciado se distingue de ellas, pero es inseparable. Es por eso que, por nuestra cuenta, nos vemos llevados a buscar más concretamente los caracteres del enunciado en sus diferencias, y a la vez en su relación inseparable, con palabras, frases y proposiciones.

Y yo decía —quiero volver porque es fundamental, es un punto fundamental, sería preciso que quede muy, muy claro— que hay una primera gran diferencia. ¿En qué consiste? En que las proposiciones pertenecen por naturaleza a un sistema homogéneo y solo pueden despejarlas, el lógico pero también el lingüista, en la medida en que determinan el sistema homogéneo del cual forman parte, del cual son elementos.

Y en efecto, les decía, observen que en este aspecto el lógico y el lingüista proceden de la misma manera: reivindican los derechos de cierta abstracción. Es decir que, en una lengua dada, reivindican las condiciones bajo las cuales se puede constituir dicha lengua como objeto científico. Y las condiciones son muy simples: tallar en la lengua sistemas homogéneos. Por ejemplo, en el inglés tal como se lo habla, se tallará un sistema homogéneo, el «inglés estándar». Y yo les decía que un lingüista como Chomsky insiste enormemente sobre esta condición, y dice que no hay ciencia que no proceda así, que no talle sistemas homogéneos.

Lo cual quiere decir que el estudio de la lengua y de las proposiciones en la lengua se hará en la medida en que sea determinado el sistema homogéneo. ¿Determinado por qué? Se tratará de fijar constantes, constantes de todo orden, constantes intrínsecas. Se definirá el sistema homogéneo por un conjunto de constantes intrínsecas. ¿Qué quiere decir «constantes intrínsecas»? Y bien, constantes fonológicas que definen un sistema. Pero no solamente fonológi-

¹ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 143.

cas, también constantes gramaticales, constantes semánticas. Tienen varios niveles de constantes intrínsecas. Estas constantes interiores, intrínsecas, las encuentran explícitamente en todos los lingüistas cuando hablan, siguiendo a Chomsky, de «universales». Los universales no son para nada algo que se encuentra realizado en todas las lenguas, son las constantes intrínsecas que determinan un sistema homogéneo. Respecto de un sistema habrá entonces, nos dicen los lingüistas, universales fonológicos, universales sintácticos, universales semánticos. Entonces, cuando se determina un sistema homogéneo del tipo «inglés estándar», es definido por constantes intrínsecas. Por ejemplo, por los rasgos fonológicos conservados en el sistema.

Pueden agregar que sobre eso se injertan variables extrínsecas. ¿Qué son «variables extrínsecas»? Es aquello de lo que pueden hacer abstracción cuando desarrollan vuestro estudio científico. Las variables extrínsecas son aquello que los lingüistas llamarán, por ejemplo, «rasgos no pertinentes». Por ejemplo, variables de pronunciación. Son variaciones por fuera del sistema homogéneo, son variaciones que no son pertinentes por relación al sistema considerado, remiten a determinaciones exteriores. Por ejemplo, el acento de aquel que habla tal lengua. El acento será considerado como no pertinente por relación al sistema.

Me dirán ustedes que hay muchos casos en los que el acento se vuelve pertinente. Eso no cambia estrictamente nada, pues en el momento en que consideran el acento como un carácter pertinente, ya no lo tratan como una variable extrínseca, sino como una constante que les permite definir un subsistema homogéneo. Por ejemplo, el francés tal como se habla en Picardie. Entonces el acento se vuelve un rasgo pertinente. Pero se vuelve un rasgo pertinente al convertirse en una constante intrínseca que les permite definir un subsistema, él mismo homogéneo.

O bien puede ser que una variable extrínseca no sea necesariamente un rasgo no pertinente por relación al sistema, sino que pueda ser otra cosa, que pueda ser un rasgo que proviene de otro sistema que interactúa con el primero. Desde entonces, para considerar científicamente dicho rasgo, dicha variable, hace falta restituir el otro sistema que interactúa, y entonces el rasgo deviene una constante del otro sistema.

Lo que quisiera que comprendan es que los comportamientos científicos, tanto para la lógica de las proposiciones como para la lingüística de las proposiciones, juegan en una especie de repartición: constantes intrínsecas/variables extrínsecas, siendo la constante intrínseca la determinación de un sistema homogéneo. Y una vez más, cualquiera sabe que de hecho cuando hablamos, no nos replegamos en un sistema homogéneo, sino que pasamos

de un sistema a otro. Pero el hombre de ciencia, el lingüista como tal dirá: eso es un hecho y únicamente un hecho. Es cierto que una frase pertenece siempre a varios sistemas. Y pueden tomar un miembro de una frase dada y decir que tal segmento de la frase pertenece a tal sistema, por ejemplo «inglés estándar», y tal otro segmento de la frase pertenece a tal otro sistema, por ejemplo *black english*. Si llevan el análisis de cualquier frase lo suficientemente lejos, verán que la frase siempre está montada sobre sistemas diferentes. Pero se nos dice que eso es un hecho y nada más que un hecho, y que no impide que la lingüística solo se constituya como ciencia cuando aísla sistemas, cada uno de los cuales es por su cuenta homogéneo.

Tomo un ejemplo de frase que pertenece a varios sistemas. Pienso en un texto de Proust muy bello, me parece que es uno de los textos más cómicos de Proust. Es una gran recepción en la casa de los Guermantes. Se recibe a un gran duque de Rusia. El gran duque no conoce bien Francia, no conoce los usos franceses. O más bien, conoce solamente los medios más extraños, las bailarinas, los cabarets, etc., pero no conoce todavía el mundo de Saint-Germain. Asiste todo el mundo, el duque es muy importante. Toda la nobleza francesa, la aristocracia francesa presenta sus respetos al duque, en un lenguaje de una cortesía aristocrática muy exagerada. Y hay un chorro de agua en el patio. Y hay una duquesa francesa que quiere ser presentada al gran duque y pasa al costado del chorro de agua. En ese momento hay un golpe de viento y la duquesa queda empapada. Y el gran duque, que ya bebió un poco demasiado, mira a la duquesa... que está muy avergonzada de estar empapada de ese modo, su bella ropa toda mojada... Está muy molesta, y por otra parte se hace notar. Está muy furiosa. Pero el gran duque, que no conoce las costumbres francesas, cree que ella lo hizo para hacerle reír. Y creyendo estar completamente a tono, se pone a aplaudir y grita: «¡Bravo, vieja!» [risas]. La frase de Proust es muy larga, a la Proust, con subordinadas, etc. Es sublime. Es típicamente la frase en la que paso de un sistema a otro. Paso de un sistema-enunciado de mundanidad —«Permítame, gran duque, le presento a la duquesa»—, a otra cosa completamente distinta, es decir a un sistema de lenguaje chabacano —«¡Bravo, vieja!»².

¿Qué dirá un lingüista? Que eso no tiene ningún interés, que son variables extrínsecas. Y dirá que por supuesto existe pasaje de un sistema a otro, pero que eso no impide que cada sistema sea homogéneo por su propia cuenta. Tienen un sistema de lenguaje chabacano, cuyo estudio lingüístico pueden hacer, y tienen luego un sistema de lenguaje mundano, cuyo estudio lingüístico también pueden hacer. Cada uno estará definido por sus constantes. Me

² Cf. Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, tomo 4: «Sodoma y Gomorra».

parece entonces que estamos siempre tomados —y lo que digo vale para toda la lingüística— por esta exigencia de las pseudo-ciencias... No, retiro lo que dije... [risas] Estamos siempre tomados por esta exigencia científica: o bien constantes intrínsecas, o bien variables extrínsecas.

¿Qué es entonces un enunciado? Y bien, un enunciado no es una proposición ni una frase. Porque una frase —acabamos de verlo— está hecha de segmentos cada uno de los cuales pertenece a un sistema homogéneo, y una proposición está por entero en un sistema homogéneo. Un enunciado «a la Foucault» no es ni una frase, ni una proposición. ¿Por qué? Porque aquello que lo define es la variación inherente que lo hace pasar, intrínsecamente, de un sistema a otro. Lo cual quiere decir que un enunciado es inseparable de un campo de vectores.

Un enunciado es inseparable de un campo de vectores, siendo los vectores las flechas direccionales por las cuales el enunciado no cesa de pasar de un sistema a otro, de otro a un tercero, o de volver al primero. No tendrán el perfil de un enunciado si no siguen esas flechas. Y si un lingüista dice: «Pero es por razones extrínsecas», eso no es verdad, puesto que el lenguaje las expresa con variables intrínsecas.

El enunciado es la variación inherente, la variación intrínseca por la cual paso y no ceso de pasar de un sistema a otro. En otros términos, no hay enunciado homogéneo. La heterogeneidad es la regla del enunciado. ¿Por qué? Solo hay que dejarse llevar... Es la regla del enunciado porque el enunciado tiene efectivamente una regularidad, pero no tiene homogeneidad alguna. La regularidad del enunciado es su regla de pasaje. Las reglas del enunciado son lo contrario de las reglas proposicionales. Las reglas proposicionales son las reglas según las cuales una proposición pertenece a tal o cual sistema definido como homogéneo por constantes intrínsecas. El enunciado, por el contrario, solo tiene reglas de pasaje, reglas de variación. Es eso lo que define su regularidad. En otros términos, las reglas del enunciado son reglas de variación, reglas que son ellas mismas variables.

De allí la comparación que hacía con el lingüista Labov, cuando decía que, a mi modo de ver, Labov es el único en haber visto algo fundamental: que no había sistema homogéneo en la lengua. Y me impresiona hasta qué punto el diálogo, la polémica Labov-Chomsky es, como todas las polémicas, una polémica entre sordos. Chomsky le responde a Labov aproximadamente lo siguiente: «Evidentemente, pero lo que usted dice no tiene ningún interés. Todos los lingüistas saben que, de hecho, una lengua mezcla varios sistemas. Pero eso no tiene ningún interés porque un estudio científico de la lengua solo comienza a partir del momento en que, por abstracción, distinguimos sistemas homogéneos». Y Labov dice: «Esa no es la cuestión». Lo que Labov

pretende es que no es legítimo separar en una lengua sistemas homogéneos, puesto que no hay más que pasajes de un sistema a otro, y cualquier elemento de la lengua es él mismo un pasaje, es decir, es inseparable de un vector por el cual se pasa de un sistema a otro. De modo que un enunciado es estrictamente inseparable de esas líneas de variación inherentes.

Desde entonces, cuando Foucault hable de una familia de enunciados, será preciso sobre todo evitar un contrasentido. El contrasentido, que sería inducido por la palabra «familia», consistiría en creer que una familia de enunciados es un grupo de enunciados semejantes, homogéneos en cierta forma. Ya adivinan, espero, la enormidad del error. Lo que Foucault llama una familia de enunciados es exactamente lo contrario, puesto que no hay enunciados homogéneos. Lo que se llama enunciado es una regla, interior a la lengua, de pasaje de un sistema a otro. Desde entonces una familia de enunciados está hecha de enunciados heterogéneos por la simple razón de que cada enunciado es él mismo heterogéneo consigo mismo. El enunciado es la heterogeneidad. No hay enunciado y no hay fragmento de enunciado que no sea ya pasaje de un sistema a otro que difiere cualitativamente de él. Simplemente hay que encontrar el enunciado, y encontrarlo será encontrar todas las líneas de variación inherentes que lo trabajan. Entonces, puesto que cada enunciado es ya heterogéneo consigo, solo hay agrupamientos de enunciados heterogéneos. De modo que una familia de enunciados será simplemente el grupo de los enunciados entre los cuales hay regla de pasaje.

Entre paréntesis, si comprenden todo esto, comprenden al mismo tiempo por qué Foucault puede decir: «Jamás he sido estructuralista». ¿Qué es una estructura? Yo no había usado la palabra para que no sea demasiado complicado, pero ahora es simple. Por definición, una estructura es un sistema determinado como homogéneo en función de constantes intrínsecas. Incluso si esas constantes son relaciones, va de suyo. No digo que las constantes sean forzosamente términos. En fonología las constantes son relaciones fonológicas.

De modo que podemos progresar un poco en la terminología que Foucault escoge para sí. A saber, cada vez que en *La arqueología del saber* encuentren «familia de enunciados», sobre todo no crean que se trata de enunciados homogéneos. Es un medio de dispersión. Una familia de enunciados es un medio en el cual los enunciados se diseminan, se distribuyen.

Desde entonces, el campo de vectores que es constitutivo del enunciado —el campo de vectores, es decir las reglas de pasaje de un sistema a otro al nivel de un enunciado— va a definir lo que Foucault llama el espacio asociado o adyacente del enunciado. El enunciado se definirá por su espacio asociado o adyacente. ¿Qué es el espacio asociado o adyacente?... Hmmm... ya no sé

lo que quería decir... Bueno, es el campo de vectores. Ustedes comprenden que esto es esencial. Quizá se sorprendan menos cuando, más tarde, veamos que Foucault nos dice también que una curva es un enunciado. En todo caso, cualquier enunciado se define por el campo de vectores que le está asociado.

Retomen el ejemplo que les daba con Krafft-Ebing. Espero haberlo vuelto más claro. En una misma frase, Krafft-Ebing pasa de un sistema, el alemán estándar, a otro sistema, el latín. ¿Qué dirá un lingüista? Dirá: «¿Ven? Hay dos sistemas homogéneos, el sistema alemán y el sistema latín». Y añadirá: «De acuerdo, Krafft-Ebing pasa en la misma frase del sistema alemán al sistema latín, definido cada uno por sus constantes. Pero eso no tiene ningún interés para nosotros, lingüistas. ¿Por qué? Porque sucede por razones extrínsecas. ¿Razones extrínsecas de qué naturaleza? El pudor o la censura. Lo que tiene para decir es demasiado crudo, entonces se pone a hablar en latín».

Me parece que Foucault diría: «De ningún modo. De acuerdo, resulta que es por razones extrínsecas que de golpe se pone a hablar en latín. Pero eso no quita que al nivel del enunciado haya reglas de pasaje intrínsecas, haya una línea de variación inherente, y que un enunciado de Krafft-Ebing pueda ser definido como un campo de vectores que determina el pasaje del sistema alemán al sistema latín. En otros términos, el pudor y la censura no pueden ser simplemente considerados como variables extrínsecas, son también, de manera inherente en el enunciado, reglas de pasaje».

Y si consideran cualquier enunciado, verán que existe un equivalente. Todo sistema, todo enunciado, está entre varias lenguas y pasa de una lengua a otra. Tomen un enunciado científico cualquiera. Foucault da un muy buen ejemplo, página 48 de *La arqueología*. Toma el ejemplo de un enunciado clínico en el siglo XIX, de un enunciado de medicina clínica... no, no es de medicina clínica, creo que es un enunciado de anatomía patológica... no importa. Es un enunciado tipo Bichat o Laennec. Y nos dice: *Si existe unidad —en dicho enunciado— el principio no es, pues, una forma determinada de enunciados —es decir, el principio no es un sistema homogéneo—, ¿no sería más bien el conjunto de las reglas que han vuelto simultánea o sucesivamente posibles —la enumeración la agrego yo— en primer lugar, descripciones puramente perceptivas —es decir enunciados de descripción— pero también, en segundo lugar, observaciones mediatizadas por instrumentos —es decir, enunciados instrumentales—, en tercer lugar, protocolos de experiencias de laboratorios —enunciados de protocolo—, cálculos estadísticos —también un tipo de enunciado diferente—, reglamentos institucionales, prescripciones terapéuticas?*³

³ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 55-56.

Un enunciado de anatomía patológica en el siglo XIX —y se dirá otro tanto de cualquier enunciado— está montado sobre un conjunto de sistemas. Nunca se reduce a un único sistema, sino que consiste en un campo de vectores que nos hace pasar todo el tiempo de un sistema al otro. Y nunca se encontrarán en la situación de un sistema homogéneo en equilibrio. Nunca. ¿Es un sueño de ciencia? No, quizá es un sueño de pseudo-ciencia, puesto que desde el momento en que la ciencia avanza destruye sus propios sistemas de equilibrio. Vean la física, la química, etcétera. Nada puede definirse en equilibrio.

Bueno, esto es lo que quería decir, he aquí el primer punto. Diría que este primer punto me permite definir el enunciado como función primitiva —lo digo por comodidad, aunque Foucault no emplea este término—, en el sentido en que las matemáticas distinguen función primitiva y función derivada, la primitiva y la derivada. Digo entonces que el enunciado como función primitiva es el campo de vectores asociado al enunciado, es decir su regla de pasaje, que no es más general que él. Son reglas que no son más generales que el enunciado, contrariamente a lo que pasa en la lingüística y en las estructuras. Es decir, siempre el enunciado como regla de pasaje de un sistema a otro, a cualquier nivel que lo tomen y por pequeño que sea el elemento que consideren. De modo que, por naturaleza, un enunciado no puede ser separado de su relación con otros enunciados, puesto que su regla es la heterogeneidad. De allí la idea de la familia de enunciados o de lo que Foucault llamará a veces una «multiplicidad» —y él opondrá la multiplicidad a la estructura—.

Ese es el primer punto: la función primitiva es el campo de vectores asociado. Es esto lo que quisiera que esté muy claro. Ahora debe estarlo. ¿No hay problemas, no hay preguntas?

De allí es que había iniciado el otro aspecto, una segunda gran diferencia. Segunda gran diferencia que esta vez ya no refiere —como acabamos de ver— a la relación del enunciado con otros enunciados con los cuales forma una familia en virtud de las reglas de pasaje, ya no a las reglas de variación inherente, sino a la relación del enunciado con aquello que le sirve de sujeto, de objeto y de concepto. Y el gran tema de Foucault será que el sujeto del enunciado, el objeto del enunciado y el concepto del enunciado, son funciones derivadas del propio enunciado. Y se puede definir el enunciado ya no como función primitiva, sino por relación a sus funciones derivadas. Podemos definirlo por sus funciones derivadas, es decir, el lugar del sujeto, el lugar del objeto y el lugar del concepto.

Lo cual significa que ya sabemos qué esperar: que el sujeto del enunciado no sea lo mismo que el sujeto de la frase o de la proposición, que el objeto del enunciado no sea lo mismo que el objeto de la proposición, y que el concepto

del enunciado no sea lo mismo que el significado de la palabra. Al nivel de este segundo dominio vamos a reencontrar, entonces, los mismos resultados pero bajo otro aspecto.

Y las funciones derivadas del enunciado ya no aparecen —en la terminología de Foucault— en un espacio asociado o adyacente, como la función primitiva. Las funciones derivadas —es decir el sujeto del enunciado, el objeto del enunciado, los conceptos del enunciado— aparecen en un espacio correlativo del enunciado. De modo que el enunciado se definirá a la vez por su espacio asociado —el campo de vectores— y por su espacio correlativo, que aún no hemos definido, pero del cual sabemos que expone el sujeto del enunciado, el objeto del enunciado y el concepto del enunciado.

Para mí está completo... Eso es todo [risas]. ¿Va bien este primer punto? Insisto mucho en todo esto. Puesto que se puede definir el enunciado tanto por su función primitiva —eso está hecho, y en la medida en que no tengan preguntas para plantear, está adquirido— como por sus funciones derivadas. Intentemos entonces determinar las funciones derivadas. Creo que lo vimos la última vez y estábamos en eso, pero es tan delicado que me preocupaba retomar.

Vimos el primer aspecto, la primera derivada del enunciado. A saber: ¿cuál es el sujeto del enunciado? Y Foucault nos dice que el sujeto del enunciado no es en absoluto el sujeto de enunciación de la frase.

Habíamos visto cómo el lingüista podía asignar el sujeto de enunciación de la frase, en el nivel del discurso, bajo la forma del embragador o del sui-referencial. Había tomado como ejemplo típico la lingüística de Benveniste, el «yo» como primera persona, pero verdadera primera persona, es decir como sui-referencial. «Yo paseo» no es un verdadero «yo». ¿Por qué? Porque es un «yo» estrictamente asimilable a un «él». No hay diferencia de naturaleza entre las proposiciones «yo paseo» y «él pasea». Si dicen «yo paseo», no hay diferencia de naturaleza con «Pierre pasea». En cambio, si dicen «yo juro», hay una diferencia de naturaleza con «él jura». ¿Por qué? Porque cuando dicen «él jura» describen, exactamente como cuando dicen «él pasea» o «yo paseo». Cuando dicen «yo juro» no describen, juran, es decir lo hacen. Cuando dicen «yo paseo» no lo hacen. Cuando dicen «yo juro», juran. En otros términos, el «yo» de la primera persona no es aquí asimilable a un «él», puesto que cuando dicen «él jura», no hacen nada, describen. Cuando dicen «yo juro», es otra cosa. Allí tienen un tope. Se topan con la irreductibilidad del «yo» a un «él». Es decir, con el «yo» como primera persona pura, como embragador o como sui-referencial.

Ahora bien, quizá es verdad. Foucault dice que quizá es verdad para el sujeto de enunciación de la frase. ¿Pero es verdad para el enunciado? No. ¿Por qué?

Porque es cierto que la frase deriva de un sujeto de enunciación, el sujeto que la pronuncia. Pero el enunciado no deriva de su sujeto. Incluso es lo inverso, es el lugar del sujeto el que deriva del enunciado. De allí que yo diría literalmente que el lugar del sujeto es una función derivada del enunciado. Todo depende del enunciado. Dado un enunciado, él remite a una posición de sujeto muy variable según su naturaleza.

Pero noten entonces que volvemos a encontrar lo mismo que hace un momento. Y no es una sorpresa. Hace un momento decía que las concepciones lógicas o lingüísticas operan por constantes intrínsecas/variables extrínsecas, y que el enunciado nos presenta un dato completamente distinto: las líneas de variación inherentes o intrínsecas. Si vuelvo ahora a la concepción del sujeto de enunciación de la frase en Benveniste, diría que es lo mismo: opera por constantes intrínsecas y variables extrínsecas.

En efecto, ¿cuál es la constante intrínseca? Es la forma de la primera persona, es el embragador como constante intrínseca, de donde va a derivar, cualquiera sea, la frase. Toda frase deriva de un sujeto de enunciación, es decir de un «yo» primera persona que actúa, no como sujeto del enunciado, sino como sujeto de la enunciación. Diría que el embragador es una constante intrínseca. Y en efecto, si se me pregunta quién es «yo», respondo que lingüísticamente es cualquiera. Es decir, es «yo» aquel que lo dice, es «yo» aquel que dice «yo». Esto señala bien hasta qué punto «yo» es lingüísticamente una constante intrínseca de lo que Benveniste llama el discurso.

Digo que toda esta manera de pensar opera por constantes intrínsecas y variables extrínsecas. ¿Qué es la variable extrínseca? Es aquel que dice «yo». Es decir, puede ser cualquiera. Es «yo» aquel que lo dice. En la fórmula «Es 'yo' aquel que lo dice» han reunido la posición de una constante intrínseca y el juego de las variables extrínsecas: puede ser usted, usted, usted o yo.

No hay que sorprenderse de que todo cambie al nivel del enunciado. El enunciado remite a una posición, a un lugar de sujeto fundamentalmente variable. Es una variable intrínseca. Lejos de que el enunciado derive de una posición de sujeto constante, una posición relativa de sujeto deriva del enunciado y depende de su naturaleza. Es decir que el sujeto del enunciado, como dirá Foucault... no, no lo dice... pero no importa, lo piensa... es una variable intrínseca. La posición de sujeto del enunciado es una variable intrínseca que se deduce del propio enunciado.

De allí los ejemplos que les daba la vez pasada, que son ejemplos del propio Foucault. Un texto literario tiene un autor, he allí una posición de sujeto. Pero una carta no tiene un autor, tiene un signatario. Un contrato tiene un garante. Una selección de textos tiene un compilador. Etcétera. Todas esas

son posiciones de sujeto que no pueden reducir a la forma de un «yo». Son funciones derivadas del enunciado, son variables intrínsecas del enunciado.

Y más aun, yo les recordaba que un mismo enunciado puede tener varias posiciones de sujeto. Les decía la última vez que una carta de Madame de Sévigné tiene evidentemente un signatario, que es Madame de Sévigné en la medida en que su carta está dirigida a su hija. Pero remite también a un autor en la medida en que circula en los medios literarios del siglo XVII y su hija entrega copias y la ofrece a la lectura. Desde entonces Madame de Sévigné es un autor. Volvamos al caso de Proust. El texto de *En busca del tiempo perdido* remite a un autor que es Proust, posición de sujeto, pero pasa también por un narrador, que no es lo mismo que el autor y que es también una posición de sujeto. Qué relación existe entre el autor y el narrador es un problema que, por ejemplo, críticos muy profundos como Genette, o como Barthes, han estudiado muy de cerca. La última vez les mencionaba el discurso indirecto libre, que me interesa de manera especial como un caso muy bueno, precisamente, de enunciado que remite simultáneamente a varios sujetos insertos unos en otros. Es un enunciado que tiene varias posiciones de sujeto.

Diría entonces que el sujeto es una variable intrínseca del enunciado. Deriva del enunciado, y no a la inversa. Y esas posiciones de sujeto pueden ser múltiples —ven siempre el tema de la multiplicidad en Foucault— para un mismo enunciado. La posición de sujeto no solo varía de un enunciado a otro. Lejos de que todos los enunciados tengan una posición de sujeto común que sería el sujeto de enunciación, el «yo», aquí no solamente varía de un enunciado a otro, sino que un mismo enunciado tiene varias posiciones de sujeto.

¿Qué son entonces esas posiciones de sujeto? Hay que decir que son modulaciones. ¿De qué? De una tercera persona. Son las modulaciones de una tercera persona, es decir las variaciones intrínsecas de la tercera persona, de un *il* infinitamente más profundo que todo «yo»⁴.

¿Qué es este *il*? Del mismo modo que hace un momento les decía que presten atención al «yo» de Benveniste, que no es cualquier «yo», que es el «yo» de la enunciación, que no es el «yo» de «yo paseo» sino el de «yo juro», ahora diría —pero esto invierte todo— que el *il* de Blanchot o de Foucault no es cualquier tercera persona. Ellos invertirían completamente el esquema. Dirían incluso que sí, que el *il* de «él pasea», en el sentido de «Pierre pasea», es asimilable a un «yo». Harían las reducciones inversas. ¿Cuál es el verdadero *il*? Es el «se». Es el «se» inasignable⁵. Quienes conocen a Blanchot recuerdan

⁴ Ver clase 4 nota 18.

⁵ En francés *On*.

las muy bellas páginas sobre «se muere», idea infinitamente más profunda y expresión infinitamente más profunda que «yo muero». «Se sufre». Esa es la tercera persona. Elevar algo, elevar una expresión a la potencia del «se».

¿Y qué significa ya en Blanchot la intensa valorización del «se»? Significa algo muy simple: todas las posiciones de sujeto no son más que la modulación de un «se» anónimo, de un «se» que es una no-persona. Se diría que es un Benveniste completamente invertido. El secreto del enunciado está del lado de la no-persona. Cuando el «se» se desprende del *il* ya ni siquiera se puede hablar de una tercera persona, se alcanza el dominio de la no-persona. Y las posiciones de sujeto son las variables intrínsecas de la no-persona, las variables intrínsecas del «se». «Se habla»: los sujetos, cualesquiera sean, como sujetos del enunciado. Y los sujetos del enunciado son las variables intrínsecas del «se habla».

Me preguntarán ustedes qué quiere decir «se habla». Hay un texto de Blanchot que encuentro particularmente cautivante, en el que se propone comentar a Kafka. Lo leo. Ni siquiera quiero comentarlo... La cuestión es si les dice algo, lo que sea. Está en *La parte del fuego*, pág. 29. Es a propósito de Kafka. Creo que es el texto en el que Blanchot se las agarra más nítidamente con los lingüistas y con la teoría de los embragadores... Implícitamente, puesto que no dice nada, está sobrentendido. *No me basta entonces con escribir «yo soy desdichado». En tanto que no escribo nada más, estoy demasiado cerca de mí, demasiado cerca de mí desdicha como para que esa desdicha devenga verdaderamente la mía bajo el modo del lenguaje. Todavía no soy verdaderamente desdichado. Solo a partir del momento en que llego a esta sustitución extraña: «él es desdichado», el lenguaje comienza a constituirse en lenguaje desdichado para mí, a esbozar y a proyectar lentamente el mundo de la desdicha tal como se realiza en él. Entonces quizá me sentiré cuestionado y mi dolor se experimentará sobre ese mundo del cual está ausente, en el cual está perdido y yo con él, en el cual no puede consolarse, apaciguarse, ni compadecerse, en el cual, extraño a sí mismo, no permanece ni desaparece y dura sin posibilidad de durar. Poesía es entrega. Pero esta entrega significa que ya no hay nada que entregar, que me he encaramado en otro en el que sin embargo no me encuentro⁶.*

Bueno, he aquí que las posiciones de sujeto son las variantes intrínsecas de un «se habla». Y cuando Foucault retoma este tema de Blanchot, lo renueva de manera muy profunda. ¿Por qué? Porque —y no quisiera volver sobre esto, hago solo un empalme— recuerdan ustedes que hemos visto hasta qué punto la teoría del enunciado en Foucault tenía necesidad de un «se habla». ¿Y cuál

⁶ Maurice Blanchot, *La part du feu*, pp. 29-30. (Ed. Cast.: *La parte del fuego*, Arena, Madrid, 2008).

es el estatus de ese «se habla» en Foucault? Si digo que tiene necesidad de un «se habla», no hay todavía diferencia entre Foucault y Blanchot. Habría que decir incluso que Foucault recibe su inspiración de Blanchot. Y es cierto. No es que rompa con Blanchot, es que va en una dirección que ya no es la de Blanchot cuando intenta determinar por su propia cuenta la naturaleza de ese «se habla».

Vimos lo que era en Foucault ese «se habla», cuyas variantes son todas las posiciones de sujeto: es lo que llamaré, en *Las palabras y las cosas*, el ser-lenguaje, el ser del lenguaje, es decir la manera en la que el lenguaje se agrupa en tal momento, manera ella misma muy variable. Una vez más, la manera en que se agrupa el lenguaje en la época clásica, en el siglo XVII, no es la misma manera que en el siglo XIX. El ser del lenguaje es siempre entonces un ser histórico, y es lo que constituye la figura del «se habla» en tal momento. O bien lo que *La arqueología del saber* no llama «el ser del lenguaje», como *Las palabras y las cosas*, pero es su equivalente: el *hay* lenguaje. El *hay* del lenguaje que es también un *hay* histórico, puesto que varía según las épocas. Una vez que se dan el ser del lenguaje, una vez que supieron determinar el ser del lenguaje o el *hay* lenguaje, es decir el «se habla», todas las posiciones de sujeto de los enunciados de la época correspondiente devienen variantes intrínsecas de ese «se».

Es muy curioso. Yo le atribuyo una importancia enorme a estas concepciones que lucharon, que combatieron toda personología, incluida la personología lingüística. Es muy curioso que la personología haya encontrado un refugio en la lingüística con la teoría de los embragadores. De allí que me parezca muy importante la elevación del «se» y de la tercera persona en cierto número de autores. Habría que remitirse incluso al libro de un gran autor americano, Ferlinghetti, que ha hablado de *cuarta persona del singular*⁷. Es un texto muy importante. En efecto, habría que decir que el «se» y el *il* irreductible al *il* ordinario, ese «se» como condición del lenguaje, es efectivamente como una especie de cuarta persona.

Y entonces yo creo que entre los textos más conmovedores de Foucault se encuentran esos en los que nos dice a su manera, de una manera muy discreta, que personalmente solo desea eso, ocupar su lugar como una variante intrínseca del «se habla» de su época. Por ejemplo, al comienzo del discurso intitulado *El orden del discurso*, que es efectivamente un discurso pronunciado por Foucault, encuentran el siguiente texto: *Me habría gustado que detrás de mí haya una voz que hable así: «Hay que continuar, yo no puedo continuar, hay que*

⁷ Cf. Lawrence Ferlinghetti, «He. To Allen Ginsberg before 'The change'», 1959, en *Starting of San Francisco, Poems by Lawrence Ferlinghetti*, New Directions, 1961, p. 26.

decir palabras en tanto las haya, hay que decir las hasta que me encuentren —ellas, las palabras—, hasta el momento en que me digan —extraña pena, extraña falta, hay que continuar, quizá ya está hecho, quizá ya me han dicho —las palabras—, puede ser que me hayan llevado hasta el umbral de mi historia, ante la puerta que se abre sobre mi historia; me extrañaría si se abriera⁸. En el final, que es cómico —«me sorprendería si se abre la puerta de mi historia»—, seguramente han reconocido de inmediato al autor de ese texto. Es uno de los grandes autores del «se habla», del gran murmullo: Beckett.

Ocupar su lugar como variante intrínseca del «se habla». Habrá un lugar Blanchot, habrá un lugar Foucault, habrá un lugar Beckett. Después de todo, aquellos que no aman ese lugar no llegarán a él. Quiero decir que los personólogos ocuparán otros lugares, pero en un mundo que no será el de los enunciados.

Y otro texto que ya he citado, la conferencia de Foucault intitulada «¿Qué es un autor?» termina así: *Se puede imaginar una cultura en la que los discursos circulen y sean recibidos sin que la función-autor aparezca nunca*. En efecto, si «autor» es una posición de sujeto entre otras, se puede concebir una civilización que no conlleve esta derivada, que produzca enunciados con funciones derivadas, pero no tenga la función-autor. Entonces: *Se puede imaginar una cultura en la que los discursos circulen y sean recibidos sin que la función-autor aparezca nunca. Todos los discursos, cualquiera fuera su estatuto, su forma, su valor, y cualquiera sea el tratamiento que se les haga sufrir, se desarrollarían en el anonimato del murmullo. Ya no se escucharían las preguntas machacadas por tanto tiempo: ¿quién habló realmente?, ¿es efectivamente él y ningún otro?, ¿con qué autenticidad, o qué originalidad?, ¿y qué ha expresado de lo más profundo de sí mismo en su discurso? Se escucharían otras preguntas, como estas: ¿cuáles son los modos de existencia de ese discurso? —es decir, ¿de qué familia de enunciados se trata?—, ¿desde dónde se ha sostenido, cómo puede circular y quién puede apropiárselo?, ¿cuáles son los emplazamientos que están dispuestos para sujetos posibles? —es la pregunta por el sujeto del enunciado—, ¿quién puede llenar esas diversas funciones de sujeto? Y, detrás de todas estas preguntas, no se escucharía más que el ruido de una indiferencia: ¿qué importa quién habla?»*

Entonces, tenemos al menos una primera respuesta a nuestra segunda pregunta: ¿cuál es el espacio correlativo del enunciado? Yo diría que el espacio correlativo del enunciado es el orden de los lugares para sujetos posibles en el espesor de un «se habla». Son las funciones derivadas del enunciado. Ven

⁸ Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., p. 3.

⁹ Michel Foucault, «¿Qué es un autor», op. cit., pp. 60-61.

que ya no defino el enunciado como un campo de vectores, como hace un momento, sino que lo defino como un orden de los lugares y de los sitios en el «se habla», en el *hay* lenguaje. Por eso digo que el sujeto del enunciado, función derivada del enunciado mismo, no tiene nada que ver con el sujeto de la enunciación de una frase. Y no descubrirán un enunciado si no señalan su sujeto como un lugar, como dice Foucault, «en el murmullo anónimo».

Noten que en particular el nombre propio toma una función totalmente distinta. Ya no es una figura del «yo», una figura del embragador, es una variante intrínseca del «se». Es bajo mi nombre propio que soy menos «yo». Y en efecto, vuestro nombre propio no enuncia una personalidad, enuncia —lo cual es completamente distinto— una singularidad, es decir vuestro lugar en el «se habla».

Habría que hacer lo mismo para el objeto del enunciado y para los conceptos del enunciado. Y si llegamos a hacerlo, podremos decirnos que hemos terminado este punto muy delicado sobre el enunciado. Yo decía que la lingüística, no solamente al nivel de las proposiciones, sino también al nivel del sujeto, opera por constantes intrínsecas/variables extrínsecas. Constantes intrínsecas: el embragador. Variación extrínseca: aquel que viene a ocupar el lugar, aquel que dice «yo».

Consideremos el objeto, el objeto de la proposición. Al nivel del objeto de la proposición —no del enunciado— vamos a encontrar lo mismo. A tal punto que esto se vuelve monótono... Pero cuanto más monótono, más claro es... creo yo... tal vez, no es seguro.

¿Qué nos dice, en efecto, la lógica de las proposiciones? Nos dice que una proposición tiene un referente. O bien, en lugar de referencia, se puede decir intencionalidad. Es decir que la proposición apunta a algo. Y no es por azar que los teóricos de la proposición se han reencontrado, como con naturalidad, con un vocabulario fenomenológico sobre la intencionalidad. Vean recientemente a Searle... Pero no importa, me mantengo en cosas muy gruesas. Yo diría que la referencia es una constante intrínseca de la proposición. Toda proposición apunta a algo. Toda proposición apunta, pongamos, a lo que se llamará un estado de cosas. Es su aspecto «designación». La referencia es una constante intrínseca de la proposición. Dicho esto, que efectivamente haya o no un estado de cosas es una variable extrínseca.

Digo «la mesa es verde», es una proposición que apunta a un estado de cosas. Resulta que la mesa es blanca. Por tanto no hay, aquí y ahora, un estado de cosas que llegue a completar mi pretensión, mi intención proposicional. Ustedes comprenden, el propio estado de cosas es una variable extrínseca a la proposición, eso va de suyo. Pero que la proposición apunte a un estado de cosas es una constante intrínseca de la proposición. No es complicado.

Entonces, se puede incluso hacer escalas. La proposición «la mesa es verde» conserva todo su sentido aun cuando no haya estado de cosas que llegue a cumplir la intención, es decir aun cuando esté apoyado sobre una mesa blanca. Hay un estado de cosas posible, la proposición apunta a un estado de cosas posible. Es posible, sería posible que la mesa fuera verde.

Otro ejemplo: «Encontré un unicornio». Ustedes no ignoran —en fin, se cree— que los unicornios no existen. O bien: «Encontré un hada». Ustedes saben que las hadas no existen. O bien: «Encontré un vampiro». Se dice que los vampiros no existen. No es tan seguro, pero supongamos que no existen. Mi proposición tiene siempre una referencia, es una constante intrínseca. Solo que esta intención no es esta vez como la de hace un momento, esta intención no puede ser cumplida. ¿Por qué? Porque la realidad del mundo físico excluye que haya vampiros en el mundo. Entonces no pude haber encontrado un vampiro. Diría que la referencia de mi proposición queda vacía. Esto es lo que se llamará una proposición ficticia, del tipo «encontré un unicornio». Tengo entonces esta vez una intención que no puede ser cumplida. Hace un momento tenía una intención que podía o no ser cumplida. Aquí tengo una intención que no puede serlo. Puedo llamarla una intención segunda.

Puedo concebir incluso una intención tercera, si digo «el círculo es cuadrado», que es contradictorio.

Pero de cualquier manera la referencia a un algo es una constante de la proposición. Que esta referencia sea efectuada o no es una variable extrínseca. Permanecemos entonces en una constante intrínseca y una variable extrínseca.

Pasemos al enunciado. Allí los textos de Foucault en *La arqueología del saber* son muy, muy difíciles. Tengo la impresión de que, en el punto en el que estamos, tenemos todo como para poder comprenderlos. ¿Qué es lo que pasa? Foucault nos dice que finalmente, en la concepción de la referencia de la proposición, lo que está dado es siempre un mundo común. Está planteado que el estado de cosas al cual se refiere la proposición se halla en un mundo común al sistema homogéneo de las proposiciones. Ejemplo: «la mesa es verde». La referencia proposicional será efectuada, o efectuable, por un objeto en el mundo real físicamente definible. «He encontrado un vampiro» es una intención vacía, puesto que ningún estado de cosas en el mundo real físicamente definible corresponde a eso. Pero puedo concebir, secundariamente, un mundo ficticio, y diré que los vampiros existen en el mundo de la ficción. Por tanto defino siempre un mundo homogéneo en relación con tal sistema homogéneo de proposiciones. Lo mismo con «el círculo cuadrado», definiré un mundo del sinsentido o del absurdo, mundo común a todo un conjunto de proposiciones que se llamarán los sinsentidos. Esto es lo que Foucault no quiere.

En *La arqueología del saber* da un ejemplo: «La montaña de oro está en California»¹⁰. Y pregunta por qué es un enunciado. Digo aproximadamente lo que les dice, lo cual en principio va a parecer misterioso. Dice que es un enunciado porque no basta con invocar la ficción en general. Hay que decir a qué reglas precisas obedece esta ficción precisa —la montaña de oro en California— como ficción geológica y geográfica. A primera vista uno se dice: «Sí, de acuerdo». ¿Pero qué es exactamente lo que quiere decir?

Tomo un ejemplo del mismo tipo que me parece más contundente: «Un diamante grande como el Ritz». Esto debe evocar algo en aquellos de entre ustedes que han leído esa muy bella novela de Fitzgerald¹¹. Hablo para los que conocen un poco de Fitzgerald. Leo esto y está firmado Fitzgerald. Es decir que el enunciado contiene su posición de sujeto. ¿Por qué? Podría presentarlo bajo la forma de una especie de adivinanza: ¿cuál es el autor cuya potencia de ficción pasa completamente por un tema de la vida rica y moderna, por una especie de modernidad rica, en grandes hoteles, y en la cual la aventura de esta vida movidiza, nómada, rica, pródiga, va a engendrar los temas mismos de la ficción? «Un diamante grande como el Ritz». A propósito de un enunciado semejante, Foucault tendría razón al decir que no se trata de invocar las leyes de la ficción en general, sino que hace falta decir cuáles leyes, cuáles reglas precisas autorizan esta fantasía química y geológica: un diamante grande como el Ritz. Mi respuesta sería que no hay que invocar la ficción en general, es evidente.

Si tomo un autor de ficción... eh... de repente no me viene a la mente... ¡Perrault! Es evidente que en los cuentos de Perrault no encontraré diamantes grandes como el Ritz. Ustedes me dirán: «Eso no quiere decir nada, no existía el Ritz» [risas]. Sí, de acuerdo, pero podría encontrar diamantes grandes como castillos, y no los encuentro. Eso es un hecho, pero en rigor podría encontrarlos. Hay piedritas mágicas en Perrault, ¿por qué no habría diamantes mágicos? Sí, de acuerdo, pero los diamantes como castillos son algo muy especial. Habrá que hacer intervenir reglas precisas diamantes-castillos. Las reglas precisas diamantes-castillos no son lo mismo que las reglas precisas diamantes-hotel cosmopolita. Que la ficción sea engendrada como resultado de un proceso cosmopolita es algo que está firmado «Fitzgerald». Puede estar firmado por otras personas, pero es una posición de sujeto particular, y eso repercute sobre el objeto. ¿Qué quiere decir esto?

¹⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 149-151.

¹¹ Francis Scott Fitzgerald, *Un diamante tan grande como el Ritz*, Navona, Barcelona, 2009.

Salto a otra cosa completamente distinta pues se trata de girar en torno de un tema de Foucault para intentar comprenderlo. Hay un texto de Sartre que me interesa mucho. Dice que el sueño es algo muy delicado porque hay que pensarlo entre otras dos cosas. ¿Qué son esas otras dos cosas? Por un lado, el mundo de la percepción. Sartre desarrolla este tema en *Lo imaginario*¹², en el capítulo sobre el sueño. El mundo de la percepción es un mundo común. Podríamos decir también un mundo homogéneo. Es un mundo común a una pluralidad abierta de sujetos. Todos nosotros estamos en el mundo, no es complicado. Pero hay otra cosa. Cuando uno se duerme, cuando uno está a punto de dormirse, antes de dormirse realmente y antes de tener sueños, sucede que uno tiene —o bien puede producirlo artificialmente apretándose el ojo— imágenes de un tipo muy especial que se llamarán imágenes hipnagógicas, o bien imágenes pre-oníricas, es decir previas al sueño, o bien —y no es exactamente lo mismo, pero no importa— luces llamadas entópticas, es decir las luces cuya fuente es el interior del ojo. Si aprietan vuestro ojo, obtienen también esas luces, ustedes lo saben.

Sartre dice que las imágenes de este tipo, las imágenes pre-oníricas, son muy curiosas, pueden ser definidas por el hecho de que valen enteramente por sí mismas. Existen sin mundo, separadas de todo mundo. Y puedo muy bien ver algo, nos dice. Por ejemplo, apretando mi ojo produzco una especie de superficie verde salpicada de manchas blancas y veo un billar con bolas blancas. Veo un billar con las bolas blancas sobre un tapiz verde. O bien —y allí quizás alardea— pretende tener una luz entóptica en la cual reconoce el rostro del Aga Khan. Y Sartre comenta: *Si el rostro del Aga Khan se me aparece y yo pienso simplemente que es el rostro de Aga Khan en imagen, se trata de una visión hipnagógica*¹³. En efecto, lo propio de la luz entóptica o de la imagen hipnagógica es estar como en el aire. Veo un billar, pero es un billar en el aire, no es un billar en el mundo.

Ven que tengo el billar percibido, el billar en el mundo que intenciono con proposiciones del tipo «¿quién quiere jugar una partida de billar?», y tengo luego mi billar entóptico, pre-onírico, que está en el aire, que no está en un mundo. Y Sartre dice que entre los dos está el sueño. Pues el sueño se rodea de un mundo. El texto es muy interesante, a quienes les interese se remitirán a las páginas 323-324. Lo propio del sueño es rodearse de un mundo, solo que el mundo del que se rodea un sueño nunca es el mismo que el de otro

¹² Jean Paul Sartre, *L'imaginaire, psychologie-phénoménologie de l'imagination*, Gallimard, Paris, 1965.

¹³ *Ibidem*, p. 215.

sueño. De modo que jamás se podrá hablar del mundo del sueño, salvo a un nivel abstracto. Es cada sueño el que se rodea de un mundo. Por eso es a la vez diferente de las luces hipnagógicas y del mundo de la percepción. Más aun, dice Sartre, no es solo que cada sueño se rodea de un mundo diferente del de cualquier otro sueño, por próximo que sea, sino que es cada imagen de sueño la que se rodea de un mundo.

Más allá de toda semejanza Foucault-Sartre, esto me parece importante pues creo que es exactamente lo que quiere decir Foucault a propósito del objeto del enunciado. Es lo contrario de la proposición. La proposición apunta a un estado de cosas, es decir que conlleva una referencia como constante intrínseca y apunta a un estado de cosas en un mundo común a las proposiciones del mismo sistema homogéneo. Toda proposición remite —y por eso toda proposición es referencial, tiene una referencia que puede o no ser cumplida— a un mundo común válido para todas las proposiciones del mismo sistema homogéneo. Comprenden entonces lo que nos quiere decir Foucault al nivel del objeto —es lo mismo que acaba de decirnos al nivel del sujeto—: es cada enunciado el que se rodea de un mundo, es cada enunciado el que tiene su objeto discursivo. El objeto discursivo no es el objeto al cual hace referencia la proposición, es el mundo del que se rodea tal enunciado en su diferencia con cualquier otro enunciado.

Desde entonces no hay más que hilvanar: el objeto del enunciado es el límite de la variación inherente tal como acabamos de verla hace un momento. El objeto del enunciado es el objeto que corresponde al enunciado como regla de pasaje. ¿Qué es «un diamante grande como el Ritz»? Es el enunciado fitzgeraldiano en tanto que pasa del hotel cosmopolita a la ficción engendrada por dicho hotel, engendrada por la manera de vivir, por el modo de vida en ese hotel. Yo diría que el objeto del enunciado es literalmente el límite de las líneas de variación que trabajan el enunciado o, si prefieren, el objeto muy preciso que corresponde al campo de vectores correspondiente al enunciado.

Se comprende entonces que Foucault diga y nos diga: «No, no pueden invocar, por ejemplo, un mundo de la ficción en general». El objeto del enunciado nunca es más general que el enunciado, pertenece al mismo nivel. Más aun, deriva del enunciado. Es la segunda derivada, la segunda función derivada del enunciado —siendo la primera el emplazamiento del sujeto—. El lugar del objeto del enunciado es la segunda dimensión. Literalmente, el objeto está en el límite del campo de vectores. Parece más confusa que la historia del sujeto, pero es exactamente la misma. Voy entonces muy rápido para terminar con este punto.

¿Y el concepto? También es lo mismo, es la misma historia. Por eso la teoría del enunciado en Foucault es finalmente muy coherente. ¿Qué es el

concepto? Aquí tampoco pretendo realizar análisis muy profundos. Como primera determinación, el concepto es el significado de una palabra. No es lo mismo que lo designado o el referente, es el significado de una palabra. En la concepción clásica de la proposición, se dirá que el concepto es la variable extrínseca. Que remite a constantes intrínsecas, a saber: el o los significantes. La constante intrínseca es el significante.

Y aquí también Foucault se hace una concepción completamente diferente. ¿Qué será el concepto discursivo? Vimos que había un sujeto discursivo como derivada del enunciado, un objeto discursivo como derivada del enunciado, y la tercera derivada del enunciado es el concepto discursivo. Al cual a veces Foucault llama muy extrañamente... o no tan extrañamente... «esquema preconceptual». Vean *La arqueología del saber*, p. 80 y 81¹⁴. Y digo que finalmente no es tan extraño puesto que Foucault podría también llamar «sujeto pre-personal» al sujeto del enunciado.

¿Cuál es entonces el concepto del enunciado, que tampoco debe ser más general que el propio enunciado? Creo que en virtud de nuestros análisis precedentes tenemos la respuesta ya hecha. Yo decía del objeto del enunciado que es el límite del campo de vectores o de la línea de variación correspondiente al enunciado. Esta vez diría –y van a comprenderlo, es clarísimo– que el concepto del enunciado, el concepto discursivo, el concepto propio al enunciado, está exactamente en el cruce –consiste en este propio cruce– entre los sistemas por los cuales pasa el enunciado, cada uno de los cuales es homogéneo, pero que son heterogéneos entre sí. Es el cruce de todos los sistemas heterogéneos por los cuales pasa determinado enunciado. Por ejemplo, un concepto de Krafft-Ebing estará en el cruce del doble sistema por el cual pasan los enunciados. Ese será su esquema pre-conceptual.

Tomemos un ejemplo de los ámbitos que Foucault ha estudiado de manera particular. En el siglo XIX surgen enunciados referidos a una enfermedad, a una extraña enfermedad, la monomanía. He aquí un concepto discursivo: monomanía. ¿Por qué en el siglo XIX, qué es lo que pasa? ¿Qué es este concepto? Implica que la psiquiatría haya descubierto una especificación muy extraña del delirio, un delirio de acción. Insisto sobre este ejemplo, puesto que Foucault se ocupará de un caso de monomanía particularmente impresionante, de monomanía criminal, el caso de Pierre Rivière en el siglo XIX¹⁵. ¿Qué quiere decir entonces un delirio de acción? Quiere decir que el carácter

¹⁴ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 98.

¹⁵ Cf. Michel Foucault, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX*, Tusquets, Barcelona, 1976.

delirante está en un acto y no en una idea. De golpe un tipo mata a su padre, a su madre, a sus hermanitas, todo el mundo muere. O bien, de golpe un tipo prende fuego un bosque o un pajar. Eso se aísla en el siglo XIX.

¡Vaya! ¿Y antes existía? ¿No había monomaníacos antes? ¿Es la eterna pregunta! Como suele decirse: «¿Entonces qué, no había SIDA antes?». Es una pregunta clave. Hay que llegar a mostrar en qué sentido la pregunta no tiene sentido. Seguramente había SIDA antes, solo que estaba distribuido de otro modo, repartido de otro modo. Ciertos síntomas iban hacia tal enfermedad, otros síntomas iban hacia tal otra.

La historia de las enfermedades es apasionante porque está en la línea de varios devenires. Es cierto que hay enfermedades que aparecen y luego desaparecen. Pero hay otra cosa, un devenir completamente distinto –no digo más importante–, que es el hecho de que la propia medicina no agrupa ni separa las enfermedades de la misma forma en tal período o en tal otro. Aquí tomo los ejemplos que Foucault ha analizado de manera particular. En *la Historia de la locura* encuentran una larga descripción, en varios capítulos, de la sintomatología en la medicina del siglo XVII. Por ejemplo, hay todo un cuadro clínico de lo que el siglo XVII llama «manía». Es obvio que lo que el siglo XVII llama «manía» no deja de tener relación con lo que hoy llamamos «manía», pero las diferencias son muy importantes. Sería muy apasionante, me parece, hacer una historia de la medicina según los agrupamientos de síntomas. Seguramente no deja de haber razones para que la medicina en un momento agrupe los síntomas de determinada manera. Pero ustedes saben que, cualesquiera sean las razones exteriores, hay a pesar de todo un acto autónomo de la medicina, hay un acto intrínseco de la medicina que puede ser una verdadera invención y que atañe directamente al problema de los enunciados, a la constitución de los enunciados, en el momento en que en la medicina interviene un tipo de enunciados que de repente aísla o agrupa síntomas de una manera nueva.

Bueno, el SIDA es ante todo un agrupamiento de síntomas que hasta ahí permanecían disociados. Entonces, cuando se plantea la pregunta de si tal enfermedad existía o no, la pregunta misma es muy complicada. Hay que preguntarse bajo qué condición se plantea la pregunta. Puede querer decir dos cosas. O bien quiere decir que quizá hubo un momento en que ese virus no estaba en Europa. O bien quiere decir que ese virus ya estaba, pero que no estaba aislado, es decir que los síntomas no estaban agrupados sino que permanecían dispersos en cuatro o cinco enfermedades, y que luego hubo ciertos factores que hicieron que se produzca una redistribución de la sintomatología, y allí se aísla una nueva enfermedad.

Vuelvo a la monomanía. ¿Qué hizo que en el siglo XIX se haya aislado y agrupado un conjunto de síntomas bajo la rúbrica «delirio de acción»? Quizás razones exteriores, a saber que había un tipo de crimen que ponía en juego de manera muy, muy interesante la criminología, o más bien el estado de derecho. Las épocas tienen tipos de crímenes muy diferentes, y puede ser que los crímenes contra la propiedad, contra los bienes, que conocen una gran expansión en el siglo XIX, hayan favorecido la emergencia de la monomanía como concepto. Puede ser.

Entre las formas de la monomanía hay una célebre que es la querulancia. La querulancia es la manía pleitista, son las personas que tienen pleito tras pleito. Noten que es raro que conjuguen dos a la vez, lo hacen por segmentos sucesivos. Sucesión de los pleitos, sucesión segmentaria de los pleitos. Es muy interesante la querulancia. Y uno se pregunta por qué también se aísla en el siglo XIX. Es muy curioso, porque en el siglo XVII, en la época clásica, ya había querulantes. Ustedes saben que Racine hizo de ello una comedia, *Los litigantes*¹⁶. Hay que creer que la querulancia en el siglo XIX adopta un aspecto completamente diferente, completamente nuevo. Cada vez que tengan estos agrupamientos en el cruce de varios sistemas podrán asignar, en efecto, un concepto discursivo. ¿Qué es lo fundamental cuando toman el concepto de una enfermedad? Una enfermedad puede conservar el mismo nombre y luego cambiar completamente de síntoma principal. ¿Qué es lo esencial?

Si me permiten, tomo un tema que me interesó mucho en un momento. Estaba impresionado por la historia del masoquismo. Y lo que me interesaba en el masoquismo era que no se ha esperado a Masoch para esta perversión, siempre ha existido, pero durante mucho, mucho tiempo, el factor fundamental del masoquismo fueron las técnicas de dolor, la imposición de dolor. Noten que la sintomatología era lo suficientemente sutil como para que se intentara precisar qué tipo de dolor. Es evidente, los dolores de tipo masoquista son dolores cutáneos, es decir dolores superficiales. No por eso son menos atroces, el masoquista puede verdaderamente hacerse o hacerse hacer abominaciones. Pero son del tipo laceración mucho más que del tipo penetración. Son sufrimientos intensos pero superficiales. A tal punto que creo que un caso de masoquismo en el que hubiera realmente fenómenos internos, dolores internos, no sería un masoquismo puro, habría que buscar qué otra cosa interviene.

¿Qué aparece después con Masoch, en el siglo XIX? Lo que toma cada vez mayor importancia en la sintomatología del masoquismo ya no son técnicas de dolores, sino el hecho de que la distribución de dolor pasa por un contrato.

¹⁶ Jean Racine, *Les Plaideurs*, 1668.

He allí un enunciado: el masoquismo es inseparable de un contrato entre los dos partenaires, es decir, en el caso más frecuente, la mujer que hace sufrir y el hombre que sufre. No digo que siempre sea el caso, pero es lo más frecuente. Ven que el síntoma primordial ya no es la técnica de dolor, es el régimen del contrato. Diría que el concepto discursivo ha cambiado. ¿Por qué cambia en el siglo XIX? Bueno, hay investigaciones por hacerse.

Pero diría, de cualquier modo, que en los enunciados médicos –aunque pueden hacerlo con todos los demás enunciados– hay concepto discursivo muy precisamente en el cruce de todos los sistemas por los cuales pasa el enunciado correspondiente. Hay objeto del enunciado en el límite de la línea de variación del enunciado y hay concepto discursivo en el cruce de los sistemas homogéneos por los cuales pasa el enunciado. Es preciso que hagan el cuadro de los cruces. En el cruce de los sistemas pueden señalar el lugar del concepto del enunciado.

Todo marcha bien, así que puedo concluir. ¿Qué puedo decir al nivel de mi segunda gran diferencia entre los enunciados, por un lado, y las palabras, las frases y las proposiciones, por otro? Puedo decir que esta vez ya no se trata del espacio asociado, se trata del espacio correlativo o de las funciones derivadas del enunciado. El sujeto del enunciado como función derivada, el objeto discursivo como segunda función derivada, el concepto discursivo como tercera función derivada, no se reducen ni se confunden con el sujeto de enunciación de la frase, ni con el objeto referente de la proposición, ni con el concepto significado de la palabra. Objeto discursivo, concepto discursivo, sujeto discursivo, en tanto son las tres funciones derivadas del enunciado, son variables intrínsecas del propio enunciado.

De modo que, de un extremo al otro de su teoría del enunciado, Foucault no ha cesado de romper el yugo, si puede decirse así, en el cual nos habían colocado la lógica y la lingüística, yugo que consiste en imponernos la alternativa entre constantes intrínsecas o variables extrínsecas. En un primer nivel, Foucault nos dirá que hay líneas de variación inherentes que, por definición, no son variables extrínsecas ni constantes intrínsecas. En un segundo nivel nos dirá que hay variables intrínsecas. Y son esas líneas de variación inherentes y esas variables intrínsecas las que definen al enunciado en todos sus niveles.

Vayan a tomar un descanso. Vayan a reflexionar. ¡Diez minutos, no más! Después me dirán si hay preguntas para plantear, porque es esencial para lo que queda que la original concepción del enunciado de Foucault esté clara.

Relación entre enunciados y visibilidades. La revolución kantiana.

Noten que no hemos terminado con el enunciado, pero hemos terminado con la siguiente pregunta precisa: ¿por qué un enunciado no se confunde con las palabras, las frases y las proposiciones por las cuales no obstante pasa? Quisiera que me digan si no está claro. ¿Está claro?

Bueno, entonces todo va bien. Sin darnos cuenta, desde el inicio del año hemos ya terminado con dos temas. Recapitulo muy rápidamente esos dos grandes temas, puesto que vamos a abordar un tercero.

Mi primera pregunta era qué es un archivo. Ese fue nuestro punto de partida. Y la respuesta muy simple era que un archivo es audiovisual. ¿Pero qué quiere decir «audiovisual»? Podemos enunciar lo que quiere decir «audiovisual» de dos maneras, una manera amplia y una manera precisa —y eso fue todo nuestro objeto en las primeras sesiones—.

Manera amplia: un archivo está hecho de una y de otra. A saber, está hecho de ver y de hablar, está hecho de contenido y de expresión, está hecho de evidencia y de discursividad, de visibilidad y de enunciado, de visible y de enunciable. Y habíamos partido de la frecuencia de esos términos en Foucault.

En un sentido preciso, ¿de qué está hecho? De una parte y de otra, es decir del lado de ver y del lado de hablar, del lado de lo visible y del lado de lo enunciable.

Primera pregunta: ¿de qué está hecho el archivo del lado de lo enunciable? De tres elementos. Un corpus de palabras, de frases y de proposiciones, corpus bien elegido según el problema que se planteen. Lo vimos, no vuelvo sobre eso. Si hay motivo para volver sobre algún punto, me lo dicen ahora porque después será demasiado tarde. Un corpus de palabras, de frases y de proposiciones bien elegido. Si me preguntan cómo es bien elegido, contesto que esa respuesta involucra nuestro porvenir, a saber la teoría del poder. Segundo elemento: se eleva a partir del corpus una especie de diagonal, el «se habla». A saber, cómo en tal época el lenguaje se agrupa sobre ese corpus. Es el «se habla», o el *hay* lenguaje, o el ser del lenguaje. El lenguaje cae sobre el corpus y cae de cierta manera. Tercer elemento: en el cruce entre el ser del lenguaje y el corpus considerado, hay enunciados.

Pueden entonces extraer enunciados a partir de las palabras, de las frases y de las proposiciones, si comenzaron por constituir un corpus en función del problema que plantean. Si se interesan en la sexualidad, por ejemplo en el siglo XX, es preciso que constituyan vuestro corpus de palabras, de frases y de proposiciones que conciernen a la sexualidad en tal sociedad, en tal formación.

Verán cómo ese corpus moviliza el lenguaje, es decir cómo el lenguaje cae sobre ese corpus de una manera histórica, y extraerán los enunciados.

Del lado de lo visible es el mismo proceso, lo vimos. Se dan un corpus de visibilidades... ¡No! ¡Ay, no, qué tonto soy! ¡No, no, no! ¡De ninguna manera! Sería un círculo vicioso en estado puro. Se dan un corpus de cosas, de objetos, de estados de cosas y de cualidades sensibles. Lo constituyen de acuerdo a reglas, en función del problema que plantean.

A partir de ese corpus de cosas, de estados de cosas y de cualidades sensibles, elevan una diagonal: la manera en la que la luz cae sobre ese corpus —siendo la luz no un medio físico, sino una entidad indivisible en tal o tal o tal época—. Así como el agrupamiento del lenguaje no se produce de la misma manera en tal o cual formación, la luz no cae de la misma manera sobre el corpus de cosas, estados de cosas y cualidades sensibles. Una formación se definirá por la manera en que la luz cae tanto como por la manera en que el lenguaje se agrupa. Decía: concepción goetheana y no newtoniana de la luz.

En el cruce entre la luz que cae y el corpus sobre el cual cae, despejan las visibilidades que, por su parte, no son cosas, ni estados de cosas, ni cualidades sensibles, sino que son efectos de luz. «Luz segunda», dice Foucault. Es decir centelleos, destellos, reflejos. ¿Cuál es en tal formación el modo de los destellos, de los centelleos, de los reflejos? Eso les dará la distribución de lo que mira y de lo mirado.

Esto implica un sentido histórico muy particular. La luz del siglo XVII no es la misma que la del XVIII. Más aun, comprendan que Foucault nunca ha pensado que las épocas preexistían a lo que venía a llenarlas. Sería idiota. Una época solo puede ser definida y fechada en función de los enunciados que sostiene y de las visibilidades que despliega. Una época no es una forma vacía. Si hablo de una época clásica, es respecto a tal o cual problema. Es muy variado, un mismo período puede formar una época por relación a tal dominio o tal corpus y no formarla por relación a tal otro. Si hablo de la época clásica, quiere decir que en función de cierto número de problemas puedo caracterizar el siglo XVII por cierto número de enunciados y cierto número de visibilidades. Es decir, por un ser del lenguaje y por un ser de la luz. La luz del siglo XVII no cae como la luz del siglo XIX. Para retener dos ejemplos analizados por Foucault, la luz no cae en el cuadro de Velázquez como cae en el cuadro de Manet.

Sobre esto se me plantean preguntas que leo muy rápidamente, que me parecen muy importantes.

En efecto, en torno de nuestra investigación sobre Foucault se podrían hacer ensayos que salgan de los períodos estudiados de manera explícita por

él. Por ejemplo hice alusión, creo que la última vez, a una posible historia del retrato. Y seguramente se ha hecho en pintura, hay que investigar. Decía que si toman el siglo XIX, todo lo que ha tenido real importancia para la pintura como novedad dejó de considerar al retrato como un tema mayor, una búsqueda mayor de la pintura. Y esto culmina con Cézanne, para quien el tema mayor de la pintura es explícitamente la naturaleza muerta y de ningún modo el retrato. Una especie de destitución del retrato, aun cuando todavía hiciera retratos. Lo cual no quita que después de Cézanne haya un retorno al retrato con dos muy grandes pintores, que son los dos grandes sucesores, Van Gogh y Gauguin. Y en las cartas de Van Gogh encuentran el descubrimiento como maravillado de que retorna la época del retrato. Me dirán que es sorprendente tener una visión así... Van Gogh vivía su obra de ese modo, al menos en ciertos momentos. Recuerden, por ejemplo, los célebres retratos del cartero. Él ve allí algo muy importante. Hay un cambio en el régimen de las visibilidades. La pregunta que se podría plantear es qué se ve en un retrato en el siglo XIX que no se veía, que no es lo mismo que aquello que se veía en el retrato del siglo XVII.

La pregunta que se me plantea continúa preguntándome por las relaciones entre el pintor y el modelo, etcétera... Creo que todas estas preguntas podrían caber en esta: si tiene razón Foucault... poco importa razón o no razón... más bien si es verdad que Foucault ve los cuadros ante todo como regímenes de luz, y que por tanto subordina el trazo y el color a la luz. Lo cual quiere decir que es en la luz que se diseminan, que se separan y se reúnen los trazos y los colores, y que entonces lo fundamental, aquello que condiciona al resto, es evidentemente el régimen de luz.

Y en efecto, es obvio que hay una luz-Van Gogh. ¿Cuándo llegará Van Gogh a conquistar el color? Durante mucho tiempo conserva un temor místico frente al color: «El color es demasiado fuerte para mí, no soy digno del color». ¡Y al precio de qué torturas Van Gogh va a conquistar el color! Es obvio que es la luz la que le da el color, ¿pero qué experiencia de luz? La experiencia de luz de Van Gogh no es la de Velázquez. Habría que hablar de una especie de experiencia de luz que es absolutamente fundamental en la base de la pintura. Bueno, esto tendremos que verlo porque es esencial.

Digo la otra pregunta que se me plantea porque quizás se vuelva a plantear, pero en este caso no estoy tan de acuerdo en tratarla. La otra pregunta es cuál es exactamente mi relación filosófica con Foucault. Es decir, si podría yo indicar las semejanzas, las diferencias, etc. No sé, dependerá de lo que usted desea... En todo caso, en cuanto a la otra pregunta, la pregunta sobre las visibilidades, sí entra en nuestro proyecto... Así que por el momento me atengo a eso.

Hemos respondido a la pregunta «¿qué es un archivo?» Pero ven que nos quedan al menos dos cosas. Del lado de los enunciados, si todo depende de la elección del corpus, ¿qué son realmente esas razones que me permiten elegir el corpus? Y, segundo aspecto, ¿qué es ese ser del lenguaje, ese «se habla»? Apenas hemos abordado ese «se habla». De la misma manera, del otro lado, ¿qué es el corpus que permite elegir cosas, estados de cosas, cualidades?

Piensen que médicamente existe, por ejemplo, el corpus-Laennec. El corpus-Laennec implica el oído y las percusiones. Audición y percusión penetran la medicina, los enunciados médicos, de una manera nueva. Hay también un régimen médico de la luz. ¿Qué es una visibilidad médica? Deviene visible algo que antes no era visible. La anatomía patológica vuelve visible muchas cosas, por ejemplo los tejidos. ¿Qué quiere decir esto, antes no se veían los tejidos? No, porque los tejidos son un concepto discursivo. No se veían los tejidos. Para ver los tejidos es preciso que esté formado el concepto de tejido, concepto discursivo que implica enunciados médicos. Antes los tejidos estaban repartidos de otro modo.

Ven entonces lo que nos queda por hacer. Pero lo que puedo considerar como hecho es la respuesta a la pregunta pura y simple «¿qué es un archivo?»

Nuestro segundo gran tema era «¿qué es saber?». Todo esto se encadena. Permanecemos mucho tiempo sobre ese tema, así que resumo. Digo simplemente que para Foucault nada preexiste al saber. Quiero decir que el saber no presupone, no supone un objeto previo, ni un sujeto preexistente. ¿Por qué? Porque saber es una conjunción, una conjunción entre ver y hablar. Toda combinación entre ver y hablar según las reglas de formación de lo visible y las reglas de formación de lo enunciable constituye un saber. Este es el resumen de ese segundo gran tema. Y es exactamente aquí donde estamos. No hay nada bajo el saber, no hay nada antes del saber. ¿Por qué? Porque todo saber es una práctica. Más aun, todo saber es por lo menos dos prácticas, práctica de ver, práctica de enunciado. No se ven estados de cosas, se ven visibilidades. No se hablan palabras y frases, se hablan enunciados. La conjunción de ambos es el saber.

De allí la necesidad de encarar, para avanzar, un tercer gran tema. Ya adivinan cuál es: ¿cuáles son las relaciones entre ver y hablar, entre lo enunciable y lo visible? Será nuestro tercer tema, que nos ocupará varias sesiones.

Hago un último llamamiento: ¿hay alguna pregunta por plantear, hay alguna razón para volver sobre algún punto que concierna a este conjunto que va desde el comienzo hasta ahora? ¿No?

Entonces, he aquí el tercer tema. Lo hemos preparado porque ya lo encontramos en los dos precedentes. Nos encontramos frente a un problema

muy complicado. Foucault nos propone aquí tres tipos de textos que parecen conciliarse muy mal.

A veces nos dice que ver y hablar difieren en naturaleza y que no tienen nada en común. O, si prefieren, que hay una abertura o una falla entre ver y hablar. O bien que hay una disyunción ver-hablar, visible-enunciable. Nos dice terminantemente que no hay isomorfismo. Lo cual quiere decir dos cosas: que no hay forma común a lo visible y a lo enunciable, y que no hay tampoco correspondencia entre forma y forma. Podría no haber forma común y haber sin embargo lo que se llama una relación biunívoca entre dos formas. Y bien, ni lo uno ni lo otro. No hay forma común a ver y a hablar y no hay correspondencia de forma a forma. Ni conformidad, ni correspondencia. Hay una abertura, una disyunción. A tal punto que, a este nivel, el pensamiento de Foucault se expresa como un puro y simple dualismo: ver no es hablar, hablar no es ver.

Este es un punto en el que se encuentra con Blanchot. «Hablar no es ver» es un tema caro a Blanchot. Al igual que para él «se habla», esa valorización de la tercera persona o de la no-persona, otro tema caro a Blanchot, uno tendrá que preguntarse aquí cuáles son las diferencias Foucault-Blanchot. Pero, *grosso modo*, hay que decir que a primera vista Foucault retoma estrictamente la tesis de Blanchot. A tal punto que llega a decir, retomando los términos de Blanchot, que entre ver y hablar hay no una relación, sino una no-relación. Con un guión: una no-relación. Es la no-relación que hay entre ver y hablar, es decir la disyunción radical. Lo cual expresa Foucault en un pasaje célebre, en un texto muy bello de *Las palabras y las cosas*, página 25, cuando dice: *Nunca lo que se ve reside en lo que se dice*¹⁷.

Si han seguido nuestro análisis del enunciado, están mejor armados para comprender, a partir de un detalle, por qué existe esta heterogeneidad entre ver y hablar. Es inevitable, si recuerdan que el enunciado no se refiere a un estado de cosas en el mundo, sino que se relaciona con un objeto que le es propio, que es una función derivada del enunciado mismo. Si el enunciado se relaciona no con un estado de cosas, sino con un objeto discursivo que es una función derivada del enunciado mismo, es obvio entonces que existe una no-relación entre el enunciado y el objeto extrínseco, el estado de cosas en el mundo. No hay forma común. En otros términos, entre el ser-lenguaje y el ser-luz tienen una heterogeneidad absoluta.

Es fastidioso. Creíamos responder a la pregunta «¿qué es el saber?», pero apenas respondimos, todo es puesto nuevamente en cuestión. Porque si hay

¹⁷ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 19.

una heterogeneidad absoluta entre los dos polos del saber, ¿cómo es que ambos polos constituirían el saber? Apenas el saber es planteado en su forma, esa forma se desmigaja, se dispersa en los dos polos.

He aquí el primer tipo de texto de Foucault. Culmina con el empleo del término no-relación tomado de Blanchot, o con el texto de *Las palabras y las cosas*: *Nunca lo que se ve reside en lo que se dice*. Y viceversa.

Segundo tipo de textos de Foucault: el enunciado prima sobre lo visible. ¿Pero qué quiere decir que prima? No está claro. ¿Dónde encuentran este segundo tipo de textos? De un extremo al otro de *La arqueología del saber*. Y de cierta manera, en *La arqueología del saber* solo se trata de enunciados. ¿Cómo es posible que solo se trate de enunciados en un libro que se intitula *La arqueología del saber*? Es porque solamente los enunciados son determinantes. Pues en efecto, si se lo mira de más cerca, uno se da cuenta de que en *La arqueología del saber* no se habla solamente de los enunciados, y de que Foucault distingue —re encontramos allí el dualismo de hace un momento— las formaciones discursivas, es decir las familias de enunciados, y lo que llama las formaciones no-discursivas. Y lo que llama las formaciones no-discursivas, que solo designa negativamente, corresponde exactamente —no sería difícil demostrarlo— a nuestras visibilidades. Pero si corresponden a las visibilidades, ¿por qué en *La arqueología* las designa negativamente? Por la razón que acabo de decir, porque solo los enunciados son determinantes. Desde entonces, las visibilidades solo serán tratadas negativamente como formaciones no-discursivas.

Más aun, las visibilidades constituirán un tercer espacio del enunciado. Recuerdan que las familias de enunciados constituyen un primer espacio, el espacio adyacente o asociado. Las funciones derivadas objeto, sujeto, concepto, constituyen un segundo espacio, el espacio correlativo. Y lo no-discursivo constituye un tercer espacio, que Foucault llama «espacio complementario del enunciado». He aquí que las visibilidades, o al menos lo no-discursivo, son complementarias del enunciado. El enunciado tiene el primado. Lo que Foucault resume en una fórmula de *La arqueología*: *Lo discursivo tiene relaciones discursivas con lo no-discursivo*¹⁸.

El enunciado tiene el primado, pero vuelvo a decir algo que ya había dicho porque va a relanzar nuestro análisis, por tanto necesito retomarlo: no confundan primado con reducción. Decir que *A* tiene el primado sobre *B* nunca ha querido decir que *B* se reduce a *A*. Más aun, por el contrario, *A* solo puede tener el primado sobre *B* si *B* no tiene la misma forma que *A*. En efecto, si

¹⁸ Cf. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 272-277.

B tuviera la misma forma que *A*, no sería un primado, sería una reducción. Aquello que sufre el primado de algo es necesariamente de otra forma que aquello que ejerce el primado. En otros términos, «tener un primado sobre» implica una irreductibilidad de aquello sobre lo cual se tiene el primado. Esto quiere decir que el enunciado solo puede tener un primado sobre la visibilidad en tanto que la visibilidades irreductible al enunciado.

La *arqueología del saber* lo reconoce: no se trata de deducir lo no-discursivo de lo discursivo. Es preciso que haya una forma de lo no-discursivo y tenemos el derecho, gracias a nuestros análisis precedentes, de decir que la forma de lo no-discursivo es la visibilidad junto a su condición, el ser-luz, el *hay* luz. Ahora bien, nunca deducirán la luz del lenguaje. Afortunadamente. No deducirán del lenguaje la más mínima gota de luz. El lenguaje no hace ver nada. Lo que ven no reside en lo que dicen.

Ven ya un primer problema: ¿cómo puedo decir a la vez que hay diferencia de naturaleza absoluta, y que sin embargo hay primado de lo uno sobre lo otro, y que por supuesto el primado no suprime la diferencia de naturaleza? ¿Cómo es posible? ¿Cómo puede ejercerse el primado a pesar de la diferencia de naturaleza y dejándola subsistir? Es un primer problema.

En fin, tercer punto de vista. Foucault no solo nos dice que hay diferencia de naturaleza, apertura, falla, disyunción entre lo visible y lo enunciable, no solo nos dice que hay primado del enunciado sobre lo visible, sino que —tercer punto— también nos dice que hay desde uno al otro, y perpetuamente, conquistas, tomas, apresamientos, capturas. Y se ve a lo visible capturar el enunciado, tanto como al enunciado arrancar lo visible. Son luchadores que se abrazan. Pero no hay conformidad amorosa, sino un terrible combate. Hay un combate en el que cada uno arranca los miembros del otro. El enunciado toma en su pinza —puesto que vimos que hay una pinza del enunciado, es siempre heterogéneo— un pedazo de visible. Y la visibilidad toma, también en su pinza, un trozo de enunciado, un trozo de lengua. ¡Terrible combate entre el ver y el hablar!

Y nosotros, pobre gente, cuando permanecemos ahí, en nuestra vida cotidiana, no comprendemos nada porque vivimos en el polvo del combate. Y nos decimos que ese polvo testimonia el acuerdo entre el ver y el hablar, pero ¡de ninguna manera! Lo que tomamos como la señal de un acuerdo es el polvo de su combate y es un abrazo de luchadores.

Y están esos textos en los que Foucault lo dice todo el tiempo, pero en especial el pequeño texto en el que comenta a Magritte, *Esto no es una pipa*. Les había leído algunos pasajes. En *Esto no es una pipa* afirma en varias ocasiones esta especie de combate. Llega a decir, en un pasaje muy bello: *Cada uno tira*

sobre el blanco del otro¹⁹. No son abrazos amorosos, son abrazos de pelea. *Cada uno tira sobre el blanco del otro*. Lo cual quiere decir que el enunciado lanza flechas sobre los blancos de la visibilidad, y las visibilidades o la luz lanzan flechas sobre los blancos del lenguaje.

Y bien, arrégleselas... Nuestro tercer tema implica arreglárselas con estas tres cosas que no van muy bien juntas. ¿Cómo puedo decir estas tres cosas a la vez? En primer lugar, que hay diferencia de naturaleza entre *A* y *B*, al punto que no hay ninguna forma común. En segundo lugar, que hay primado de *A* sobre *B*. Y entonces, ¿cómo puede ejercerse ese primado si no hay nada común? En tercer lugar, que existe presuposición recíproca y abrazo común de uno al otro. ¿Pero cómo pueden encontrarse si no hay forma común? ¿Cada uno combate con un fantasma? ¿Cómo puede componerse todo esto?

Digo entonces que encuentran en Foucault tres tipos de textos sobre la relación ver-hablar. Los primeros afirman la heterogeneidad radical, los segundos afirman el primado del enunciado sobre lo visible, los terceros afirman las presuposiciones recíprocas y las capturas mutuas entre lo visible y lo enunciable.

Y bien, nos encontramos frente a un problema que podría expresar de la siguiente manera: ¿cómo es posible que una no-relación sea más profunda que toda relación? Es decir, ¿cómo puede ser que una no-relación vincule entre sí a las formas entre las cuales se establece como tal? ¿Qué problema!

Y a aquellos que han hecho mucha filosofía o un poquito —y esto no es un reproche— esta historia de la diferencia de naturaleza, el primado de uno sobre otro, el abrazo mutuo, normalmente, inmediatamente, debería decirles algo. Algo como en el sentido de «¡Ah!, esto me recuerda algo». De allí mi cuestión en este tercer tema, que nos servirá un poco de descanso, pero llevándonos hacia otras dificultades. Lo que quisiera abordar es que sí, que esto nos dice algo, que se supone que nos diga algo. Es tan evidente que Foucault no tiene necesidad de citarlo, salvo en raras ocasiones: es que de cierta manera esto no es ajeno a una inspiración kantiana.

Y después de todo, me digo que podemos ir en esa dirección tanto más cuanto que Kant es uno de los filósofos que Foucault más ha trabajado, aunque haya publicado poco sobre él. Pero ha traducido la *Antropología* de Kant, y le consagró un comentario muy, muy extenso²⁰. Y de manera constante, en especial en *Las palabras y las cosas*, está la referencia a Kant.

¹⁹ Michel Foucault, *Esto no es una pipa*, op. cit., p. 22.

²⁰ Cf. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction Michel Foucault, Vrin, Paris, 1964. Allí hay un texto llamado «Genèse et structure de l'anthropologie de Kant», al cual parece referirse Deleuze y que fue rebautizado

De allí la cuestión de que, no en todo Foucault, pero sí a cierto nivel, hay una especie de neokantismo. Un neokantismo muy particular. Porque escuelas neokantianas ha habido muchas, y no digo en absoluto que Foucault se inscriba en ellas. Digo que su propio pensamiento presenta e inventa un neokantismo muy particular.

Vamos a dar entonces un pequeño paseo por Kant, ya que quizá encontremos allí algo esencial para Foucault. Quisiera contarles lo que sucedió con Kant, pero desde el punto de vista que nos interesa. Con Kant surgió una extraña nueva verdad. A saber, que el hombre estaba compuesto por dos facultades heterogéneas. Por tanto, que era por naturaleza patituerto, lisiado. Estaba compuesto por dos facultades que diferían en naturaleza.

¡Ah, qué curioso! ¿Hubo que esperar a Kant para eso? Sí, el hecho es que hubo que esperar a Kant para decir que el hombre, o el espíritu humano, está compuesto de dos facultades diferentes en naturaleza. ¿Por qué hubo que esperar a Kant? He aquí una buena pregunta filosófica. ¿Por qué Descartes no podía decirlo? No podía. Y no es su culpa, no podía. No hubiera tenido sentido. ¡Ajá! Entonces tenemos algo, algo para la filosofía entera: ¿qué es un problema para la filosofía? Es una estupidez creer que los filósofos se contradicen. Si se comprende eso, uno se aventura a comprender muchas cosas en filosofía.

Kant nos dice que estamos compuestos de dos facultades absolutamente heterogéneas. ¿Qué son en Kant? No hay que apresurarse, vimos que en Foucault eran, *grosso modo*, la facultad de lo visible y la facultad de lo enunciable. En Kant no es eso. Kant les da incluso varios nombres –los tres son necesarios–: receptividad y espontaneidad; o si prefieren, intuición y entendimiento; o si prefieren, espacio-tiempo –como forma– y concepto. ¿Qué quiere decir Kant? Son dos formas: forma de la receptividad, forma de la espontaneidad.

Lo que llamará intuición o receptividad es la forma bajo la cual, para nosotros, existe lo dado. La forma de receptividad es la forma bajo la cual recibimos lo dado, sea lo que sea eso dado. Por ejemplo, al mirar la mesa tengo la sensación de blanco. Es blanco, una percepción de blanco, una sensación de blanco. Me es dado lo blanco. Llamo receptividad a la forma bajo la cual me es dado el blanco. Pero la forma bajo la cual me es dado el blanco es la misma forma bajo la cual me es dado el rojo, o bajo la cual me son dados los olores, etc. Al final de análisis muy bellos, Kant señala esta forma como la forma del espacio y del tiempo. Y esta forma del espacio y del tiempo bajo la cual me

recientemente como «Introduction a l'Anthropologie de Kant» por la editorial Vrin. (Ed. Cast.: Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009).

es dado todo lo que es dable, o bien bajo la cual todo lo que me es dado es dable, esta forma de lo dable en general, que es el espacio-tiempo, es lo que Kant llamará la intuición. La intuición en Kant no significa algo adivinatorio, sino la facultad por la cual recibo, en tanto que ser receptivo, un dato. ¿Está bien? Es preciso que lo sigan bien porque van a ver que es prodigioso. Es prodigiosamente inteligente. Y además muy bello.

¿Qué es la forma de la espontaneidad, qué es la espontaneidad? Ya no es la forma bajo la cual recibo un dato, sino la forma bajo la cual conozco algo. En efecto, conocer es ser activo. Y sin duda esa es, según Kant, la verdadera actividad del hombre, o una de las verdaderas actividades del hombre. Conocer no quiere decir que algo me es dado, quiere decir mucho más. En efecto, ¿qué es conocer? Conocer es agenciar conceptos, relacionar conceptos entre sí. Ahora bien, el concepto es algo que formo en virtud de mi inteligencia, no es algo que me es dado. De repente me es dado un león, hay un león corriéndome. El león está dado, está dado en la intuición, es decir en el espacio y en el tiempo. Yo me detengo y formo el concepto de león. El concepto de león expresa mi actividad. ¿En tanto qué? En tanto que ser pensante. Formo el concepto de león. Diría entonces que el entendimiento es la facultad de los conceptos.

La condición bajo la cual me es dado todo lo que me es dado, es el espacio y el tiempo. ¿Cuál es la condición bajo la cual son formados todos los conceptos que formo? La condición bajo la cual son formados todos los conceptos formables, o son formables todos los conceptos formados, es el «yo pienso». Solo un ser que piensa puede formar conceptos. En tanto que un león me persigue, hay lo dado y soy un ser receptivo, recibo lo dado. En tanto que formo el concepto de león, soy un ser espontáneo, es decir soy pensante y formo conceptos. El concepto es la espontaneidad del pensamiento.

Y en efecto, no es difícil ver que el «yo pienso» es la condición de todo concepto. La forma de todo concepto es la identidad «A es A». En efecto, la identidad «A es A» no rige lo dado, rige el concepto. «El león es león» es el enunciado del concepto «león». ¿Pero bajo qué condición puedo decir «A es A»? La determinación de la condición bajo la cual puedo decir «A es A», es decir formar un concepto cualquiera, será uno de los aspectos más interesantes de la filosofía kantiana. Sucede que, de manera más profunda, puedo decir «yo = yo». Es decir que el «yo = yo» es el fundamento de todo «A es A». Esto será determinante para la historia de la filosofía, pero no importa.

Ven que no es complicado. Kant no es para nada difícil. Toma mucho esfuerzo leerlo, pero es de una claridad... La luz kantiana es algo prodigioso. Simplemente hay que leer diez veces la misma frase, y no hay filósofo que no sea así. Es únicamente una cuestión de régimen de lectura. Cuando alguien

dice que los filósofos son difíciles, es porque no quiere leer diez veces la misma frase o porque no sabe dónde cortar el texto. Evidentemente, para leer diez veces la misma frase, no hay que atenerse al punto, es preciso tener un vago sentimiento de lo que forma un grupo de proposiciones. Desde entonces basta con releerlas diez veces. Es límpida, la filosofía es verdaderamente la luz pura, no pueden encontrar algo más claro que la filosofía.

Entonces... ¿qué estaba diciendo? [risas] Todo lo que me es dado, me es dado bajo la condición del espacio y del tiempo. De allí que el espacio y el tiempo sean la forma de mi receptividad. Es la intuición. El «yo pienso» es la condición de todo concepto. Es porque yo = yo que todo *A* es *A*. Lo cual quiere decir: es porque yo pienso, que pienso conceptos. De modo que el «yo pienso» es la forma de la espontaneidad.

El espacio-tiempo es la forma de mi receptividad, el «yo pienso» es la forma de mi espontaneidad. Intuición y entendimiento. ¿Está bien? Entre los dos hay una abertura. Y Kant es el primero en haber definido al hombre o al espíritu humano en función de una abertura que lo atraviesa. Comprendan que no es poca cosa. Quiero decir que cuando se habla de algo genial en filosofía, no es algo complicado. Hay que preguntar a los filósofos qué han aportado. Y lo que las personas aportan en literatura, en filosofía, etcétera, no es complicado. Entonces no es muy necesario que las personas que no aportan estrictamente nada escondan lo que aportan los grandes filósofos. No es poca cosa aportar algo así, ya que es extraordinariamente claro, al punto que uno se dice: «¡No es posible que no se haya hablado antes de esta especie de desequilibrio fundamental del hombre!».

De allí que vuelvo a mi tema: no podía decirse antes. Y no es que los otros no fueran lo suficientemente inteligentes. No, eran tan inteligentes como Kant, eran también geniales. Por otra parte, de su lado, encontraban cosas. Puede ser entonces que estuvieran muy ocupados con lo que encontraban... No todo el mundo encuentra lo mismo. Pero el hecho es que aquello que Kant encontraba o inventaba, ellos no podían inventarlo. ¿Por qué? Por una razón muy simple.

Les pido por un instante que se coloquen, así como así, en el punto de vista de Dios. Hagan como si fueran Dios... Hago la prueba... No es fácil, no es fácil, pero... ¡ya está! [risas] En tanto que Dios, puedo decir algo muy simple. Les digo que para mí, Dios, no hay lo dado. Cuanto menos no habría que confundir: hay lo dado para las pobres criaturas. Es incluso la definición de la criatura: la criatura es alguien para quien hay lo dado. Pero yo, Dios, que soy el creador, soy quien doy. O quien no doy, y en ese caso no habría habido nada en absoluto, salvo yo. No habría creado. Pero yo creo, es decir que no

hay lo dado para mí. Yo doy a la criatura, una criatura que es de otro tipo, es decir hago el mundo. Esto quiere decir algo muy simple: desde el punto de vista del infinito no hay lo dado.

En otros términos, desde el punto de vista de Dios todo es concepto. Y lo dado se reduce al concepto, es uno con el concepto, y solo podrán distinguirse desde el miserable punto de vista del hombre. Es decir, es desde el punto de vista de la criatura que lo dado y el concepto son dos; desde el punto de vista del creador, es decir desde el punto de vista del infinito, lo dado se interioriza en el concepto. ¿Comprenden? Es muy importante esto.

Es evidente que, desde el punto de vista de Dios, no hay lo dado. Por eso es muy importante que Dios no crea el mundo con tal o cual material, sino con nada. Creación *ex nihilo* que definirá la teología cristiana y que será la prueba de todas las herejías. A saber, ustedes son heréticos desde el momento en que no toman al pie de la letra la idea de que Dios crea el mundo con nada. Si no fuera así, el punto de vista del infinito se ve completamente alterado.

Escuchen, es muy simple. Quizás lo comprendan fácilmente. Tomo como ejemplo un texto de Leibniz, filósofo de fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. He aquí el problema apasionante que plantea Leibniz, que era uno de los más grandes matemáticos de su época. Un grandísimo matemático además de un grandísimo filósofo. He aquí el problema: ¿puede haber dos gotas de agua, dos hojas de árbol, dos manos, etcétera, absolutamente semejantes, es decir tales que a cada punto de una corresponda un punto de la otra? Esto quiere decir que no habría diferencia de concepto. ¿Puede haber dos gotas de agua absolutamente idénticas, dos hojas de árbol absolutamente idénticas, dos manos absolutamente idénticas?

Leibniz dice que nosotros lo creemos así, pero somos miserables criaturas. Lo creemos porque nuestro espíritu es finito. Y como nuestro espíritu está marcado por la finitud, como no podemos ir a lo infinito, dejamos de especificar conceptos bastante pronto. Formamos entonces un concepto de gota de agua que conviene a muchas gotas de agua. Pero, dice Leibniz, para Dios no es así. Dios posee un entendimiento infinito que contiene todos los conceptos posibles. Y esos conceptos van al infinito, es decir que en el entendimiento de Dios la especificación del concepto es infinita. De modo que, en el entendimiento de Dios, si hay dos gotas de agua, hay forzosamente dos conceptos, no tendrán el mismo concepto. En otros términos, si se impulsa el análisis lo suficientemente lejos, se encontrará siempre un carácter interior por el cual dos gotas de agua se distinguen, por el cual una gota de agua no es igual que la gota de agua de al lado. Lo cual Leibniz resume diciendo que toda diferencia está en el concepto. Que es otra manera de decir que no existe lo dado, o al

menos que lo dado se reduce al concepto. Sí, si es que hay entendimiento infinito de Dios.

Kant se opone a Leibniz. Y aquí también, solo los imbéciles dicen que Kant contradice a Leibniz, o que los filósofos se contradicen. Kant nos dice lo siguiente. Hagamos una prueba: consideren dos manos, vuestras dos manos, las propias, las personales. Ustedes las cortan. Noten que no tienen problema en cortar una mano. La otra es más delicado [*risas*]. Para la otra necesitan la ayuda de un vecino. Pero se puede concebir que funcione, a pesar de todo. Cortan vuestras dos manos y las toman... No se sabe cómo... [*risas*]. Bueno, las miran. Pueden pensarlas –pensarlas, no me pregunto cómo están dadas– como absolutamente idénticas, es decir sin ninguna diferencia en los rasgos. De hecho Leibniz tiene razón. Es decir, cada uno sabe que no hay dos hojas iguales, que no hay dos manos iguales que no presenten ninguna variación de rasgos entre la derecha y la izquierda. Pero Kant dice que esa no es la cuestión. Ustedes pueden pensar dos manos absolutamente idénticas, y sin embargo eso no quita que sean dos. Más aun, por más que sean completamente idénticas, jamás podrán superponerlas, no son superponibles: hay una mano derecha y una mano izquierda. Paradoja demente: no pueden superponer las dos manos por semejantes que sean. ¡Imposible! La paradoja no es fundamentalmente incomprendible, sucede que solo pueden hacer una superposición si disponen de una dimensión suplementaria. No pueden superponer dos triédros semejantes opuestos por el vértice. ¿Por qué? Porque dos triédros es un volumen, solo podrían superponerlos si pudieran hacerlos mover en una cuarta dimensión. En la medida en que el mundo vivido no posee cuarta dimensión, no pueden superponerlos.

Kant nos dice: «Pueden llevar tan lejos como quieran la especificación del concepto, pero nunca reducirán lo dado a lo conceptual». Hay en lo dado algo irreductible al concepto. Ese algo es la posición en el espacio. A saber: derecha e izquierda, arriba y abajo, etc. Son determinaciones irreductibles a toda determinación conceptual. Volvemos a encontrar aquí la idea de Kant: una heterogeneidad entre el espacio-tiempo y el concepto.

Bien, vuelvo a mi pregunta: ¿por qué Kant puede descubrirlo y por qué Leibniz no podía? Tenemos la respuesta. Es verdad que la filosofía del siglo XVII –y no digo que sea solo eso–, cualesquiera sean sus relaciones con la religión –eso es otro problema–, se hace y se piensa desde el punto de vista del infinito. Para hacer como Foucault, lo que define entonces el enunciado de base de la filosofía del siglo XVII, de la época clásica, es el enunciado de Descartes, que ningún filósofo pondrá en cuestión –sí hay algunos, pero son filósofos un poco marginales–: lo infinito es primero por relación a lo finito.

En un texto muy bello Merleau-Ponty intentaba definir la filosofía del siglo XVII diciendo: *una manera inocente de pensar el infinito*²¹.

La filosofía del siglo XVII, la época clásica, es una manera inocente de pensar el infinito. Piensan de manera audaz el infinito. Y eso culmina, si ustedes quieren, con Pascal y la distinción de los órdenes de infinito, siendo lo finito finalmente una especie de cosa que se atasca entre los diferentes órdenes de infinito. Lo finito no posee suficiencia, deriva de lo infinito y de los órdenes de infinito, de los infinitos de diferentes órdenes. Si este pensamiento clásico de cierta manera se acaba con Pascal, es con la concepción de los órdenes de infinito.

No quisiera desarrollar demasiado este punto, ustedes me dirán si comprenden. Pero puedo decir que en un pensamiento filosófico que privilegia lo infinito sobre lo finito, que pone lo infinito en primer lugar por relación a lo finito, queda completamente excluida la posibilidad de captar una heterogeneidad entre lo dado y el concepto. Por una simple razón: desde el punto de vista de lo infinito y en el entendimiento infinito, lo dado es completamente interior al concepto.

Se trata del entendimiento de Dios, siempre invocado por los filósofos del siglo XVII, del cual el nuestro es solo una parte o una imagen. Spinoza dirá que nuestro entendimiento es una parte del entendimiento divino. De otra manera, Leibniz o Descartes dirán que el entendimiento finito del hombre es a imagen del entendimiento divino, solo que es finito, mientras que el entendimiento divino es infinito. El entendimiento divino y el Dios primero, lo infinito primero por relación a lo finito, garantiza una homogeneidad de lo dado con el concepto. A saber: desde el punto de vista de lo infinito, lo dado se reduce al concepto. Hay una especificación infinita del concepto. Y es solamente porque somos finitos que creemos en la consistencia de lo dado. Desde nuestro punto de vista de criaturas, eso se explica, pero nuestro punto de vista de criaturas es el punto de vista de la finitud. Es desde el punto de vista de la finitud, por tanto desde un punto de vista derivado, segundo, que puedo oponer la receptividad de lo dado y la espontaneidad del concepto. Pero en sí, es decir en Dios, lo dado se confunde con el concepto.

¿Comprenden? Entonces les falta poco para captar todo. ¿Qué hace que Kant devenga capaz de decir: «No, hay dos facultades heterogéneas, la intuición y el entendimiento, la receptividad y la espontaneidad, el espacio-tiempo y el «yo pienso»? Un golpe fantástico del cual salió la filosofía moderna, o al

²¹ Maurice Merleau-Ponty, «El gran racionalismo», en *Signos*, Seix-Barral, Barcelona, 1964, pp. 179-184.

menos a través del cual Kant anunció una nueva época de la filosofía, una nueva formación de la filosofía. Para resumir de manera muy burda, Kant es aquel que erige la finitud en principio constituyente. A la repartición de la época clásica del infinito constituyente y la finitud constituida, Kant le opone —y es una revolución insensata en la filosofía— el punto de vista de una finitud constituyente. Lo constituyente es el hombre, es el espíritu humano, y no el entendimiento divino. Y es constituyente no porque tenga una potencia infinita. Es constituyente, por el contrario, en su finitud misma y en las formas de su finitud.

Una vez más, la idea de que la finitud pueda ser constituyente es un golpe filosófico insensato, realmente de un alcance... No sé, busco en otros dominios... Es exactamente como el pasaje de un régimen musical a otro completamente distinto... Si busco equivalentes en pintura, ni siquiera sé... Quizá los encontraríamos en arquitectura... Es una revolución, una revolución fundamental. A partir de Kant buscarán el fundamento no del lado de lo infinito, sino del lado de la finitud misma. Son las formas de la finitud las formadoras. Por tanto la finitud es constituyente.

Desde entonces, Kant se ve forzado a ver y a decir aquello que el siglo XVII no podía ver ni decir. Si lo constituyente es la finitud del hombre, entonces lo dado y el concepto no coinciden. Puesto que, en efecto, solo coincidirían desde el punto de vista del entendimiento de Dios, para el cual no había lo dado. Por el contrario, si lo constituyente es la finitud, entonces la abertura, la disyunción entre la intuición y el concepto es irreductible, y nunca podrá ser superada.

Quisiera que a partir de esto tengan al menos una idea de lo que es, en efecto, una gran filosofía. Y no es cuestión de gusto, ¿no? Sí es una cuestión de gusto profundamente filosófico que ustedes se sientan o no en afinidad con Kant, pero la importancia de Kant, por poner un ejemplo, no es una cuestión de gusto. Se puede muy bien señalar dicha importancia a través de esta especie de conmoción que hace que todos los problemas cambien cuando son conducidos hacia una finitud constituyente en lugar de serlo a un infinito divino. Es esencial. Y es efectivamente por eso que con Kant aparece lo que no podía aparecer antes, es decir la heterogeneidad radical entre la intuición y el concepto, entre lo dado y el concepto o, si ustedes prefieren, entre el espacio-tiempo y el «yo pienso».

Digo entonces que habrá que encontrar una especie de derivación por la cual cuando Foucault encuentra esta especie de gran abertura entre ver y hablar, sentimos que hay una pequeña cosa en común. Porque finalmente puedo decir que en Foucault ha habido una crítica suficiente del «yo pienso»

para que sea reemplazado por un *hay* lenguaje. Por tanto, ruptura con Kant en este aspecto. Será la crítica del *cogito* en Foucault. Tendremos ocasión de ver cómo reemplaza el *cogito* por un *hay* lenguaje o, si prefieren, por un «se murmura». Del mismo modo reemplaza lo dado, la intuición, o si prefieren, el espacio-tiempo, por la luz. Aquí también sería relativamente moderno, porque noten que la superación del espacio-tiempo hacia la luz es algo que atravesó también a las ciencias con la relatividad. Es como una corrección moderna del kantismo.

Foucault realiza entonces esta doble corrección: no la intuición, es decir no el espacio-tiempo, sino la luz; no el pensamiento, no el *cogito*, sino el lenguaje. Pero es neokantiano en el hecho de que entre esas dos nuevas instancias, que son las instancias de la finitud, hay heterogeneidad. Y en *Las palabras y las cosas* explicará que el cambio con Kant se produce cuando lo infinito deja su lugar a una finitud constituyente²². Es de esta manera que comprenderá a Kant. Y no habrá sido el primero en comprenderlo así, pero es de este modo que podrá trazar su propia filosofía bajo esta forma de un aparente neokantismo. A saber, heterogeneidad entre lo visible y lo enunciable. Y nada podrá colmar esta abertura entre lo que vemos y lo que enunciamos, entre lo visible y lo enunciable.

Ahora bien, una vez dicho que existe esa abertura, y que es Kant quien la ha cavado o en todo caso quien la ha descubierto, ¿cómo salía de ahí? Es preciso que entre el espacio y el tiempo y el «yo pienso» haya una relación. Kant no emplea los términos «abertura», «falla», etcétera, que son románticos, pero no está muy lejos, habla de la heterogeneidad, de la diferencia de naturaleza. Y plantea la pregunta: «Puesto que esas dos facultades, el espacio y el tiempo y el 'yo pienso', difieren en naturaleza, ¿por Dios!, ¿cómo es posible que haya conocimiento?». O si prefieren, ¿cómo es posible saber algo? Es decir, ¿cómo se puede combinar lo dado y el concepto? Puesto que conocer es siempre combinar lo dado y el concepto, ¿cómo es eso posible, si las dos facultades son completamente diferentes en naturaleza?

Ahora bien, ¿qué nos dirá Kant? Quedará para la próxima vez, termino aquí porque ya tuvimos suficiente. Nos dirá que hace falta —cito aproximadamente, al menos en espíritu, pero casi palabra por palabra— que una tercera facultad intervenga como el arte más misterioso enterrado en nuestra alma. No para colmar la abertura, sino para poner en relación las dos facultades a pesar de su abertura. «Hace falta un arte misterioso enterrado en nuestras almas como

²² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., cf. el apartado 8 del capítulo IX, «El sueño antropológico», p. 331.

el más profundo secreto»²³. Y Kant va a decir que es una tercera facultad que sería, de un lado, homogénea al espacio-tiempo, y del otro, homogénea al pensamiento. Una facultad completamente retorcida, muy, muy misteriosa, que tiene su nombre: imaginación. Es la imaginación la que establece una relación entre las dos facultades que están en no-relación, la intuición y el pensamiento. Y el acto por el cual la imaginación establece dicha relación en la no-relación es lo que Kant llama el «esquematismo de la imaginación».

Ahora bien, lo que me interesa es que yo creo que, habida cuenta de las diferencias, Foucault se encontrará frente al mismo problema. Y la vacilación, la ambigüedad de los tres tipos de textos que acabo de citar, de los que partí, dan testimonio de este mismo problema. A saber: si las dos formas, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable, están tan abiertas, difieren en naturaleza de tal manera que su abertura no puede ser colmada, será preciso que intervenga un tercero, que sea a la vez, por propia cuenta, homogéneo a la forma de lo visible y homogéneo a la forma de lo enunciable. Entonces, ¿será ese tercero la imaginación? ¿Qué nombre tendrá? Lo veremos.

Pero no llegamos al final de nuestras penas con Kant, pues ¿cómo hará la imaginación para poner en relación? No es obvio, es un tipo de relación muy especial, es el punto en el que se necesita que la no-relación sea relevada por una relación. Es una operación muy complicada que incluso no será una puesta en relación. Es preciso que la no-relación sea mantenida al mismo tiempo que es instaurada una relación en la no-relación. El esquematismo, el arte más misterioso.

Y bien, en Foucault también hay un arte muy misterioso que va a poner en relación, dentro de la no-relación, los enunciados y las visibilidades.

²³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2005, «El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento», p. 130.

Clase 6

Heterogeneidad y relación entre visibilidades y enunciados.

Kant, Blanchot y el cine.

26 de Noviembre de 1985

Ven bien el problema en el que estábamos: si es cierto que saber es entrelazar dos formas, es decir entrelazar lo visible y lo enunciable, ¿cómo es eso posible, una vez dicho que las dos formas son heterogéneas y no comunicantes? ¿Qué quiere decir «heterogéneas y no comunicantes»? Quiere decir que entre ellas pasa una suerte de falla, de abertura o, según el término de Blanchot, una no-relación. ¿Cómo se puede entonces entrelazar dos formas separadas, distribuidas por una no-relación?

Todavía hace falta estar bien seguros de que concretamente hay tal abertura, una falla, entre lo visible y lo enunciable. Ahora bien, yo creo que la hay. Si considero el conjunto de sus libros, Foucault lo muestra a su manera de tres formas. Lo muestra humorísticamente, lógicamente e históricamente.

Humorísticamente. Y bien, basta con plantear la siguiente pregunta: si hubiera una forma común entre lo visible y lo enunciable, ¿cuál podría ser? Y la respuesta se da en el pequeño libro *Esto no es una pipa*. A saber: si hubiera una forma común a lo enunciable y a lo visible, dicha forma aparecería en lo que se llama un caligrama¹. ¿Qué es en efecto un caligrama? Se produce

¹ Cf. Michel Foucault, *Esto no es una pipa*, op. cit., cap. 2: «El caligrama deshecho», pp. 13-27.

cuando la escritura adopta la forma misma de lo visible, es decir cuando se realiza una unificación entre lo visible y lo legible. Por ejemplo, hacen un poema intitulado «La huevera» y le dan la forma visual de una huevera. No es complicado, comienzan por un verso bastante largo [*dibuja en el pizarrón*], hacen un verso de este largo ahí, un verso de este largo aquí, habrá un verso cortito, con una palabrita sola, otra palabrita, luego remarcan y llegan a un caligrama. He aquí una huevera, una bella huevera.

Decir que la forma común a lo visible y a lo legible, o a lo visible y a lo enunciable, es el caligrama, no es algo que les haga reír, pero se puede decir que es una respuesta humorística. ¿Por qué? Porque es una forma perfectamente artificial, no es la forma espontánea del lenguaje. El lenguaje no está hecho para adoptar la forma de lo visible. En otros términos, la forma de lo visible es una forma propia. Pero si bien el caligrama aparece como procedimiento perfectamente artificial, va a tener una consecuencia mucho más importante.

¿Con qué derecho puedo escribir «esto es una pipa» debajo del cuadro que representa una pipa? ¿Con qué derecho puedo escribir «esto es una pipa» debajo o al costado del dibujo de una pipa, o incluso de una pipa visible? Y bien, todo depende de lo que quiere decir «esto». Primera interpretación: «esto» sería la pipa dibujada. Si «esto» es la pipa dibujada, ¿cuál es el enunciado? Es [*escribe en el pizarrón*] «es una pipa». Ahora bien «esto», la pipa dibujada, no es un enunciado. Por tanto el enunciado «esto es una pipa» se transforma inmediatamente en «esto no es una pipa». Segunda interpretación: «esto» no es la pipa dibujada, «esto» es el enunciado. Si «esto» es el enunciado, el enunciado «esto», que es un enunciado, no es una pipa, una pipa visible. Entonces, confrontados con la pipa visible, no pueden decir «esto es una pipa» sin que el enunciado «esto es una pipa» se transforme en «esto no es una pipa». Por tanto, lo que corresponde a la pipa dibujada es el enunciado «esto no es una pipa», y de ningún modo el enunciado «esto es una pipa». Es divertido, ¿no? [*risas*] De allí el derecho lógico de Magritte a dibujar la célebre pipa y a escribir debajo «esto no es una pipa».

¿Va bien, está claro? Esto forma parte de las afinidades de Foucault con el surrealismo. Siempre la tuvo. Su relación con Roussel, su relación con Magritte... Todo este tema del enunciado de lo visible es muy surrealista.

En un contexto más serio, se encontrará lo mismo en *El nacimiento de la clínica*, donde Foucault muestra muy bien que la clínica, cuando se forma en el siglo XVIII, se forma sobre una especie de postulado sorprendente: la conformidad entre los síntomas y los signos o, si prefieren, la conformidad entre la enfermedad visible y la enfermedad enunciable. Como si hubiera una gramática visible de la enfermedad y una visibilidad gramatical de la

enfermedad. La enfermedad debe ser simultáneamente leída y vista. Este será el principio de base de la clínica. Y dura lo que puede durar, pues en el siglo XIX a la clínica le seguirá la anatomía patológica. Y la anatomía patológica restaurará la heterogeneidad entre la enfermedad visible y la enfermedad decible o enunciable, en condiciones que veremos más adelante, pues no es lo que quiero desarrollar hoy. Lo que quiero señalar es que, hablando precisamente de este postulado de la clínica en el siglo XVIII, Foucault nos dirá que no es más que un sueño. Sueño del que despertará precisamente la anatomía patológica. La anatomía patológica será como el despertar de dicho sueño.

Y en la página 117 tienen este texto, que me interesa mucho: *La clínica es (...) un equilibrio precario, pues descansa sobre un formidable postulado, a saber, que todo lo visible es enunciable y que es íntegramente visible debido a que es íntegramente enunciable. Un postulado de semejante alcance solo podía permitir una ciencia coherente si se desarrollaba en una lógica que fuese su continuación rigurosa. Ahora bien, la armazón lógica del pensamiento clínico no está en coherencia absoluta con este postulado, y la reversibilidad sin residuo de lo visible en lo enunciable sigue siendo en la clínica una exigencia y un límite antes que un principio originario. La descriptibilidad total es un horizonte presente y remoto, es el sueño de un pensamiento, mucho más que una estructura conceptual de base².*

No se puede decir mejor, al nivel de un ejemplo médico, que la conformidad, es decir la unidad o la comunidad de forma entre lo visible y lo enunciable, no es una estructura, es un sueño. Es un sueño, del mismo modo que el caligrama es un sueño, del mismo modo que la posibilidad de enunciar «esto es una pipa» al lado de una pipa visible es un sueño.

Esto en lo que refiere a la presentación humorística de la irreductibilidad de las dos formas, lo visible y lo enunciable.

Añado que hay también en Foucault una presentación lógica. Ya la vimos, puesto que pasamos horas y horas sobre la pregunta ¿qué es un enunciado? Resumiendo, el punto esencial es que el enunciado tiene un objeto específico, es decir un objeto que es una de sus variables interiores. Por tanto, desde el punto de vista de una lógica del enunciado, este remite a dicho objeto como a una de sus variables interiores, no a un objeto visible presentado como estado de cosas al cual se referiría el enunciado. Lo que va a establecer esta falla entre el enunciado que tiene su propio objeto interno y lo visible irreductible al enunciado es la destrucción de la teoría lógica de la referencia. Es otra manera de decir, pero esta vez de manera lógica y ya no humorística, que el único enunciado que corresponde a la pipa visible es «esto no es una pipa».

² Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 167.

Tercer punto: históricamente. Y es sin duda aquél en el que más insiste Foucault, porque en rigor los dos puntos de vista anteriores los renueva, pero se encontrarían precedentes. Me parece que lo verdaderamente original en Foucault es la demostración histórica de la heterogeneidad de las dos formas, lo visible y lo enunciable. Y vimos que la perseguía a través de dos libros que se hacen eco, *Historia de la locura* y *Vigilar y castigar*. Reagrupó cosas que para ustedes deben ser fáciles... Pero justamente, está bien que sea fácil.

¿Qué nos decía la *Historia de la locura*? Ustedes lo recuerdan: hay un lugar de visibilidad de la locura que es el hospital general. Busco enunciados que corresponden. Empleo «corresponden» en un sentido muy vago, en un sentido = x, puesto que sabemos de antemano que no se trata de decir que tienen la misma forma. Busco enunciados que corresponden. ¿Qué encuentro? Encuentro por ejemplo enunciados médicos, pero no solamente médicos, también enunciados reglamentarios o literarios, que son enunciados que refieren a la sinrazón.

Noten que ya tienen todo el método de Foucault. Observen en qué rompe con la lingüística. La locura no es de ningún modo el objeto, el referente del enunciado. ¿Por qué? Porque el enunciado tiene su propio objeto, la sinrazón. Ustedes me dirán que la sinrazón y la locura son lo mismo. No, no son lo mismo. Históricamente no son lo mismo, no hay nada que hacer; el loco es definido en el hospital general, el irracional, el hombre de la sinrazón, es definido en otro lugar completamente distinto, es definido al nivel de los enunciados médicos. Me dirán que ambas cosas confluyen. No, no confluyen, en el hospital general se vela por el orden, no se brindan cuidados. Por supuesto que hay que matizar todo esto, hay un mínimo de cuidados. Pero el acto fundador del hospital general no tiene nada que ver con una operación médica, y tiene todo que ver con una operación policial de la que dan testimonio la reunión de los locos con los desempleados, los vagabundos, los mendigos, etc. Lo vimos.

Blanchot, que comprende muy bien pues es un tema común con Foucault, hace un análisis muy bello de la *Historia de la locura* en *La conversación infinita*³. Dice que Foucault habla del enfrentamiento entre la locura y la sinrazón. A saber: «¿cómo explicar en el siglo XVII que un hombre enunciable como hombre de la sinrazón pueda volver a encontrarse en el hospital general como loco?». No es la misma forma. O también, para retomar la expresión de Foucault,

³ Cf. Maurice Blanchot, «L'oubli, la déraison», *Nouvelle Revue française*, octubre 1961, pp. 676-86, retomado en *L'Entretien infini*, p. 292. (Ed. Cast.: Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, Arena libros, Madrid, 2008).

«¿qué es lo que condenaría a la locura a aquellos que se aventuraron una vez a la experiencia de la sinrazón? ¿Qué relación hay entre el saber oscuro de la sinrazón y el saber claro, aquel que la ciencia llama locura?». Enfrentamiento de la locura y de la sinrazón. Los enunciados son enunciados de sinrazón, la visibilidad es una visibilidad de la locura. En el hospital general no se cura. Los enunciados médicos son enunciados sobre o de la sinrazón, pero en el hospital general, que vuelve visible la locura o que es su visibilidad misma, no se cura.

A mi modo de ver, *Vigilar y castigar* lleva el análisis más lejos. Es enteramente paralelo a la *Historia de la locura*, lo vimos. ¿Qué es lo que considera esta vez? Considera a la prisión como lugar de visibilidad. Lugar de visibilidad del crimen, lugar de visibilidad de la infracción. Vimos que la prisión era por definición un lugar de visibilidad, puesto que la prisión es, en efecto, el panóptico. Por otra parte, considera el derecho penal, que es un régimen de enunciado. Y se retoma la misma pregunta: ¿hay forma común? Y la respuesta de Foucault, a través de largos análisis históricos, es que no, que no hay forma común. En el momento mismo en que aparece la prisión o, si prefieren, se generaliza, el derecho penal, los enunciados de derecho penal buscan en una dirección completamente distinta. El derecho penal no incluye la prisión en su horizonte. Toda la evolución del derecho penal en el siglo XVIII se hace sin referencia a la prisión. En efecto, la prisión es un castigo entre otros.

¿Qué pasa, entonces, de qué se ocupa el derecho penal? Exactamente como los enunciados médicos se ocupaban no del loco, sino de la sinrazón, el derecho penal, los enunciados jurídicos se ocupan del delincuente. La «delincuencia», ese es el objeto específico de los enunciados. ¿Qué quiere decir, al pie de la letra, que la delincuencia es el objeto específico de los enunciados? Quiere decir que los enunciados del derecho penal, en su evolución en el siglo XVIII, clasifican y definen las infracciones de una manera nueva. La delincuencia es el nuevo objeto de los enunciados del derecho, es decir, es una nueva manera de clasificar las infracciones.

Volveremos a encontrarnos más tarde con este tema. Por el momento solo busco despejar un esquema, un esquema casi formal: del lado de lo visible tienen prisión, prisionero, del otro lado tienen enunciados, delincuencia. Todo este tema lo encuentran en *Vigilar y castigar*, segunda parte, capítulos 1 y 2. Capítulo 1: análisis de los enunciados del derecho penal en el siglo XVIII. Capítulo 2: la prisión no remite a un modelo jurídico, la prisión no está en el horizonte, en los objetos del enunciado de derecho penal⁴.

⁴ Cf. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., parte 2, cap. I: «El castigo generalizado», cap. II: «La benignidad de las penas».

Pero entonces, ¿de dónde viene la prisión? Viene de un horizonte completamente distinto, el de las técnicas disciplinarias. Técnicas disciplinarias que son absolutamente diferentes de los enunciados jurídicos, técnicas disciplinarias que encontrarán en la escuela —ven hasta qué punto está lejos del derecho—, en el ejército, en el taller. Es un horizonte completamente distinto al jurídico: pueden tener un horizonte militar, un horizonte escolar... De modo que, en última instancia, habría que decir lo mismo: frente a una prisión un enunciado jurídico nunca podrá decir «esto es una prisión». Frente a una prisión el enunciado jurídico debería decir «esto no es una prisión». ¡Perfecto!

Segundo punto. Por supuesto que —hay que prever la objeción— la prisión produce enunciados. Y por supuesto que el derecho penal, como forma de expresión, remite a contenidos, contenidos particulares. Es decir que, en la medida en que los enunciados de derecho penal en el siglo XVIII clasifican las infracciones de una manera nueva, hace falta que, más allá de los enunciados, las infracciones hayan cambiado ellas mismas de naturaleza en el mundo visible. Y vimos que en el siglo XVIII tiende a producirse una especie de mutación, y si no una mutación al menos una evolución de las infracciones. Las infracciones se convierten cada vez más en ataques a la propiedad.

Y Foucault consagra tres, cuatro páginas⁵ a ese cambio muy, muy importante, muy interesante, que coincide con el fin de las grandes revueltas campesinas. En el siglo XVII, la criminalidad consistía esencialmente en el ataque a las personas, con las grandes bandas, las revueltas rurales. En el siglo XVIII se produce una especie de conversión, de cambio en las infracciones que ha sido muy, muy bien estudiado por un historiador que se llama Chaunu. Son cosas que se pueden encontrar en los archivos, él trabajó mucho en los archivos normandos⁶ para intentar mostrar cómo se desarrollan estadísticamente infracciones fundadas sobre los pequeños agrupamientos de criminales, contrariamente a las grandes bandas precedentes, y del tipo de la estafa, del ataque a los bienes, y ya no del ataque a las personas.

Entonces, debo decir que los enunciados seguramente remiten a contenidos extrínsecos. Y también que las visibilidades remiten a enunciados. Por ejemplo, la prisión engendra enunciados: el reglamento de la prisión. Los reglamentos de la prisión son enunciados. Pero no tiene gran importancia que las visibilidades remitan a enunciados, a enunciados segundos, secundarios, y que los enunciados remitan a contenidos extrínsecos. Pues eso no quita que

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 88-93.

⁶ Cf. Pierre Chaunu, *Annales de Normandie*, op. cit.

el enunciado nunca tenga en su forma la forma de lo visible y que lo visible nunca tenga en su forma la forma del enunciado.

Y sin embargo —tercer elemento— hay como un cruce. Es decir, cuando la prisión, que proviene de un horizonte completamente distinto del horizonte jurídico, se impone, se encarga de realizar los objetivos del derecho penal. Viene de otra parte, tiene un origen distinto al del derecho penal, pero una vez que logra imponerse cumple los objetivos del derecho penal. Y creo que tengo razón en mi presentación del pensamiento de Foucault, pues si miran los textos desde más cerca, distinguen dos tipos de delincuencia. Un tipo de delincuencia al que llama la delincuencia-ilegalismo. Más tarde podremos explicar por qué la llama así. Digo solamente que la delincuencia-ilegalismo es la delincuencia como noción que permite clasificar de una manera nueva las infracciones. Y Foucault la distingue de la delincuencia-objeto. A mi modo de ver —el contexto es muy claro— cuando Foucault dice que la prisión produce la delincuencia se trata siempre de la delincuencia-objeto. Y es cierto que la prisión produce la delincuencia-objeto. Y la delincuencia-objeto es segunda respecto de la delincuencia-ilegalismo, es decir la delincuencia-clasificación de las infracciones. Hay dos tiempos.

Atraigo vuestra atención sobre este tema porque volveremos a encontrarlo más tarde. Por ejemplo, cuando nos preguntemos qué quiere decir la muerte del hombre. Veremos en *Las palabras y las cosas* que los análisis históricos de Foucault son en su mayor parte binarios. ¿En qué sentido? Distinguen la mayoría de las veces dos tiempos sucesivos. Uno tendrá que preguntarse por qué esta binaridad muy, muy curiosa, muy sorprendente.

Aquí lo vemos en *Vigilar y castigar*. En el primer tiempo la prisión y el derecho penal tienen dos formas diferentes irreductibles. Pero en un segundo tiempo se cruzan: el derecho penal reconduce prisioneros, es decir reabastece prisioneros de manera constante, y la prisión reproduce constantemente delincuencia.

De modo que volvemos a tropezar siempre con la necesidad de mantener estos tres puntos de vista con los que uno intenta arreglárselas. Primer punto: heterogeneidad de las dos formas, negación de todo isomorfismo. No hay isomorfismo entre lo visible y lo enunciable. Segundo punto: el enunciado tiene el primado, es el determinante. Tercer aspecto: hay captura mutua entre lo visible y lo enunciable, de lo visible a lo enunciable y de lo enunciable a lo visible. Es típicamente esto: la prisión reproduce delincuencia, el derecho penal reconduce a la prisión o reabastece prisioneros. Tienen allí captura mutua.

Y ven bien que todo el pensamiento de Foucault se vuelve, en efecto, tanto más irreductible al análisis de las proposiciones, al análisis lingüístico, en la medida en que lo visible y lo enunciable están en una relación completamente

distinta, por una parte, a la de la proposición y el referente, la proposición y el estado de cosas; y completamente distinta, por otra parte, a la del significado y el signifiante. No puedo decir que la prisión es el significado y el derecho penal el signifiante. Ni referente de la proposición, ni significado de un signifiante. Foucault puede considerar con justo derecho, entonces, que su lógica de los enunciados, que es también una física de la visibilidad, se presenta bajo una forma nueva, o más bien bajo dos formas nuevas.

He retomado todo esto... en fin no sé, espero no haberlo dicho tal cual... Y hago el puente con nuestra sesión precedente. A este nivel, en función de esta heterogeneidad fundamental entre lo visible y lo enunciable, nos encontramos frente a cuatro confrontaciones a realizar.

La primera confrontación era la confrontación con Kant. ¿Por qué era necesaria? Por una razón muy simple, porque nos venía a la mente, así como así, como una especie de pequeño vaho: que después de todo Kant había sido el primer filósofo en construir al hombre a partir de dos facultades heterogéneas: una facultad de receptividad —y después de todo lo visible se asemeja mucho a una receptividad— y una facultad de espontaneidad —y después de todo el enunciado, que vimos que era determinante, que tenía el primado, se asemeja mucho a una especie de espontaneidad—. Por tanto, necesidad de una confrontación con Kant bajo la siguiente pregunta general: ¿se puede decir que de cierta manera Foucault es neokantiano?

La segunda confrontación necesaria es con Blanchot, a quien ya tuvimos a menudo la ocasión de invocar, puesto que uno de sus temas fundamentales es que «hablar no es ver». El «hablar no es ver» de Blanchot y la fórmula de Foucault «lo que vemos no reside en lo que decimos», «lo visible no reside en lo enunciable», parecen imponer inmediatamente esta segunda confrontación: ¿cuál es la relación entre Foucault y Blanchot?

Tercera confrontación necesaria: con el cine. ¿Por qué? Porque todo un aspecto del cine moderno, y sin duda los más grandes autores contemporáneos, se definen de la manera más sumaria —si buscamos el carácter más sumario en estos autores— por haber introducido en el cine una falla, una abertura fundamental entre el audio y lo visual. Indudablemente han llevado lo audiovisual a una nueva etapa haciendo pasar una falla entre ver y hablar, entre lo visible y la palabra. Y todos ustedes son capaces de reconocer allí, sin duda alguna, tres de los más grandes nombres del cine contemporáneo: Syberberg, los Straub y Marguerite Duras. Ahora bien, me limito a señalar —porque si tuviéramos tiempo, hay material al respecto— que Foucault sentía evidentemente un interés muy, muy profundo por el cine, en particular por el cine de Syberberg y de

Marguerite Duras. Supongo que también sentía un interés muy vivo por los Straub, pero no lo sé.

En fin, Foucault se vio mezclado casi de manera directa con un film que vi, pero que por desgracia ya no recuerdo. Es el film que extrajo René Allio de la investigación de Foucault sobre Pierre Rivière⁷. El de Pierre Rivière era un caso de monomanía criminal, era un pequeño campesino que había liquidado a todos los suyos. Y Allio sacó de ahí un film.

Entonces, para cuando lleguemos a eso, tendría mucha necesidad de alguien aquí que recuerde el film. Por una razón muy simple. Foucault publicó el cuaderno del muchacho, un cuaderno escolar donde Pierre Rivière se explica. Formaba parte, era la primera de las vidas de los hombres infames, tal como Foucault las quería, las soñaba. Y hay allí, entonces, un problema absolutamente natural: ¿cuál es la relación entre ver y hablar? Está el cuaderno de Pierre Rivière, y luego están su comportamiento visible antes del crimen y el crimen visible. ¿En qué relación los ponía el film de Allio? ¿Es simplemente una voz en off que lee el cuaderno? Es un problema. Hago una hipótesis —pero no me acuerdo, no me acuerdo para nada—: si es una voz en off que lee el cuaderno, la realización del film ha estado por detrás de lo que deseaba Foucault. ¿Pero qué otra cosa se puede hacer entonces? Ya veremos cómo procede el cine contemporáneo, del cual puede decirse que rompió de manera completa con la voz en off. Y necesariamente. En fin, este es el tercer punto.

¿Qué pasa? ¿Hace calor? Ah, ¿hay todavía quienes fuman? Sean gentiles, fumen durante el descanso. Sí, abran un poco... ¿Pero quién fuma? ¿Vieron al que fuma? ¡Denúncienlo! [risas]. Hagan como si estuvieran en el subterráneo... Pero hay quienes fuman en el subterráneo, ¿no? Bueno, ¿ya está mejor?

Bien, última confrontación. Si hemos llevado bien estas tres confrontaciones, estamos maduros para preguntarnos: ¿cuál es la respuesta de Foucault en cuanto a la «relación» —entre comillas— entre lo visible y lo enunciable? ¿Es igual a la de Kant, es igual a la de Blanchot, es igual a la del cine, o hay una respuesta propia de Foucault? Lo cual nos lleva a la cuarta y última confrontación. ¿Por qué Foucault sentía tanto placer y tanta afinidad con el poeta Raymond Roussel? ¿Qué sacaba de Raymond Roussel? ¿Por qué sintió la necesidad de hacer un libro sobre Raymond Roussel?

He aquí nuestro programa. Y ya lo hemos comenzado, puesto que la última vez decíamos que hay una curiosa aventura kantiana. Era entonces la primera confrontación. ¿Cuál es la aventura kantiana? Yo decía que Kant es el primero

⁷ Con el mismo título que el libro, cf. René Allio, *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano*, 1976.

en haber construido al hombre sobre dos facultades heterogéneas, irreductibles. ¿Cuáles son esas dos facultades irreductibles, heterogéneas? Son, ustedes recuerdan, la receptividad y la espontaneidad. ¿Pero qué es eso?

La receptividad es la facultad de intuición. Por intuición, en sentido kantiano, hay que entender algo muy preciso: es la forma bajo la cual es dado todo lo que me es dado. ¿Y cuál es la forma bajo la cual es dado todo lo que es dado? La respuesta kantiana, muy rigurosa, es que todo lo que es dado es dado en el espacio y en el tiempo. El espacio-tiempo es entonces la forma de la intuición. Todo lo que es dado es dado en el espacio y en el tiempo. El espacio y el tiempo son la forma de la intuición bajo la cual capto todo lo que me es dado y todo lo que es dable. Si se me habla de algo que no está en el espacio y en el tiempo, diré que eso no puede dárseme. Quizá pueda pensarlo, lo cual es completamente distinto, pero no puede dárseme. Esta es entonces la facultad de intuición o el espacio-tiempo como primera forma.

Segunda forma: la espontaneidad. Esta vez es el «yo pienso». ¿Por qué el «yo pienso» es una espontaneidad o una actividad, a diferencia de la receptividad? Porque «yo pienso» es el enunciado de una determinación. Es una determinación.

Entonces la última vez me encontraba en esta consideración: ¿por qué Kant construye de este modo el hombre y por qué eso no se hizo antes? ¿Por qué esta idea de las facultades heterogéneas tuvo que esperar a Kant? Mi respuesta era muy simple: la metafísica no puede—no es que no quiera, no puede—llegar a este tema de las facultades heterogéneas. Y para llegar a él, Kant efectúa lo que él mismo llama su «revolución», a saber, la sustitución de la metafísica por la crítica. ¿Por qué la metafísica no puede? Lo vimos la última vez, porque lo que define a la metafísica desde el cristianismo, y lo que define su relación con la teología, es la posición del infinito como primero por relación a lo finito. Solamente si lo infinito es primero por relación a lo finito nuestras facultades son necesariamente homogéneas de derecho.

Ahora bien, ¿qué curioso! ¿Por qué si lo infinito es primero por relación a lo finito nuestras facultades son homogéneas de derecho? Porque nosotros somos finitos de hecho, pero la finitud no es más que un hecho. Lo primero por relación a lo finito es lo infinito. ¿Y qué es lo infinito? Es ante todo el entendimiento de Dios, el entendimiento infinito. Toda la metafísica del siglo XVII está llena de consideraciones sobre el entendimiento infinito. ¿Pero qué es el entendimiento infinito, el entendimiento de Dios? Dios es el ser para el cual no hay lo dado. En efecto, Dios crea, y crea *ex nihilo*, es decir a partir de nada, no hay siquiera algo material que le esté dado. Desde entonces, la distinción de un dado y de un actuado no existe para Dios. En otros términos, la diferencia entre dado y creado no existe para Dios. La diferencia

entre receptividad y espontaneidad no existe para Dios. Dios es únicamente espontaneidad. ¿Y qué es lo dado, entonces? Lo dado es una espontaneidad disminuida. Solo existe lo dado para la criatura, porque la criatura es finita. Lo dado es solo una espontaneidad disminuida. En otros términos, nosotros, siendo de hecho seres finitos, decimos que hay lo dado. Para Dios no lo hay. En otros términos, es únicamente nuestra finitud la que produce la diferencia entre receptividad y espontaneidad. Esta diferencia no vale en el nivel de Dios. Ahora bien, Dios es el derecho. Quiero decir, es el estado de cosas tal como es de derecho. ¿Ven? Es muy simple.

¿Qué hace Kant? Para que el kantismo sea posible, es preciso que haya una promoción de la finitud. Hace falta que la finitud ya no sea considerada como un simple hecho, hecho de la criatura. Hace falta que la finitud sea promovida al estado de potencia constituyente. Y es por eso que a Heidegger le gusta tanto proclamarse kantiano: Kant es el advenimiento de una finitud constituyente. Es decir, la finitud ya no es un simple hecho que deriva de un infinito original, sino que lo original es la finitud. Esa es la revolución kantiana.

Desde entonces, lo que sale a la luz es la irreductible heterogeneidad de las dos facultades que componen mi espíritu, la receptividad y la espontaneidad; receptividad del espacio-tiempo, espontaneidad del «yo pienso». Finalmente el hombre deviene deforme. Deforme en el sentido etimológico de la palabra, es decir des-forme: renguea sobre dos formas heterogéneas y no-simétricas, receptividad de la intuición, espontaneidad del «yo pienso».

Estábamos ahí. Hemos retomado, y creo, espero que hayamos agregado cosas. De modo que están listos para hacer un pequeño esfuerzo más hacia algo un poco más difícil. Si han seguido este tema de Kant, ya pueden esperar algo: de Descartes—quien todavía mantenía de manera explícita el primado de lo infinito sobre lo finito, y que por eso era un gran pensador clásico, es decir del siglo XVII—a Kant, la célebre fórmula del *cogito*, «pienso, luego soy», cambia completamente de sentido.

Y vamos a ver que si retomo esto, si necesito retomarlo, es porque concierne directamente a Foucault. Después de todo, la última parte de *Las palabras y las cosas* incluye una gran cantidad de referencias a Kant⁸, y retoma el tema heideggeriano de la revolución kantiana que consiste en haber promovido la finitud constituyente y en haber roto de este modo con la vieja metafísica que nos presentaba un infinito constituyente y una finitud constituida. Con Kant, es la finitud lo que deviene constituyente. Ahora bien, este tema es evocado por Foucault, no creo que sea uno de los puntos novedosos de *Las palabras y*

⁸ Cf., por ejemplo, Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 331-333.

las cosas. Simplemente Foucault lo utiliza de una manera admirable. Sin duda es Heidegger el primero en haber definido a Kant por esta operación de la finitud constituyente.

Digo entonces que a partir de ese momento es preciso que el *cogito* tome un sentido completamente distinto. En efecto —y aquí les pido que presten mucha atención—, ¿cómo se presenta el *cogito* en Descartes? Hablo para todo el mundo, incluso para aquellos que no conocen en absoluto a Descartes.

Descartes nos dice en primer lugar «yo pienso». Es la primera proposición. Proposición A: «Yo pienso». Bien, él piensa. ¿Qué quiere decir «yo pienso»? «Yo pienso» es una determinación. Más aun, es una determinación indudable. ¿Indudable? Sí, indudable. ¿Por qué? Porque yo puedo dudar de todo lo que quiera, puedo incluso dudar de que ustedes existen, y puedo incluso dudar de que yo mismo exista. Incluso de mí, sí. ¿Por qué no podría dudar? Hay solamente una cosa de la que no puedo dudar, y es de que pienso. ¿Por qué no puedo dudar de que pienso? Porque dudar es pensar. No se trata de discutir, hay que intentar comprender. Puedo dudar de todo, puedo dudar de que 2 y 2 sean 4. ¿Qué sé yo si 2 y 2 son 4? No sé nada, puedo dudar. Pero no puedo dudar de que yo, que dudo, pienso. Por tanto, «yo pienso» es una determinación indudable.

Proposición B. Se ve bien que el *cogito* no es «yo pienso, luego soy», sino que es más complicado que eso. Proposición B: «yo soy». ¿Y por qué «yo soy»? Por una razón muy simple: es que para pensar hay que ser. Si pienso, soy. El enunciado del *cogito* en el nivel B es entonces: «Ahora bien, si pienso, soy». Proposición A: «Yo pienso». Proposición B: «Ahora bien, si pienso, soy».

¿Por qué si pienso, soy? «Yo pienso» es una determinación indudable. Es preciso que una determinación refiera a algo, a algo indeterminado. Toda determinación determina un indeterminado. En otros términos, «yo pienso» supone «ser», supone un ser. No sé en qué consiste ese ser, no tengo que saberlo. «Yo pienso» es una determinación que supone un ser indeterminado: yo soy. El «yo pienso» va a determinar el «yo soy», puesto que el «yo pienso» es una determinación, pero la determinación supone un indeterminado.

¿Qué bello es todo esto! ¿Comprenden? Lo que quiero decir es que no hay razón para hacer objeciones, ya es muy fatigante comprender. Yo pienso, yo soy. Si pienso, soy. ¿Qué soy? En este nivel, una existencia indeterminada.

Proposición C. ¿Pero qué es lo que soy? Ven que la proposición C ya no consiste en «yo soy», sino en lo que soy. ¿Qué es lo que soy? Soy una cosa que piensa. Lo cual quiere decir que la determinación «yo pienso» determina la existencia indeterminada «yo soy». A partir de lo cual debo concluir «yo soy una cosa que piensa».

El enunciado del *cogito* sería entonces: A) «Yo pienso», B) «ahora bien, para pensar hay que ser», C) «por tanto soy una cosa que piensa». ¡Ahí está!

En otros términos, diría que Descartes opera —y esto es muy importante para mí, para el porvenir— con dos términos, «yo pienso» y «yo soy», y una sola forma, «yo pienso». En efecto, «yo soy» es una existencia indeterminada, por ende, que no tiene forma. «Yo pienso» es una forma. El pensamiento es una forma, determina la existencia indeterminada: «yo soy una cosa que piensa». Hay dos términos, «yo pienso» y «yo soy», y una única forma, «yo pienso». De donde se concluye «yo soy una cosa que piensa». ¿Va bien?

Ahora escuchen a Kant. Kant conserva A y B. Dirá: «De acuerdo, yo pienso (A), y 'yo pienso' es una determinación». Y dirá: «De acuerdo también con B, la determinación implica una existencia indeterminada, 'yo pienso' implica 'yo soy'. En efecto, la determinación debe referir a algo indeterminado». Y todo sucede como si Kant experimentara un bloqueo al final de B. Le dice a Descartes: «Usted no puede ir más lejos. No puede concluir 'yo soy una cosa que piensa'». ¿Por qué Descartes no puede concluir eso? Es muy simple. Es cierto que «yo pienso» es una determinación, es decir que determina. ¿Qué determina? Determina una existencia indeterminada, a saber «yo soy». Pero todavía hay que saber bajo qué forma —escuchen bien, aquí les digo un secreto radical, una especie de misterio—, todavía hay que saber bajo qué forma la existencia indeterminada es determinable. Descartes, una vez más, estaba demasiado apurado [risas]. Creyó que la determinación podía referir directamente a lo indeterminado. Y como «yo pienso», la determinación, implicaba «yo soy», la existencia indeterminada, concluía «yo soy una cosa que piensa». ¿De ningún modo! Pues cuando dije «yo soy», existencia indeterminada implicada en la determinación «yo pienso», no dije con ello bajo qué forma la existencia indeterminada era determinable.

¿Y bajo qué forma la existencia indeterminada es determinable? Kant es muy, muy prodigioso como pensamiento. Es preciso que intenten vivirlo. Pueden casi adelantarse a Kant. Sin haberlo leído pueden adivinarlo, pues pueden adivinar lo que está diciéndonos. La existencia indeterminada solo es determinable en el espacio y el tiempo, es decir bajo la forma de la receptividad. La existencia indeterminada «yo soy» solo es determinable en el espacio y el tiempo, es decir yo me aparezo en el espacio y en el tiempo. La existencia indeterminada solo es determinable bajo la forma de la receptividad. ¿Qué historia! «Yo pienso» es mi espontaneidad, mi determinación activa. Pero he aquí que mi espontaneidad, el «yo pienso», solo determina mi existencia indeterminada en el espacio y en el tiempo, es decir bajo la forma de mi receptividad. ¿Qué va a resultar de esto? Una cosa muy rara.

En otros términos, la determinación no puede referir directamente a lo indeterminado, la determinación «yo pienso» solo puede referir a lo determinable. No hay dos términos, la determinación y lo indeterminado, hay tres: la determinación, lo indeterminado, lo determinable. Descartes se ha saltado un término.

Pero entonces, si mi existencia indeterminada solo es determinable bajo la forma de la receptividad, es decir como la existencia de un ser receptivo, yo no puedo determinar mi existencia como la de un ser espontáneo. Yo, ser receptivo que solo soy determinable en el espacio y en el tiempo, solamente puedo representarme mi propia espontaneidad, y solo puedo representármela como el ejercicio de otro sobre mí.

En otros términos, cuando el año pasado o el anterior, ya no sé, comparé el *cogito* de Kant con la célebre fórmula de Rimbaud «yo es otro»⁹, me parece que tenía razón al pie de la letra. Y tendría razón al pie de la letra si Kant lo dijera al pie de la letra. Felizmente Kant lo dijo al pie de la letra en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, así que todo marcha bien. Leo el texto lentamente. Ahora deberían comprenderlo con facilidad: *El «yo pienso» expresa el acto que determina mi existencia...* No hay dificultad, esto quiere decir el «yo pienso» es una determinación y, por eso mismo, es mi espontaneidad. *El «yo pienso» expresa el acto que determina mi existencia. La existencia está entonces ya dada a través de él...* En efecto, la existencia indeterminada. *La existencia está entonces ya dada a través de él, pero no la manera de determinarla.* ¿Comprenden? Estoy seguro de que la traducción no es buena aquí, pero no es inconveniente: *no la manera de determinarla* quiere decir no el modo bajo el cual es determinable. La existencia indeterminada está entonces ya dada, pero no la manera bajo la cual es determinable. *Hace falta para ello la intuición de uno mismo* —es decir la receptividad— *que tiene por fundamento una forma, es decir el tiempo que pertenece a la receptividad determinable.* En efecto, el tiempo es la forma bajo la cual mi existencia es determinable. *No puedo entonces* —he aquí lo esencial del aporte de Kant— *determinar mi existencia como la de un ser espontáneo, sino que solamente me represento la espontaneidad de mi acto de pensamiento o de determinación, y mi existencia nunca es determinable más que en la intuición, como la de un ser receptivo. Mi existencia solo es determinable en el tiempo, como la existencia de un ser receptivo, el cual, desde entonces, se representa su propia espontaneidad como la operación de otro sobre él*¹⁰.

⁹ Para esta comparación, cf. Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, Cactus, Bs. As., 2008, pp. 63-64.

¹⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., parágrafo 24: «La aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general», cf. primer nota en parágrafo 25.

¿Ven qué bello es? Es lo mismo que cuando les decía que hay una abertura, que hay una falla en el *cogito*. En Kant el *cogito* está completamente fisurado. En Descartes era pleno como un huevo. ¿Por qué? Porque estaba rodeado, bañado por Dios. Con la finitud constituyente camino sobre dos piernas desiguales, receptividad/espontaneidad. Es realmente la falla al interior del *cogito*. El «yo pienso», espontaneidad, determina mi existencia, pero mi existencia solo es determinable como la de un ser receptivo. Desde entonces yo, ser receptivo, me represento mi espontaneidad como la operación de otro sobre mí, y ese otro es «yo».

¿Qué es lo que hace Kant? Ahí donde Descartes veía dos términos y una forma, él ve tres términos y dos formas. Tres términos: la determinación, lo indeterminado y lo determinable. Dos formas: la forma de lo determinable y la forma de la determinación, es decir la intuición, el espacio-tiempo, y el «yo pienso»; la receptividad y la espontaneidad. Hay dos formas, dos formas heterogéneas. La receptividad no es una espontaneidad degradada, como cree o como trata de crearlo la metafísica del siglo XVII. Hay heterogeneidad entre las dos, de modo que yo, ser receptivo, que solo puedo experimentar en el tiempo, solo puedo representarme mi espontaneidad como la operación de otro sobre mí.

Bueno, ¿en qué Foucault es neokantiano? Foucault es neokantiano porque supone los siguientes deslizamientos, que ya señalé. El espacio-tiempo deviene luz. Para hablar realmente muy rápido, diríamos que pasó Einstein. El espacio-tiempo de Kant deviene luz y define la forma de la receptividad, lo visible. Lo visible en el sentido en que lo hemos visto, puesto que ya ni siquiera será dado desde un sentido, sino que es la condición bajo la cual son dados todos los datos sensoriales. Lo vimos, la luz no está ligada o no es una dependencia de la vista, es la condición bajo la cual son dados todos los datos de los sentidos, es la forma de la receptividad. ¿Y cuál es la forma de la espontaneidad? Ya no es el «yo pienso», sino el «se habla», el ser del lenguaje o el *hay* lenguaje. Es la forma de la determinación. Hay dos formas irreductibles.

Y a propósito de esto, después de las transformaciones que hace sufrir al kantismo, Foucault se encuentra necesariamente frente al mismo problema que Kant. ¿Qué quiere decir «el mismo problema que Kant»? Quiere decir que entre la receptividad y la espontaneidad, entre la luz y el lenguaje, entre lo determinable y la determinación, hay abertura o no-relación, y sin embargo es preciso que haya una relación.

Bosquejé la respuesta de Kant la vez pasada. Aunque la resumamos, nos servirá para el porvenir de nuestros análisis sobre Foucault. La respuesta de Kant será que hace falta un tercer elemento. Y no solamente un tercero para

poner en relación lo sin-relación, es decir el espacio-tiempo y el «yo pienso», la receptividad y la espontaneidad, sino que hace falta que ese tercero carezca de forma. Un elemento informal, un oscuro elemento informal que —este es el gran misterio— por un lado sería homogéneo a la intuición, al espacio-tiempo, y, por otro lado, sería homogéneo al «yo pienso», al concepto. Entonces, receptividad y espontaneidad serían heterogéneos, pero he aquí que habría una tercera instancia que, por su cuenta, sería homogénea a la intuición y homogénea al «yo pienso». ¡Es raro! ¡Qué instancia extraña! Kant nos dice que es lo más misterioso en el hombre, y que se trata de la imaginación. Lo más misterioso del hombre: una instancia que es homogénea a cada una de las dos instancias heterogéneas.

¿Y por qué dice eso? ¿Es arbitrario? Quiere decir algo muy simple. Escuchen un poco más. Kant dice que lo propio de la imaginación es esquematizar. ¿Y qué es un esquema? Y bien, es una cosa rara. Un esquema es un conjunto de determinaciones espacio-temporales que corresponden a un concepto.

Ejemplo. Un triángulo equilátero tiene un concepto, es un triángulo que tiene tres lados y tres ángulos iguales [*mientras dibuja en el pizarrón*]. Un triángulo rectángulo tiene un concepto, es un triángulo que tiene un ángulo recto. ¿Qué es el esquema? Es la regla de construcción. ¿Cómo construyen un triángulo rectángulo? ¿Eh? Veo que hay algunos que tienen una auténtica sonrisa... me digo que esos saben. Y hay quienes parecen abstraídos, muy molestos... me digo que esos se han olvidado [*risas*]. Ahora bien, yo no voy a arruinarles la sorpresa, se remitirán a vuestros manuales ordinarios de geometría, pero por ejemplo, para construir un triángulo rectángulo hay que trazar un círculo. ¿Cómo se traza, cuál es la regla de construcción de un círculo? Los remito a vuestro manual ordinario. La regla de construcción del círculo será el esquema del círculo. Bueno, una vez que trazaron el círculo, toman el semicírculo... ¿Cómo se hace para tener un semicírculo? Construcción del semicírculo. Y así, esquemas que remiten a esquemas, hasta que después trazan vuestro triángulo rectángulo. La regla de construcción es su esquema. Lo mismo con el triángulo equilátero. ¿Cómo construirlo? Se construye con regla y compás. Regla y compás son instrumentos de construcción. Hacen un trazo con regla, toman un extremo del trazo, de la línea, proceden con vuestro compás, hacen alguna cosa más y ya está. Son entonces reglas de construcción.

Pero vean lo que es una regla de construcción. Una regla de construcción es una regla que construye, que produce el objeto de un concepto. ¿Dónde? En el espacio y en el tiempo. Y bien, con eso basta. Es formidable. El esquema de la imaginación es también un descubrimiento kantiano muy, muy grandioso. Es formidable como noción.

Entonces el esquema es, por una parte, homogéneo al espacio y al tiempo puesto que determina el espacio y el tiempo, es una determinación de espacio y de tiempo. Me preguntarán en qué juega aquí el tiempo. Y bien, basta tomar un esquema como el del número. ¿Qué es el esquema del número? El esquema del número es la regla según la cual siempre puedo añadir la unidad al número precedente. Es un esquema temporal. Por tanto un esquema es homogéneo al espacio y al tiempo, puesto que determina un espacio-tiempo. Pero determina el espacio y el tiempo *como* conforme a un concepto: triángulo equilátero, número, etc. Observen entonces que es homogéneo al espacio y al tiempo que determina, y homogéneo al concepto cuya construcción de objeto permite.

Ejercicio práctico. Definición de «león». Ese es el concepto. Ustedes definen el león, se pueden concebir varias definiciones. ¿Y cuál es el esquema del león? Observen que un esquema no es de ningún modo una imagen. Si pido una imagen de número, me dirán «dos» o «trescientos». Pero el esquema del número no es eso, sino la regla de producción de todo número. Si les pido imágenes de un triángulo equilátero, no tienen dificultad, vienen y trazan un triángulo equilátero... En fin, no sé si no tienen dificultad... pero hacen uno, independientemente de toda guía de construcción, hacen uno aproximadamente. Pero eso no es el esquema. El esquema no es una imagen, es la regla de producción de toda imagen como correspondiente al concepto o como conforme al concepto. Entonces el esquema del león no es un león. Una imagen de león es un león, aquel león que vi en el circo el otro día, o que vi en la tele. Pero eso no es un esquema de león. Un esquema de león es mucho mejor, forma parte, en efecto, de los misterios de la imaginación.

¿Qué será un esquema de león? Es siempre un dinamismo, es un dinamismo espacio-temporal. Y aquí pueden soñar... soñemos... Cuando tienen un concepto como la vaca o como el león, ¿cuál es el esquema? ¿Qué es el esquema de la vaca? No es aquella vaca, aquella vaca que conocen particularmente. Eso es una imagen de vaca. ¿Pero el esquema? Se puede variar, ¿no? Para mí, el esquema de vaca es el potente movimiento migratorio que adopta una manada cualquiera de vacas en una pradera a tal o cual hora. De repente, esos animales que pastoreaban allí, un poco esparcidos, migran en la pradera... ¡Qué terribles cinco de la tarde!¹¹ [*risas*] Las vacas migran en la pradera. Dinamismo espacio-temporal. ¿Qué es el esquema del león? Es un zarpazo. Eso es un dinamismo

¹¹ La alusión puede referir al poema de Federico García Lorca, *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*, 1934, o más probablemente a la frase que es pronunciada literalmente por el protagonista de *Pierrot el loco*, film de Jean-Luc Godard de 1965.

espacio-temporal. «Tener garras» forma parte de la definición conceptual del león, pero el dinamismo del gesto sería el esquema.

En otros términos, el esquema es una determinación espacio-temporal en tanto que corresponde a un concepto. No hay nada más paradójico, puesto que el espacio-tiempo y el concepto son estrictamente irreducibles. ¿Cómo puede haber esquemas que hagan corresponder las determinaciones del espacio y del tiempo a conceptos? Por eso Kant nos dice que el esquematismo es el arte más misterioso. Las dos formas no son reducibles una a la otra, no son conformes una a la otra, pero habría una tercera instancia que, por su cuenta, sería conforme a una y a otra de las dos. La condición, a mi modo de ver, es que el esquema sea informal. Pero allí Kant nos deja... simplemente nos deja. No puede ir más lejos. Pues si es informal, ¿cómo puede ser conforme a las dos formas? ¡Difícil! La respuesta de Kant: *un arte enterrado en las profundidades de la imaginación*¹². Enterrado.

No hay que pedir a un filósofo, cualquiera sea su genio, que vaya más lejos. Cuando ya se anduvo tanto camino, como lo hizo Kant, cuando además se está apremiado por otros problemas, que no vaya más lejos no es una carencia. Queda en nosotros, si somos kantianos, intentar ir más lejos gracias a él. Y ya está, eso es todo.

Entonces, ¿será ese el caso de Foucault? ¿Cuál será la respuesta de Foucault? Se sabe que, sobre este punto, ya no se puede ser kantiano, puesto que Kant no dijo nada más. ¿Pero habrá en Foucault algo que funcione, incluso de manera vaga, como el esquematismo de la imaginación en Kant? He aquí exactamente mi pregunta para más tarde.

Entonces, puesto que no podemos llevar más lejos la confrontación con Kant, paso a la segunda confrontación: Blanchot. Si hiciéramos una confrontación general, ¿sobre qué punto se podría cotejar a Foucault con Blanchot? Creo que se podrían agrupar los temas de comparación posible. Por mi parte, veo tres fundamentales. Uno lo veremos mucho más tarde, así que solo puedo nombrarlo. El segundo lo vimos, al menos en parte. El tercero es sobre el que vamos a intentar insistir. Pero aquí los reúno a todos.

En primer lugar, no puedo hablar siquiera de una concepción, pero sí de una cierta invocación al afuera. El afuera como noción fundamental tanto para Blanchot como para Foucault. ¿Qué es el afuera? Cubre a la vez la crítica de toda interioridad y el hecho de que el afuera no se reduce, sino que sobrepasa la exterioridad, puesto que la exterioridad es todavía una forma: el afuera

¹² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., «El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento», p. 130.

como elemento informal. Y en un número de la revista *Critique* consagrado a Blanchot, Foucault le hará un homenaje en un texto muy bello intitulado *El pensamiento del afuera*¹³. ¿Qué quiere decir eso? ¿Es el pensamiento que viene del afuera por oposición al pensamiento que viene del adentro? El pensamiento del afuera, el tema del afuera es, creo, un tema muy original en Blanchot y que Foucault retoma a su manera. Entonces habrá que verlo, pero es para después puesto que estamos muy lejos de allí.

La segunda semejanza —lo hemos visto— es la promoción del «se» o del *il*¹⁴: la crítica común en ambos a todo personalismo, e incluso a toda personología lingüística. A saber, la desvalorización del «yo» a favor de la no-persona, es decir de la tercera persona, y más allá de la tercera persona, incluso más allá del *il*, del «se». En Blanchot no solamente hay un «se habla», hay quizá un «se ve», vamos a verlo. Pero sobre todo hay un «se muere». Es en *El espacio literario* donde más se desarrolla la línea del «se muere»¹⁵. Y puede ser que esta línea tan profunda en Blanchot, la línea del «se muere», no del «yo muero», sino de la muerte como acontecimiento del «se», forme una unidad con el problema que reservamos para el porvenir, es decir el problema del afuera. El «se muere» es la muerte que viene del afuera.

Vimos que en Foucault encontrarán, al nivel mismo de la teoría del enunciado, cómo la primera y la segunda persona dan lugar a una no-persona, es decir la posición del sujeto como variable del enunciado, irreducible a todo «yo» y que se presenta siempre bajo la forma de un *il*, mientras que todos los *il* toman su lugar en el coraje de un «se»: «se habla».

También encontrarán en Foucault el «se muere», pero muy reinterpretado. Creo que finalmente —y es una de las cosas tan conmovedoras de su muerte— Foucault forma parte de los hombres que murieron aproximadamente como pensaban la muerte. Y no hay muchos. Aunque no era triste, Foucault nunca dejó de pensar la muerte. Tenía con la muerte una relación bastante especial, creo que era por su manera de pensar la muerte. Y muy extrañamente murió como pensaba la muerte. ¿Qué quiere decir eso?

Creo que en *El nacimiento de la clínica* encuentran un análisis bastante largo de Bichat, del doctor Bichat, médico muy célebre del siglo XIX, precisamente por haber fundado una nueva relación entre la vida y la muerte, una nueva

¹³ Michel Foucault, «La pensée du dehors», *Critique*, junio 1966. (Ed. Cast.: *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1989).

¹⁴ Sobre el *on*, ver clase 3 nota 6 y sobre el *il*, clase 4 nota 18.

¹⁵ Cf. Maurice Blanchot, *El espacio literario*, Editora Nacional, Madrid, 2002, cap. IV: «La obra y el espacio de la muerte».

relación médica entre la vida y la muerte. Ahora bien, si leen estas páginas de Foucault en *El nacimiento de la clínica*¹⁶, hay algo que es evidente: por ingenioso y brillante que sea, no se trata de un simple análisis, hay una especie de tonalidad afectiva en esas páginas de Foucault sobre Bichat. Me parece que es como si Foucault nos dijera indirectamente, haciendo el rodeo de un análisis de Bichat, algo que le concernía de manera fundamental.

Y si se preguntan qué había de novedoso en la manera en que Bichat concebía la muerte, creo que hay algo nuevo, tan nuevo que hace de Bichat un pensador moderno muy fundamental. Existía cierta concepción de la muerte extendida por todas partes: la muerte como instante indivisible e inescindible. Diría que es la concepción clásica de la muerte. La muerte como instante indivisible e inescindible con el cual se termina la vida. Y encuentran que esta concepción es todavía muy, muy actual. Es un criterio clásico del hombre. En el momento de la muerte, algo inconmensurable se produce. Esta concepción clásica anima todavía la célebre frase de Malraux: *la muerte es lo que transforma la vida en destino*¹⁷. Encuentran el equivalente en las concepciones antiguas, en las concepciones morales de la Antigüedad. Por ejemplo, cuando se nos dice que el sabio bien sabe que antes de la muerte no se puede decir soy feliz o he sido feliz. Es decir, la muerte como instante inconmensurable puede cambiar la cualidad de una vida, y puede cambiarla retroactivamente. La muerte entonces como instante último, la muerte como límite. Yo diría que es la concepción clásica que encuentran en los moralistas, pero también en los médicos y en los filósofos.

Es interesante preguntarse cómo piensa la muerte cada uno. Muchos entre nosotros viven en esa concepción clásica. Foucault de ningún modo. Bichat de ningún modo. Creo que Bichat tiene dos novedades fundamentales. Es célebre por la definición que da de la vida y que abre su gran libro sobre la vida y la muerte, que es un libro sublime. Esta definición de la vida, célebre en la historia de la medicina, es la siguiente: *la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte*¹⁸. Esta definición parece extraña, incluso inútil por completamente contradictoria, una vez dicho que la muerte es la no-vida. Pero esto en nombre del pensamiento clásico. El hombre clásico no puede comprender la definición de Bichat por una razón simple: la muerte es la no-vida. Definir la vida como «el conjunto de las funciones que resisten a la no-vida» no parece razonable. Entonces, la muerte como instante inescindible

¹⁶ Cf. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., pp. 201-209.

¹⁷ Cf. André Malraux, *L'Espoir*, Gallimard, Paris, 1937.

¹⁸ Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800).

e inconmensurable bloquea o le quita todo sentido a la frase de Bichat. Pero de hecho esto quiere decir que Bichat no es un hombre clásico. Pues sobre dos puntos la fórmula de Bichat adquiere un sentido que asusta.

El primer punto, la primera originalidad respecto del pensamiento clásico es la afirmación de que la muerte es coextensiva a la vida, que no es un instante inescindible, que no es un límite de la vida, sino que es coextensiva a la vida. No se confunde con la vida, pero es coextensiva a la vida. La muerte es una potencia coextensiva a la vida. No tienen que esforzarse mucho para deducir de allí el «se». Sin mezclar todo, ya que Bichat no dice «se muere». Pero si la muerte es una potencia coextensiva a la vida, se muere. Segunda novedad del pensamiento de Bichat: desde entonces, lejos de ser un instante inescindible, la muerte está diseminada, pluralizada, multiplicada en la vida. Es coextensiva a la vida y a su vez enjambra en la vida bajo la forma de muertes parciales. Primer punto, la muerte como potencia coextensiva a la vida. Segundo punto, las muertes parciales, parcelarias y múltiples, que además se continúan después de la gran muerte, puesto que lo que se llama la gran muerte es una muerte legal. Y bien, no se termina de morir, así como se comenzó a morir. Y si miran aunque no fuera más que el índice del gran libro de Bichat —a falta de algo mejor, algo es algo— verán que se habla de la muerte cardíaca, de la muerte cerebral, de la muerte pulmonar y de todo tipo de otras muertes. Es con Bichat que comienza ese tema de las muertes múltiples y parciales.

Ahora bien, creo que Foucault es un hombre que piensa la muerte en un modo no-clásico, que piensa la muerte o vive la muerte a la manera de Bichat. Y creo que murió así. ¿Qué quiere decir que murió así? Que murió bajo la forma de un «se muere», tomando su lugar —para hablar como él— en una especie de cortejo de la muerte, tomando su lugar en un «se muere». Y murió bajo el modo de las muertes parciales sucesivas.

Allí habría entonces, si ustedes quieren, todo un desarrollo de Foucault del tema común con Blanchot, pero a su manera propia y en su estilo propio, es decir con esa recuperación de Bichat. En fin, la confrontación se impone.

Pero paso al tercer punto de confrontación con Blanchot que es el que llega con total naturalidad en el punto en el que estamos de nuestro análisis. Se encuentra en Blanchot por todas partes, pero me refiero evidentemente al gran texto, al texto más decisivo de Blanchot en *La conversación infinita*, al texto intitulado «Hablar no es ver»¹⁹. Hablar no es ver, puesto que el punto en el que

¹⁹ Cf. Maurice Blanchot, «Parler, ce n'est pas voir», en *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1968, p. 35-45.

estamos es exactamente el de la deformidad, es decir el de la heterogeneidad entre lo visible y lo enunciable, al cual responde la fórmula de Foucault: *lo que vemos no reside en lo que decimos*.

El texto de Blanchot es muy bello, con grandes virtudes poéticas. Me digo entonces que por nuestra parte, en tanto no poetas, en tanto que hacemos enumeraciones, intentemos poner a punto lo que quiere decir Blanchot. Porque es muy, muy interesante. Intento enumerar, aquí también, para ir lentamente.

Primera proposición. ¿Qué quiere decir «hablar no es ver»? Y bien, quiere decir en principio algo muy simple: que no hay razón para hablar de lo que se ve. Hay que partir de una base muy concreta: no hay razón para hablar de lo que uno ve. ¿Por qué? Porque si hablo de lo que veo, es parloteo, no vale la pena. No es que sea imposible, es peor que eso. Siempre puedo hablar de lo que veo, ¿pero qué interés tiene? ¿Para qué sirve hablar de lo que se ve, si uno lo ve?

Ustedes me dirán: «¡Ah, sí, pero el otro no lo ve!». A lo cual contesto: «¡Ah, muy bien, pero entonces ya no hablo de eso!». Pues si puedo hablar de lo que veo bajo la condición de que le hablo a alguien que no ve, es porque lejos de hablar de lo que veo, hablo de lo que el otro no ve. De todas maneras, hablar es hablar de lo que alguien no ve, no es hablar de lo que alguien ve. Porque si alguien hablara de lo que ve, o si yo hablara de lo que alguien ve, bastaría con ver. No hay ninguna razón para movilizar el habla.

En efecto, generalmente cuando hablo para decir «¿viste eso?», se sobrentiende «no lo viste». «¡Oh! ¿Viste al tipo raro?». Eso quiere decir «no lo viste». O si hablo de esa máquina que está ahí, por ejemplo. Y le hablo a usted, porque usted ve otro costado. Entonces yo diría: «Acá tengo un circulito rojo y azul. ¿Hay uno allá?». No lo veo, entonces hablo de lo que no veo. Ella va a responderme hablándome de lo que ve, pero a mí que no veo... En fin, no es difícil.

En última instancia, entonces, hablar es hablar de lo que alguien no ve relativamente. Pero es un relativo que hay que elevar a lo absoluto. Entonces, hablar absolutamente es hablar de algo que no es ni visto ni visible. En otros términos, como dice muy bien Blanchot, hablar no es una visión, ni siquiera una visión emancipada, es decir, ni siquiera una visión generalizada, liberada de las limitaciones de la visión. Hablar no es una visión mejor que la visión, no es una visión emancipada y liberada de sus condiciones. El lenguaje no es una visión corregida. Hay que decir entonces que hablar absolutamente es hablar de lo que no es visible en absoluto. Solo entonces, y bajo esta única condición, el lenguaje vale la pena.

Segunda proposición. Desde entonces, cuando decimos «hablar no es ver», definimos un ejercicio superior de la palabra. Les propongo un comentario

libre de Blanchot. Leerán el texto en *La conversación infinita* y podrán muy bien tener un comentario distinto. Así es como lo entiendo yo. Quiero decir que nos vemos forzados a distinguir dos ejercicios del habla.

A uno lo llamaré ejercicio empírico. Hablo y hablo, durante la mayor parte del día es preciso que haga un ejercicio empírico del habla. Hablo de lo que veo en tanto que otro no lo ve. Eso si soy muy inteligente. Si no, durante las horas en las que soy idiota, hablo de lo que veo a alguien que también lo ve [risas]. Estoy frente a la tele y le digo: «¡Oh, llegan los cowboys!» [risas]. No se lo hago saber a nadie, él es suficientemente grande como para ver también que los cowboys llegan. Pero en el ejercicio empírico digo: «¿Viste? Llueve». Supongo que él no vio nada. Le hablo entonces a alguien diciéndole algo que no ve relativamente. A este nivel, el del ejercicio empírico de la palabra, hablo de cosas que de una manera o de otra podrían también ser vistas.

Lo que llamo «ejercicio superior» consiste en que hablo de lo que no es visible o, si prefieren, hablo de lo que solamente puede ser hablado. Pero en efecto es entonces una segunda proposición, porque ¿qué es eso? El ejercicio superior del habla nace cuando la palabra se dirige a lo que solamente puede ser hablado. ¿Hay algo que solamente puede ser hablado? Uno puede detenerse inmediatamente y decir que no, pero para Blanchot hay algo que solamente puede ser hablado. Hay incluso muchas cosas que solamente pueden ser habladas. Sin duda para Blanchot la muerte solamente puede ser hablada. ¿Pero por qué? ¿Qué es lo que solamente puede ser hablado y definiría el ejercicio superior de la palabra?

Noten —y quizás esto nos convenga— que es también algo que no puede ser hablado. Se sobrentiende, lo que solamente puede ser hablado es algo que no puede ser hablado desde el punto de vista del uso empírico, puesto que el uso empírico de la palabra es hablar de lo que puede ser igualmente visto. Lo que solamente puede ser hablado es lo que se sustrae a todo uso empírico de la palabra. Entonces, lo que solamente puede ser hablado es lo que no puede ser hablado desde el punto de vista del uso empírico. ¿Está bien? Es muy simple, ¿no? Quiero decir que es como matemático. Entonces, lo que solamente puede ser hablado desde el punto de vista del ejercicio superior es lo que no puede ser hablado.

En otros términos, ¿qué es lo que solamente puede ser hablado desde el punto de vista del ejercicio superior? La respuesta de Blanchot será que es el silencio. Eso es lo que solamente puede ser hablado, el silencio. Es Blanchot puro. Y es bello, muy bello.

En otros términos, lo que solamente puede ser hablado es el límite propio de la palabra. El ejercicio superior de una facultad se define cuando dicha fa-

cultad toma por objeto su propio límite, lo que solamente puede ser hablado. Y desde entonces, también lo que no puede ser hablado.

Tercera proposición. Desde entonces, uno espera que Blanchot diga exactamente lo mismo para la visión. Puesto que si hablar no es ver, en la medida en que hablar es hablar del límite de la palabra, hablar de lo que solamente puede ser hablado, a primera vista habría que decir también lo inverso. Si hablar no es ver, ver no es hablar. Es decir que para la visión también habría un ejercicio empírico que consistiría en ver lo que también puede ser, por ejemplo, imaginado, o recordado, o hablado. Y el ejercicio superior de la vista sería ver lo que solamente puede ser visto. Pero ver lo que solamente puede ser visto es ver lo que no puede ser visto desde el punto de vista del ejercicio empírico de la visión. ¿Qué es lo que no puede ser visto desde el punto de vista del ejercicio empírico de la visión? La pura luz, la luz goetheana. Solo veo la luz cuando rebota sobre algo. Pero la luz indivisible, la pura luz, no la veo, y es por eso que es aquello que solamente puede ser visto. En otros términos, así como el habla encuentra su objeto superior en lo que solamente puede ser hablado, la vista encontraría su objeto superior en lo que solamente puede ser visto.

He aquí la tristeza: ¿por qué Blanchot no lo dice? Se encuentra allí el síntoma de una diferencia entre Foucault y Blanchot. ¿Por qué, hasta donde conozco, Blanchot no dice y no dirá jamás: «y viceversa»? Blanchot nunca dirá: «Hablar no es ver, y viceversa». En el texto de *Las palabras y las cosas* que ya les cité varias veces Foucault sí dice, por el contrario, «y viceversa»: lo que se ve no reside en lo que se dice, y viceversa, lo que se dice no reside en lo que se ve²⁰. En este aspecto mantiene las dos facultades, ver y hablar, como equivalentes.

Blanchot no dice «y viceversa». ¿Es porque no habla de la visión? Sí habla de la visión. Habla de la visión en dos lugares. De repente esto deviene en apariencia más misterioso. Blanchot habla de la visión en este texto de *La conversación infinita*, «Hablar no es ver». Y había hablado de ella en otro texto, en los apéndices o los anexos de *El espacio literario*, bajo un título que de antemano nos conviene: «Dos versiones de lo imaginario». En el punto en el que estamos, si todo va bien, podemos esperar que una versión corresponda al ejercicio empírico de la vista y la otra al ejercicio superior de la vista. Tomo los dos textos.

²⁰ «Por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis». Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 19.

El texto de *El espacio literario* nos dice que hace falta distinguir dos imágenes. La primera es la imagen que se asemeja al objeto, y que viene después. Para formar una imagen hace falta haber percibido el objeto. Es la imagen a semejanza. Es entonces una imagen que se asemeja al objeto y que llega después²¹. Simplifico porque de lo contrario sería demasiado largo, pero creo además que esta simplificación es exacta al pie de la letra, aunque Blanchot no se exprese de este modo. La otra imagen —retomo una expresión cristiana, cara al cristianismo— es la imagen sin semejanza. Una idea que va a ser prodigiosa para una teoría de la imaginación cristiana: con el pecado, el hombre ha seguido existiendo a imagen de Dios, pero ha perdido la semejanza. La imagen ha perdido la semejanza, es la imagen sin semejanza. Y esta imagen sin semejanza es quizá —y aquí vuelvo al texto de Blanchot— más verdadera que el objeto. Y en esas páginas muy sorprendentes, Blanchot dice: «el cadáver es más verdadero que yo mismo, a tal punto que aquellos que me lloran dicen «¿cómo se asemeja, cómo lo ha fijado la muerte en una actitud!»²². El cadáver no se asemeja al viviente que fui, el viviente que fui es a semejanza del magnífico cadáver que soy. Ha surgido la imagen sin semejanza. Al morir me he limpiado de la semejanza, soy pura imagen, puro cadáver. Bueno, es la manera en la que piensa Blanchot, ¿no? He aquí las dos versiones de lo imaginario. Yo simplifico mucho, vean el texto ustedes mismos, es muy bello.

En *La conversación infinita* encuentran el mismo tema de otro modo. ¿Cuáles son las dos versiones de lo imaginario?... No, mejor no, retiro la palabra «imaginario». En el texto «Hablar no es ver» son dos versiones de la visión, de lo visible. Primera versión: veo a distancia, percibo a distancia, capto las cosas, los objetos a distancia. Es sabido que no comienzo por captarlas en mí para proyectarlas, sino que capto la cosa allí donde está. Nos lo ha enseñado la psicología moderna. Percibo a distancia, capto a distancia. Y luego, nos dice Blanchot, hay otra visibilidad cuando la distancia es la que me capta. Soy captado por la distancia. Según él, entonces, ser captado por la distancia es lo contrario de captar a distancia. Y según él es el sueño el que me capta por la distancia. El momento en que soy captado por la distancia en lugar de captar a distancia es lo que Blanchot llama la fascinación. Estoy fascinado. Es lo mismo: ser captado por la distancia o ver elevarse la imagen sin semejanza es igual. El arte, el sueño, son esos ejercicios de la visión.

Entonces, dado que están todos los elementos, ¿qué es, por Dios, lo que le impide a Blanchot decir «y viceversa»? ¡Por Dios! ¿Qué pasa? Es curioso. Es

²¹ Cf. Maurice Blanchot, *El espacio literario*, op. cit., pp. 225-227.

²² *Ibidem*, pp. 228-229.

preciso que vean el texto para ver si tienen la misma impresión que yo... Uno se asombra porque está a un paso de decir «y viceversa» pero no, no lo dice. Y no lo dirá. No lo dirá porque —conservamos nuestro método— no puede decirlo. No puede decirlo porque eso arruinaría todo lo que piensa. ¿Por qué? Porque si Blanchot pasa por el ejemplo de «ver», no es en absoluto para erigir otro caso distinto al de «hablar», sino únicamente para confirmar lo que acaba de decir sobre «hablar». La aventura de lo visible no hace más que preparar la verdadera aventura, que para Blanchot debe ser la del habla. De modo que la idea de que hay también un ejercicio superior de la visión solo está allí como nivel preparatorio del único ejercicio superior que es el de la palabra en tanto que habla de lo que solamente puede ser hablado.

Y esto se explica incluso técnicamente. Se trata de la potencia técnica de mantener un fondo completamente indeterminado y de hacer surgir de allí una determinación. ¿Qué son, por ejemplo, los monstruos de Goya? Son la determinación en tanto que surge inmediatamente de un indeterminado que subsiste a través de ella. Y es lo que Blanchot llama una relación verdadera de lo determinado con lo indeterminado, una relación tal que lo indeterminado subsiste a través de la determinación y que la determinación surge inmediatamente de lo indeterminado. La determinación que surge inmediatamente de un indeterminado que subsiste bajo la determinación es lo que se llamará un monstruo.

Y entonces tenemos la respuesta. A mi modo de ver, Blanchot no puede decir «y viceversa», puede decir «hablar no es ver» pero no puede decir «ver no es hablar», porque jamás concibió —y no digo que se equivoque— más que una forma, la determinación. Forma de la determinación, es decir el habla. Forma de la espontaneidad. Y el habla está en relación con lo indeterminado puro.

Entonces «ver» se deslizará en lo indeterminado puro, o bien no será más que una etapa preparatoria del ejercicio del habla.

No tenemos necesidad, entonces, de ver la diferencia con Foucault, ya lo hicimos. Basta con recordar que para Foucault hay dos formas, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable. Contrariamente a Blanchot, Foucault le dio forma a lo visible. Ustedes me dirán que esta diferencia es minúscula. Yo creo que es muy importante, que no es minúscula. Para Blanchot todo pasaba por una relación de la determinación con lo indeterminado puro. Para Foucault —y por esto es kantiano y no cartesiano— todo pasa por una relación de la determinación con lo determinable, teniendo ambos una forma propia. Hay una forma de lo determinable al igual que hay una forma de la determinación. La luz es la forma de lo determinable así como el lenguaje es la forma de la determinación. Lo enunciable es una forma, pero lo visible también.

Desde entonces, Foucault se verá forzado a añadir el «y viceversa». Y no es una pequeña adición, es una modificación del tema de Blanchot «hablar no es ver».

Y de golpe esto nos arrastra hacia nuestra tercera confrontación. Si Blanchot no había arriesgado el «y viceversa», si Foucault hace pasar la abertura, la falla entre dos formas, forma de lo enunciable y forma de lo visible, forma de la determinación y forma de lo determinable, ya antes de él lo habían hecho quienes llevaban el cine hasta las potencias de lo audiovisual. Y de un audiovisual creador. Y un audiovisual creador iba a consistir no en un conjunto audiovisual, sino por el contrario en una distribución del audio y de lo visual a un lado y al otro de una abertura. Y digo que es esto lo que define al cine moderno. Como lo vimos el año pasado²³, solamente resumo, intento resumir para los que no estaban o retomar desde este punto de vista, porque me importa mucho. Aquí también quisiera enumerar.

Primera proposición. ¿Qué pasa en esas obras, de las que se sabe que no convocan muchos espectadores, pero que al mismo tiempo son las que hacen hoy el verdadero cine, como las de Syberberg, las de los Straub o las de Marguerite Duras? ¿Qué es lo que nos impacta inmediatamente? Diría que es el uso novedoso de la palabra, de lo sonoro. Este nuevo uso de lo sonoro se inserta completamente en nuestro problema. ¿Por qué?

Porque durante mucho tiempo, al menos en apariencia —es mucho más complicado— hablar era hacer ver. El cine devino sonoro bajo esa forma, lo sonoro era realmente una dimensión de la imagen visual. Hablar hacía ver. Por otra parte, el hablar podía no ser visto, pero se trataba en ese caso del habla fuera de campo. Ahora bien, el fuera de campo —lo no visto, palabra no vista, oída pero no vista— es una dimensión del espacio visual. El fuera de campo es una dimensión del espacio visual puesto que es una prolongación del espacio visual fuera del cuadro. Entonces no lo vemos, pero no por eso deja de ser visual. De hecho no lo vemos, pero el fuera de campo solo puede definirse como lo que sobrepasa el encuadre visual. Bajo estos dos aspectos puedo decir que el primer cine sonoro era del tipo «hablar es ver»: ya sea en la palabra de las personas que se ven en la pantalla y que nos hacen ver algo, ya sea en la palabra fuera de campo, la voz en off que viene a llenar el fuera de campo, fuera de campo que es una dimensión de lo visual.

Ahora bien, ya no es así en el cine del que hablo. Llega otra fórmula. ¿Cuál va a ser esa fórmula? Esta vez hay una abertura entre ver y hablar. ¿Cómo se presenta cinematográficamente esta abertura? La palabra cuenta una historia

²³ Deleuze se refiere al cuarto y último curso que dedicó al cine, *Cine y pensamiento*, entre fines de 1984 y mediados de 1985.

que no se ve. La palabra cuenta una historia que no se ve y la imagen visual deja ver lugares que no tienen o que ya no tienen historia. Es decir, lugares vacíos, lugares vacíos de historia. Y de este verdadero cortocircuito entre esa historia que no se ve y ese visto que no tiene historia, ese visto vacío, va a surgir una especie de emoción y de creación muy sorprendente.

¿Quién sería el primero? Podría decirse que siempre se puede buscar entre los cineastas de preguerra... que se acercaron a eso, o que ya lo hacían... ¿Hay ya en Mankiewicz algo de ese tipo? Es posible, pero el hecho es que en ese momento no podía aislarse. Quiero decir, lo que digo no podía ser dicho antes de la guerra. ¿Por qué? Porque aun si algunos lo hacían, no llegaba a nuestro umbral de percepción. Aun ahora, cuando nos enfrentamos a un film de Duras o de Syberberg o de los Straub, nuestros hábitos perceptivos son extrañamente conmocionados. De modo que, incluso si un autor como Mankiewicz se acercaba a eso, creo que solo podía aparecer bajo la forma de una especie de perturbación: «¿Qué es ese uso de la palabra?». Pero no podría haberse dicho como lo digo ahora yo, de ningún modo por mi propio mérito, sino porque las condiciones todavía no estaban ahí.

En cualquier caso —y sigo en esto a Noël Burch— indudablemente el primero fue Ozu. Todo vino de ahí. Y sin embargo Ozu llega muy tarde a lo sonoro porque no lo necesita. Es perfecto, como no lo necesita no está apurado por llegar. No sé la fecha exacta, pero es hacia 1930, 1931, que hace sus primeros filmes sonoros. Y Noël Burch, que escribió páginas muy buenas sobre Ozu²⁴, tiene una fórmula que yo encuentro muy bella, muy buena y exacta. Dice que es con Ozu que aparece la disyunción entre un acontecimiento hablado y una imagen vacía de acontecimiento. El tipo habla, relata un acontecimiento, generalmente insignificante, por otra parte, en un espacio vacío. Le habla a un personaje fuera de campo, y habla solo, en un espacio vacío. Disyunción entre el acontecimiento hablado y la imagen vacía de acontecimiento. Es lo mismo que decir: disyunción entre una historia que no se ve y un lugar vacío de historia.

Cito rápidamente a Syberberg, y tomo las formas más rudimentarias, las más claras de este procedimiento, porque cuando se complica produce evidentemente grandes obras maestras pero es más difícil. Por ejemplo en *Parsifal*²⁵ la fórmula sería muy compleja, pero el efecto es él mismo muy concreto. Con el

²⁴ Noël Burch, *Pour un observateur lointain*, Cahiers du cinéma-Gallimard, París, pp. 175, 179 y sobre todo 185.

²⁵ Hans Jürgen Syberberg, *Parsifal*, 1981.

cocinero de Ludwig²⁶ es muy simple. Tienen espacios vacíos: los castillos del rey de Baviera hoy en día. ¿Y qué es la palabra? Es el tipo que pasea a los turistas y el cocinero que relata lo que hacía Ludwig en esas habitaciones cuando no estaban vacías. Me preguntarán ustedes por qué pasar por este procedimiento que vuelve todo abstracto. Extrañamente vuelve todo concreto.

Noten que Claude Lanzmann, en su film *Shoah*²⁷, ha retomado el procedimiento común a Syberberg, a Straub, etc. ¿De qué se trata? Se trata de hacer hablar. Eso evita las reconstrucciones, que son muy penosas. Evita las imágenes de archivo, que no son mejores. Por un lado, Lanzmann hará hablar a las personas sobre la deportación de los judíos; por el otro, mostrará los espacios vacíos, los espacios hoy en día vacíos. Contará una historia que no se ve —ninguna imagen de archivo— y hará ver lugares vacíos de historia. Es literalmente la técnica de Straub, de Syberberg o de Marguerite Duras. Hay una falla entre lo que es dicho y lo que es visto. Hablar no es ver.

Y si me quedo en las formas más rudimentarias, digo que es la fórmula más simple de *Fortini/Cani*²⁸ en Straub. De un lado la voz de Fortini que lee sus páginas, del otro lado los paisajes vacíos con los cuales las páginas solo se relacionan de manera indirecta. Y a propósito de uno de sus filmes, de otro film, los Straub hablarán de «la gran fisura telúrica»²⁹, esa especie de abertura que va a distribuir la palabra y la visión.

En el caso de Marguerite Duras la repartición de las voces y de lo visto alcanza una especie de cumbre en *India Song*³⁰. Los que vieron el film recuerdan que el procedimiento muy vivo consiste, por una parte, en hacer ver un baile, pero un baile mudo. ¿Es que no hablan las personas? Sí, hablan, pero no abren la boca. Es decir que lo que dicen será oído del otro lado de la abertura. ¿Qué hay entonces del otro lado? Hay una mezcla de voces, algunas de las cuales son llamadas por Marguerite Duras «voces intemporales», y otras «voces de invitados», es decir de las personas presentes en el baile pero que no abrieron la boca mientras se las veía. Todo este cine está bajo la ley de la disyunción entre lo visual y lo sonoro.

²⁶ Hans Jürgen Syberberg, *Ludwig — Réquiem para un rey virgen* [*Ludwig — Requiem für einen jungfräulichen König*, 1972].

²⁷ Claude Lanzmann, *Shoah*, 1985.

²⁸ Jean-Marie Straub & Daniele Huillet, *Fortini-Cani*, 1976.

²⁹ Cf. Jean-Claude Bonnet, «Trois cinéastes du texte», *Cinématographe* nro. 31, octubre de 1977, pág. 3. El propio Straub hablaba de secuencia telúrica y de fisura central.

³⁰ Marguerite Duras, *India Song*, 1975.

En la publicación, en la edición de *La femme du Gange*³¹, Marguerite Duras hace un corto prefacio en el cual lo explica muy bien. Dice que son dos filmes, el film de las voces y el film de la visión. Y entonces provoca, típica provocación, dice que los dos filmes no tienen estrictamente ninguna relación. Nada que ver. Más aun, si se tocan, ¡todo muere! La conjunción los hace morir. Lo cual evidentemente le permite decir a Mitry que es «cualquier cosa sobre cualquier cosa»³². Pero entonces, si uno concede que no es cualquier cosa sobre cualquier cosa, ¿qué es?

Hay también un film muy interesante de Eustache³³ que va exactamente en ese sentido: presentación de fotos y comentario. Y cuanto más se desarrolla el comentario, más se despega de lo que muestran las fotos. A tal punto —aquí también hay provocación, pero está bien hecho— que uno se dice: «¿Pero de qué habla a fin de cuentas?», «¡No tiene ninguna relación con la foto!», etc. Y la brecha entre lo dicho y lo visto aumenta.

Bien, ¿pero por qué hacer todo eso? Es preciso que no sea cualquier cosa sobre cualquier cosa, de lo contrario no pasaría de un ejercicio surrealista un poco débil.

Retomemos el ejemplo de Marguerite Duras en *India Song*. ¿Qué hay de común, si es que hay algo, entre hablar y ver? No digo una forma común, digo algo en común. ¿Hay algo en común entre hablar y ver? Y bien, sí. El baile visto vale por otro baile que no se ve, aquel en el que se ha urdido un rapto y ha nacido un loco amor. El baile presente, frío, vale por ese otro baile que no veremos. Y las voces del otro lado de la imagen, las voces nos hablan de ese viejo baile que no veremos. ¿Por qué no se lo ve? Es que, en la medida en que ha visto nacer el loco amor, ya no es del dominio de lo visible. El amor loco está más allá de lo que se puede ver.

Pero entonces tocamos algo muy importante para este cine. Es un ciclo muy curioso. Diría que la imagen visual sepulta algo, recubre algo. La imagen visual vale por lo que hay debajo. Es el límite superior de la visión, la visión que capta lo que no es visible: «bajo la tierra, captaré los muertos» —constante en los Straub—; bajo el baile, captaré el otro baile sepultado. Es el ejercicio superior de la vista. La imagen visual vale siempre por lo que recubre. El año pasado vimos a los Straub haciendo algunos minutos de cine ubicando personas sobre colinas y haciéndoles recitar un poema célebre de Mallarmé:

³¹ Marguerite Duras, *La Femme du Gange*, 1974.

³² Cf. Jean Mitry, *Le Cinéma expérimental, histoire et perspectives*, Seghers, Paris, 1974.

³³ Jean Eustache, *Les photos d'Alix*, 1980.

«Y bajo estas colinas están los cadáveres de los comuneros»³⁴. No veremos los cadáveres. La tierra vale por lo que entierra. Es constante en los Straub. Son ellos los que van más lejos en esta especie de estratigrafía o, como diría Foucault, arqueología. La imagen visual es arqueológica.

La imagen visual no tiene más sentido que el de enterrar algo que esconde. Y la imagen sonora tiene como sentido hacer ascender algo que solamente puede ser hablado, puesto que está escondido para la visión: el acontecimiento. El mismo acontecimiento es enterrado bajo tierra y liberado en la palabra. No es cualquier cosa sobre cualquier cosa, es el mismo acontecimiento que solo tiene una existencia de dos caras: una vez liberada por la palabra, una vez sepultada bajo la tierra.

De modo que hay un ciclo. Y es el ciclo lo que me parece impresionante, el ciclo de los Straub, una especie de ciclo cósmico: cuanto más la tierra sepulta y sustrae el acontecimiento a nuestra visión, y solo vemos espacios vacíos, más la palabra lo libera.

En otros términos, la palabra es aérea y la visión es subterránea. Entonces es por encima de su falla, por encima de su abertura, por encima de su heterogeneidad radical, que se establecerá la relación entre hablar y ver. Es por encima de la no-relación, y es la no-relación entre ver y hablar la que va a suscitar de cierta manera la relación entre un ver cada vez más enterrado bajo tierra y una palabra cada vez más aérea.

De allí la importancia para mí de lo que decía hace un momento, de aquel momento en el que Foucault tuvo una relación directa con el cine, con el film que sacó Allio del caso de Pierre Rivière. Seguramente Foucault no tenía la posibilidad de imponer una relación entre lo visual y lo sonoro, pero es evidente que en un caso como el de Pierre Rivière habría propiciado búsquedas de este tipo. Puesto que estaba el cuaderno del muchacho y el acontecimiento, aquello que había hecho, es decir esta especie de liquidación, de asesinato de toda su familia. ¿No había lugar para sepultar bajo tierra lo visible para que la palabra tome un sentido aéreo?

Y «sepultar bajo tierra» no quiere decir que la imagen se convierte en cualquier cosa. Las imágenes de Straub, las imágenes de Syberberg son imágenes prodigiosas. El espacio vacío no es un espacio al cual le falta algo. Los espacios vacíos de acontecimientos, sean los de Ozu, los de Straub, los de Syberberg, los de Duras, son espacios extraordinariamente vivos. Pero es la vida de las cosas, una especie de vida no orgánica. La vida de las cosas, la vida de la tierra en tanto que recubre. Eso es la tierra, la tierra es lo que recubre. Caven en la tierra, ahí

³⁴ Danièle Huillet et Jean-Marie Straub, *Toute révolution est un coup de dés*, 1977.

tienen lo visible. Pero no tienen lo visible cuando desenterraron la cosa, tienen lo visible cuando ven la tierra como recubriendo algo. ¿Qué es lo que recubre? Que del otro lado, del otro lado la palabra dice. Y porque hay dos lados es que existe el ciclo por el cual aquello que está bajo tierra se hunde cada vez más bajo tierra para que la palabra lo haga salir cada vez más al aire. No a la luz, sino al aire.

Yo diría que todo este cine plantea el espacio vacío como la forma de lo determinable y la palabra como la forma de la determinación. De ningún modo me parece que la relación de Foucault con este nuevo cine sea una relación de influencia, creo que no ha habido influencia en ninguno de los dos sentidos. No es Foucault el que influencia a Duras o a Syberberg, pero tampoco Duras o Syberberg influyen a Foucault. Es mejor aun, cada uno ha llegado por sus propias búsquedas.

De allí que ahora nos encontremos ante una cuarta cosa: ¿cuál es la respuesta propia de Foucault? Acabamos de ver un comienzo de respuesta. Incluso una respuesta completa, pero no estoy seguro de que sea la de Foucault. Es más, estoy seguro de que no es la de Foucault. La respuesta que acabamos de ver es que la no-relación engendra forzosamente una relación. ¿Y por qué, cómo? La no-relación engendra una relación porque la palabra y la visión, en tanto que sin relación, alcanzan cada una su propio límite, pero el límite propio a cada una es también el límite común que las separa. Es el límite común lo que las separa y las relaciona entre sí al separarlas. Es el ciclo de los Straub. El límite propio a cada facultad es al mismo tiempo el límite común que las relaciona entre sí al separarlas.

Les diré que esa sería mi respuesta para este problema. El hecho es que, a mi modo de ver, se puede aplicar a Foucault, pero sería un poco inexacto, porque creo que él tiene otra respuesta. Tiene otra respuesta. De ahí la necesidad de una cuarta y última confrontación. Hay otra respuesta que Foucault va a buscar mucho más del lado de Raymond Roussel, el extraño poeta de comienzos del siglo XX. Y más aun, Raymond Roussel le suministra no respuestas, pero sí varios elementos de respuesta. De allí que nos quedemos en esto: confrontación con Roussel y cuál es la respuesta propia de Foucault en cuanto al problema de qué relación hay entre hablar y ver. Lo haremos la próxima vez.

Clase 7

Visibilidades y enunciados en Raymond Roussel.

Conclusiones sobre el saber.

10 de Diciembre de 1985

He aquí entonces donde nos encontramos. Finalmente no avanzamos, pero resolvemos en un mismo problema, y a fuerza de revolver en ese problema o de revolver ese problema es que llegaremos al final. Este problema consiste siempre en que nos encontramos frente a dos formas irreductibles: la forma de lo visible, la forma de lo enunciable. No hay isomorfismo entre dichas formas. En otros términos, ni hay forma común a lo visible y a lo enunciable, ni hay correspondencia entre las dos formas. Ni conformidad —forma común—, ni correspondencia biunívoca de una forma a la otra. Hay diferencia de naturaleza o, según el término de Blanchot, hay una no-relación. Una no-relación entre lo visible y lo enunciable. Por lo tanto una disyunción, una abertura. Es la disyunción entre luz —como forma de lo visible— y lenguaje —como forma de lo enunciable—.

Notamos enseguida —e insisto porque necesitaremos volver sobre este punto más adelante— que una de las consecuencias inmediatas de semejante punto de vista es una crítica fundamental de la intencionalidad. O, si prefieren, una crítica de la fenomenología, al menos bajo su forma vulgar. Por «vulgar» no entiendo algo peyorativo, sino lo que fue retenido como lo más conocido de la fenomenología: la idea de una intencionalidad, no solamente de la conciencia, sino también de las síntesis de la conciencia, bajo la forma célebre

del «toda conciencia es conciencia de algo»¹. Desde este punto de vista, el lenguaje, síntesis de la conciencia entre otras, se presenta como apuntado, como intencionado hacia un estado de cosas o hacia algo. El lenguaje como apuntando a algo.

Vimos en qué sentido Foucault se opone de manera muy violenta y quiebra esa relación de intencionalidad. ¿En qué sentido? En uno muy simple: si se comprende lo que es un enunciado, se ve que su objeto es una variable intrínseca del propio enunciado. Entonces el enunciado tiene efectivamente un objeto, pero que no tiene nada que ver con el objeto visible o con un estado de cosas. El objeto del enunciado es una variable intrínseca o una derivada del propio enunciado. Desde entonces es imposible que el enunciado apunte a un objeto que le sea exterior. De modo que el verdadero enunciado que corresponde a la pipa visible no es «esto es una pipa», sino «esto no es una pipa». O, versión sería de la misma idea, en la medida en que los enunciados del derecho penal no incluyen la prisión, el verdadero enunciado que corresponde a la forma visible «prisión» no es «esto es una prisión», sino «esto no es una prisión».

Desde entonces, sería fácil concluir —lo digo entre paréntesis y para preparar lo que viene— que la ruptura de Foucault con la fenomenología se produce aquí. Pero sabemos bien que hace falta tomar en cuenta otros factores, que en su propio desarrollo la fenomenología, tanto en el último Husserl como en Heidegger, como en el último Merleau-Ponty, no ha cesado ella misma de sentir la necesidad de sobrepasar la intencionalidad. ¿Y por qué?

Sucede que esta historia de la intencionalidad, esta idea de la dirección o de la conciencia como conciencia de algo, era muy curiosa porque, ustedes comprenden, estaba construida enteramente para romper con el psicologismo y con el naturalismo. Digo todo esto muy rápido, es para aquellos que están al corriente. Pero la intencionalidad recaía típicamente en otra psicología, en otro naturalismo. En especial era muy difícil —y lo era cada vez más habida cuenta de la evolución de la psicología— distinguir la intencionalidad del *learning*. Ya veremos todo esto con más detalle. De allí que los fenomenólogos se encontraron en una situación muy curiosa porque finalmente fueron llevados a romper con la intencionalidad. Entonces no se puede decir que Foucault rompe con la fenomenología porque la fenomenología es llevada también a hacer su ruptura. De modo que ya veremos que las relaciones Foucault/ fenomenología son mucho más complicadas.

¹ Fórmula que se encuentra en todo un linaje, Franz Brentano, Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre.

Pero por el momento no estamos en eso. Simplemente registramos que hay una ruptura de la intencionalidad a favor de una especie de dualismo, de diferencia de naturaleza entre las dos formas, lo visible y lo enunciable. No se puede decir que un enunciado apunte a una cosa o a un estado de cosas.

Estamos entonces en el seno de la no-relación entre lo visible y lo enunciable. Y sin embargo, es preciso que haya una relación. Volvemos a caer siempre sobre el mismo grito. Esto se convierte en un grito, es decir en la señal de una urgencia: «Y sin embargo, ¡es preciso que haya una relación!». Es preciso que haya una relación entre la prisión visible y el enunciado «esto no es una prisión». Es preciso que haya una relación entre la pipa visible de Magritte y el enunciado de Magritte «esto no es una pipa».

¿Por qué es preciso que haya una relación? Porque, lo sabemos, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable componen el saber. Si componen el saber, es preciso que en el fondo de la no-relación entre las dos partes del saber se engendre o se eleve una relación. No hay elección. Pero es muy extraño, ¿cómo podremos explicar esto?

Transformemos la pregunta: ¿por qué Foucault siente tanto placer, tanta diversión y al mismo tiempo tanta admiración en el descubrimiento y en la lectura de Raymond Roussel? La respuesta es simple: porque además del placer y de la alegría que ese poeta le da, Foucault encuentra en él esbozos de solución para este problema. Y esbozos de solución muy curiosos porque son en un sentido soluciones ejemplares. ¿A qué hay que llamar una «solución ejemplar»? A una solución que se despeja en condiciones artificiales. Es entonces tanto más pura cuanto que surge relativamente de condiciones perfectamente artificiales, más allá de que podamos extenderla después a las condiciones comunes. A fin de cuentas, quizá haya muchos problemas que surgen así, al nivel de las condiciones artificiales.

En efecto, es al nivel de un procedimiento del lenguaje, de un procedimiento del enunciado y de un procedimiento de la visibilidad absolutamente extraños, que Roussel va a desarrollar poemas que nos aportan, según parece, una o incluso varias soluciones a este problema. De allí que intento comprender este libro de Foucault sobre Roussel² en función de la propia tentativa de Roussel. El hecho de que los procedimientos de Roussel sean procedimientos poéticos, contruidos por el propio Roussel, es un aspecto. Pero deben estar atentos a dos aspectos a la vez: el procedimiento absolutamente artificial de Roussel y las posibilidades, la indicación que dicho procedimiento nos da.

² Cf. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, op. cit.

La primera dirección que Foucault saca de Roussel es muy simple y ya hemos intentado abordarla. Consiste en decir: de acuerdo, las dos formas, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable, difieren en naturaleza, pero eso no impide que estén en presuposición recíproca. Es decir que una presupone a la otra y viceversa. Lo cual quiere decir concretamente que, de una forma a la otra, de lo visible a lo enunciable y de lo enunciable a lo visible, hay constantemente capturas mutuas. «Captura» no es una palabra que emplee Foucault, la empleo yo por comodidad. Pero todas las palabras que emplea Foucault son términos polémicos, de violencia. Y en efecto, ven por qué: si las dos formas son realmente heterogéneas, irreductibles una a la otra, parece como si se tratara de una guerra entre ambas, y como si su primera relación no pudiera ser otra cosa que una guerra, una violencia. Una forma va a tomar algo de la otra, la otra tomará algo de la primera. Y será por arrebatado, por captura, por apresamiento. Serán abrazos, abrazos de luchadores.

Ya en *Esto no es una pipa* este tema de la presuposición recíproca concebida como captura mutua entre lo visible y lo enunciable es presentado constantemente por Foucault como una verdadera lucha. Cito, página 33: *Entre la figura y el texto —es decir lo visible y lo enunciable—, de una al otro, hay ataques lanzados, flechas arrojadas contra el blanco adverso, intentos de zapa y de destrucción, golpes de lanza y heridas, una batalla*³. Es una batalla. Hace falta retener un texto semejante ya que uno se sorprenderá menos cuando Foucault sienta luego la necesidad de sobrepasar el eje del saber hacia el eje del poder en el que la batalla se explica de manera singular. Estos son textos que conciernen al saber, es decir a los dos elementos del saber, lo visible y lo enunciable, y ustedes ya deben sentir que están completamente tendidos hacia un descubrimiento del poder como lo que verdaderamente está en juego en la batalla. Página 48: *En este espacio roto y a la deriva —donde se encuentran lo visible y lo enunciable— se tejen extrañas relaciones, se producen intrusiones, bruscas invasiones destructivas, caídas de imágenes en medio de las palabras —caídas de visibilidad en medio de los enunciados—, relámpagos verbales que surcan los dibujos y los hacen volar en pedazos*⁴. Aquí también afirmación de la lucha, del asedio, de la batalla.

¿Y qué es lo que puede ser arrebatado? No sabemos. Veamos si Roussel puede ayudarnos. Roussel es un poeta de fines del siglo XIX, principios del XX. A Foucault le gustaba mucho. La *Nouveau Roman* quiso mucho a Roussel,

³ Michel Foucault, *Esto no es una pipa*, op. cit., p. 22.

⁴ *Ibidem*, pp. 49-50.

hay un artículo muy importante de Robbe-Grillet sobre Roussel⁵. Sin duda algo tenía que ver. Y no es la primera vez que intento señalar una afinidad de Foucault con la *Nouveau Roman*. En cualquier caso, ¿qué era tan fascinante o que es tan fascinante en la obra de Roussel?

Afortunadamente Roussel nos ha dejado un libro que tiene por título *Cómo escribí algunos de mis libros*⁶. «Algunos», no todos. Avancemos entonces con confianza: ¿cómo escribió Roussel algunos de sus libros? Él nos lo cuenta de la siguiente manera. Supongan que les cuento una extraña empresa poética, supongan un grito de guerra: «¡Voy a partir las palabras, voy a partir las frases!». Esto nos interesa puesto que ustedes recuerdan que hemos visto en todos nuestros análisis precedentes que el descubrimiento del enunciado implicaba precisamente, según Foucault, que se partan las palabras, las frases y las proposiciones. Si no se llega a partir las palabras, las frases y las proposiciones, jamás se descubrirán los enunciados.

Es ahora o nunca el momento de preguntarse: ¿pero qué quiere decir exactamente partir las palabras, las frases y las proposiciones? Quiere decir construir dos frases cuya diferencia es infinitamente pequeña. Eso es abrir la frase, partir la frase. Construir dos frases cuya diferencia es infinitamente pequeña.

Roussel da un ejemplo que anima una de sus grandes obras⁷. He aquí una frase o al menos un fragmento de frase: *les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*. Ven que en esta frase *lettres* significa «signos», *du blanc* significa el pequeño cubo de tiza que está siempre presente sobre el billar, *bandes* significa «laterales del billar», y bueno, *billard* significa «billar». Consideren la segunda frase: *les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard*. Esta vez podemos suponer que *lettres* significa «cartas», *du blanc* significa «un hombre blanco», las *bandes* significa «la pandilla», *pillard* significa «pillador», y el hecho de que se haga referencia a un blanco supone que el pillador es un negro⁸.

⁵ Cf. «Enigmas y transparencia en Raymond Roussel (1963)», en Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela*, Cactus, Bs. As., 2012, pp. 107-114.

⁶ Raymond Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, op. cit.

⁷ Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, 1910.

⁸ Como se ve, la única diferencia entre las frases en francés se encuentra en las palabras finales: *billard* («billar») y *pillard* («pillador, saqueador»). El cambio de significado en las frases se sostiene no sólo en la ambigüedad de *bandes* («bandas»), que existe en castellano, sino también en la de *lettres* («letras», «signos gráficos del alfabeto» y también «cartas», «misivas») que ya no existe en nuestro idioma. Resultan así: «Las letras de la tiza sobre las bandas del viejo billar» y «Las cartas del blanco sobre las bandas del viejo pillador».

Tengo mis dos frases que se distinguen por lo que Foucault llamará «un pequeño desgarrón». ¿Qué es el desgarrón, o la pequeña diferencia? Es *b/p*, *b* de *billard* sobre *p* de *pillard*. Si no, las palabras son las mismas. *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pi/billard*.

Observen que *b/p* es exactamente lo que la lingüística llama —sin que Roussel la haya esperado— una relación fonemática. Es el pequeño desgarrón: «¿Has dicho *b* o has dicho *p*?». «Si pronuncias las *b* como *p*, ¿qué has dicho?». «¿Has dicho *les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard* o *du vieux pillard*?». Piensen que este procedimiento animó a muchos grandes autores. Lo encuentran de manera constante en Lewis Carroll. En todo caso, puede decirse que el procedimiento de los lenguajes paradójales es a menudo de este tipo. No digo que sea el único posible.

Bien, tengo entonces mis dos frases. He abierto la frase. Esto es partir la frase, abrir la frase. ¿Por qué extraigo de allí un enunciado? Y bien, si han comprendido todo lo que hicimos sobre el enunciado, ven que se trata exactamente de esto. Podría decir que en esta construcción artificial el enunciado es *les lettres du blanc sur les bandes du vieux...* [busca una tiza para escribir en el pizarrón] y al final escribo *b/p illard*. Ahí está, de las frases extraje un enunciado. Ustedes me dirán que no es necesario tomarle el pelo a todo el mundo [risas]. Bueno, si insisten, digamos que es la versión humorística de algo serio. Pero se puede preferir la versión humorística. Si se me pregunta en qué se distingue un enunciado de las frases, diría que las frases son o una o la otra, son *les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard* o *du vieux billard*. Es una o la otra. El enunciado es *les lettres du blanc sur les bandes du vieux b/p illard*. ¿Por qué esto es el enunciado? Lo vimos. Aquí las condiciones son completamente artificiales, pero vimos que en las condiciones naturales del lenguaje el enunciado se definía por la variación inmanente, es decir por el pasaje de un sistema homogéneo a otro, por el perpetuo pasaje de un sistema a otro.

Me doy entonces condiciones artificiales donde esto aparece de manera clara. Pero es preciso recordarles todo lo que hicimos precedentemente, donde ya aparecía en condiciones más serias y, en un sentido, quizá menos impactantes. Aquí nos contentamos con despejar lo que intentamos mostrar precedentemente de manera seria.

Partiendo la frase, o partiendo las frases, despejé entonces el enunciado. Pero he aquí que no pude despejar el enunciado de las frases sin hacer surgir cierto número de escenas visibles. La visibilidad va a aparecer desde que intento que una de las frases se reúna con la otra. En ese momento me hará falta suscitar escenas visibles totalmente asombrosas, por inverosímiles que sean.

Me hará falta suscitar visibilidades paradójicas para asegurar la conjunción de las dos frases.

Ejemplo: el viejo pillador [*pillard*], que en el relato de Roussel es el rey Talou, deberá estar ligado y tener una especie de disfraz travesti, un vestido de cola [*robe à traîne*]. Y el vestido de cola de Talou se ve. ¿Por qué debe tener un vestido de cola, o por qué debe surgir en el relato un vestido de cola? Porque una cola de vestido [*traîne*] es una cola [*queue*], y porque cola [*queue*] es el mango del taco de billar. Y todo eso al infinito. A cada instante harán falta proliferaciones que hagan nacer lo visible que no cesa de relacionar la frase 2 con la frase 1. Y Roussel va a construir así todo su poema, en el cual la brecha entre las dos frases, la brecha que suscita el enunciado, no será colmada sin suscitar a su vez visibilidades, es decir espectáculos insólitos, como el vestido de cola de Talou.

Bueno, podría desarrollarlo mucho, pero aquellos a quienes interese leerán, si todavía no lo hicieron, *Cómo escribí algunos de mis libros*, o leerán el gran texto de Roussel que concierne a esto y que se llama *Impresiones de África*.

Resumo: al abrir las frases desprendo un enunciado, pero al mismo tiempo suscito, hago proliferar toda una serie de imágenes visuales a través de las cuales la frase 2 se conjuga con la frase 1. He aquí típicamente un fenómeno de captura. He abierto las frases, y como una morsa ellas vuelven a cerrarse sobre visibilidades. Es exactamente la captura. He aquí que el enunciado captura lo visible. La frase 2 solo podrá reunirse con el enunciado por intermedio de estas escenas visuales y violentamente visualizadas.

Doy otro ejemplo más. Hay un poema de Roussel muy bello y muy divertido que se llama *Chiquenaude*⁹. ¿Cuál es esta vez la frase partida? Es: *les vers de la doublure dans la pièce de Forban...* Noten que *forban* es «forajido», pero aquí sirve de nombre propio, es el personaje, es un personaje que se llama Forban. *Les vers de la doublure dans la pièce de Forban talon rouge*. Y es un fragmento de la frase. Podría decir que escuché *les vers de la doublure dans la pièce de Forban talon rouge*. ¿Qué quiere decir? *Talon rouge*, un talón de zapato, un talón rojo. *Les vers* son aquí la unidad poética. *La doublure* quiere decir que yo estaba allí una tarde en que el doble reemplazaba al actor. *Dans la pièce* es en la pieza. En la pieza intitulada «Forban talon rouge», que es el supuesto nombre de una pieza¹⁰.

⁹ Raymond Roussel, *Chiquenaude*, 1900.

¹⁰ La traducción de la frase resultaría: «Los versos del doble en la pieza 'Forban talón rojo'».

Construyo mi frase con el pequeño desgarrón. Digo: *Les vers de la doublure dans la pièce*—hasta aquí es igual— *du fort pantalon rouge*. He abierto las frases, he formado un sistema de morsa, de doble morsa. En la segunda frase *les vers* son el animal, el animal que se come nuestras telas. *La doublure* es la pieza de tela añadida a un traje. La frase se refiere entonces, al pie de la letra, a un forro harapiento. *Dans la pièce* ya no es la pieza teatral, es el remiendo que se añade en costura. Y finalmente, *du fort pantalon rouge*.¹¹

Tengo entonces nuevamente un enunciado. El enunciado es el portador de la variación inmanente, montado sobre los dos sistemas. Es *b/p*¹². ¿Cómo va a reunirse la frase 2 con la frase 1? Y bien, supongan que en la pieza «Forban talón rojo» haya un hada que pone en el pantalón del diablo o del forajido una pieza apolillada. Pieza apolillada que estará destinada a rasgarse y a arruinar por eso las empresas del forajido. La frase 2 se reúne con la frase 1 puesto que los gusanos del forro en el remiendo del pantalón ocupan su lugar en los versos del doble en la pieza de teatro «Forban talón rojo».

Bien, si no hubiéramos visto la versión seria de todo esto, no tendría ningún interés. Como la vimos, comprendemos que desde que hay enunciado, el enunciado no parte las frases sin suscitar visibilidades a través de las cuales una de las frases se reúne con la otra.

Ahora bien, Foucault señala que el título *¿Cómo escribí algunos de mis libros?* excluye algunos otros libros. Volvamos a ese aspecto. Yo decía que hay en Roussel obras sin procedimiento. Y creo que es un mérito muy grande de Foucault el haber demostrado en su análisis de Roussel que las obras sin procedimiento, para las cuales Roussel no propone ninguna clave, eran finalmente la inversa de las obras con procedimiento.

Las obras sin procedimiento son muy, muy curiosas, consisten en interminables descripciones. Este es el aspecto por el cual la *Nouveau Roman* ha estado tan impresionada por Roussel. ¿Pero interminables descripciones de qué? De aquello por lo cual la descripción es interminable por naturaleza. Y extrañamente, aquello por lo cual la descripción es interminable por naturaleza no son las cosas visuales, sino las imágenes, y preferentemente las pequeñas

¹¹ Además de la variación de *Forban talon rouge* (Forban talón rojo) a *fort pantalon rouge*, el cambio de significado de la frase se sostiene en los dobles sentidos de *vers* («versos» y «gusanos»), *doublure* («doble actoral» y «forro de un traje o vestido») y *pièce* («pieza, obra teatral» y «remiendo, retazo»). Así, la segunda frase resulta: «Los gusanos del forro en el remiendo del fuerte pantalón rojo».

¹² La variación sigue siendo *b/p* porque en la segunda frase la *t* final de *fort* es muda. Al nivel de la pronunciación la diferencia se sitúa entonces entre *forban* y *forpan*.

imágenes del tipo etiquetas. Allí está el infinito de la visión, lo que solo se ve con lupa. ¿Por qué, qué quiere decir esto? Vamos a ver.

En sus obras visuales y ya no lingüísticas... Por supuesto que son descripciones a través del lenguaje, pero son obras descriptivas... ¿Qué pasa en las obras puramente descriptivas de Roussel, del tipo —justamente— de *La vue*¹³? Roussel pasa cientos y cientos, miles de versos describiendo lo que se ve en la lupa de un portaplumas. No sé si eso todavía existe, pero en ese entonces existía y era de lo más bello. En Montmartre todavía debe existir. Si quieren comprender, irán a Montmartre a comprar un portaplumas como ese. Tiene una pequeña lupa, una lentilla en la... no sé... en la cosa... en el mango. Ponen vuestro ojo y ven... hoy debe estar simplificado, deben ver una Torre Eiffel y listo... [risas] pero en el tiempo de Roussel no era así, veían algo propiamente inagotable, una escena con 80 personajes... Cuanto más pequeño, más se multiplica. He aquí el portaplumas con lupa. Otro ejemplo descrito por Roussel en cientos de versos: una etiqueta de agua de Evian. Tercer ejemplo: un papel carta con membrete de un hotel de lujo. En especial en las ciudades termales. Membretes prodigiosos, donde está el hotel en grande, y luego los agüistas, y llegado el caso cien agüistas muy, muy pequeños. Esto le da mucho placer a Roussel. Hace gruesos libros en los que se contenta con describir lo que se ve en la lupa del portaplumas, en la etiqueta de la botella de agua o en el membrete del papel de carta.

¿Qué quiere decir esto? Y bien, esta vez es la inversa. Foucault tiene toda la razón al decir que las obras sin procedimiento, las obras de descripción visual, son la inversa del procedimiento lingüístico. ¿Por qué?

A veces se ve en el cine que las personas pasan una tarjeta en la puerta y logran abrirla, así como así. Y cada uno de nosotros sueña con poder hacer lo mismo. Los policías y los bandidos lo hacen comúnmente [risas]. Una pequeña tarjeta dura y abren, literalmente, parten la puerta. La idea de Roussel es que si ustedes pasan por las cosas una pequeña etiqueta, la cosa se va a abrir. Es una idea muy extraña, una idea de locos, pero siempre se puede intentar. Deslizan vuestra pequeña etiqueta entre dos cosas y ¡click!, como un chasquido, y las cosas se abren.

En otros términos, volvemos a encontrar exactamente el tema que obtuvimos de los análisis que me parecían serios: para llegar a comprender lo que es una visibilidad hay que partir las cosas. Más aun, la visibilidad es lo que parte las cosas. Así como hay una relación fundamental entre enunciar y partir las frases, hay una relación fundamental entre la visibilidad y partir las cosas.

¹³ Raymond Roussel, *La vue, Le concert et La source*, 1904.

¿Por qué? Porque en las condiciones de la lupa, de la etiqueta, de la miniatura, todo lo que ustedes ven, es decir los gestos de los pequeños personajes, suscita interminables enunciados.

En efecto, he aquí cómo describe Roussel un personaje sobre la etiqueta de la botella de agua de Evian: *Una mujer grande, con una frialdad prudente en el trato; tiene, afortunadamente para ella, una idea elevada de su persona y nunca se intimida. Noten que son poemas, rima. Cree saber casi todo: es una sabionda. No hace ningún caso de las personas que leen poco. Es tajante cuando se habla de literatura. Sus cartas, sin una palabra chata, sin una tachadura, sólo ven la luz después de borradores trabajosos*¹⁴. Ven que el gesto miniaturizado captado sobre la etiqueta va a suscitar todo tipo de enunciados de acuerdo con la actitud de la mujer. La actitud: *es una mujer segura de sí misma, tiene una elevada idea de su persona y nunca se intimida, cree saber casi todo, es una sabionda. Y de repente, todo un florecimiento de enunciados... No hace ningún caso de las personas que leen poco. Aquí ya se despeja. Hasta allí describía la miniatura, ahora despeja, a partir de aquí son enunciados sobre la mujer y enunciados de la propia mujer. Es tajante cuando se habla de literatura. Típicamente aquí uno escucha el enunciado de la mujer. Sus cartas, sin una palabra chata, sin una tachadura. Aquí se trata típicamente del dominio de los enunciados.*

Voy rápido porque de lo contrario nos detendríamos por mucho tiempo. ¿Qué es lo que pasa? Yo decía que para despejar el enunciado hay que partir las frases. Solo que, cuando partieron las frases despejando el enunciado, suscitan infaliblemente toda una proliferación de visibilidades. Inversamente, cuando parten las cosas para despejar las visibilidades, las visibilidades llanas, las visibilidades etiquetas, la llaneza de lo visible—vimos en efecto que lo visible no era la cosa—, no lo hacen sin hacer proliferar una multitud de enunciados. Esas son entonces las capturas mutuas. De lo visible a lo enunciable, de lo enunciable a lo visible, van a producirse todo tipo de capturas. Y en cierto sentido, ¿por qué?

Volvamos a lo serio. ¿Qué mostraban nuestros esquemas precedentes? Que la forma de lo enunciable es doble. ¿Por qué? Porque comprende una condición y un condicionado. La condición es el *hay* lenguaje, es el *hay* del lenguaje, lo condicionado es el enunciado. La forma de lo visible es doble: la condición es la luz, lo condicionado es el reflejo, el destello, el centelleo. Eso ya es sabido a partir de nuestros análisis precedentes. Ahora bien, he aquí lo que me interesa: ¿en qué relación están, en cada caso, lo condicionado y la

¹⁴ Cf. *ibidem*, «La source».

condición? Siempre y a todos los niveles, lo que surge en Foucault es lo mismo: es una relación de exterioridad.

¿Qué quiere decir que es una relación de exterioridad? Quiere decir que la condición impone a lo condicionado un régimen de dispersión, un régimen de la diseminación. El lenguaje es la condición de los enunciados, pero los enunciados solo existen como diseminados en el lenguaje. El lenguaje es forma de exterioridad por relación a los enunciados. Igual para lo visible. Es cierto que la luz es la condición pero, en tanto condición, es la forma en la cual los destellos, los centelleos se dispersan, se diseminan. La luz es la forma de exterioridad de los reflejos, de los destellos, de los centelleos. En este aspecto hay ruptura de Foucault respecto a Kant. No hay forma de interioridad, toda forma es una forma de exterioridad.

Permítanme abrir un paréntesis, ya que esto plantea un problema. Nos evitaría quizá malas lecturas de Foucault, incluso a un nivel involuntario. Muchas personas tienen la impresión, en la primera lectura, de que Foucault es ante todo un gran pensador del encierro. Y se invocan siempre dos de sus principales libros, uno sobre el hospital, sobre el asilo en el siglo XVII, el otro sobre la prisión¹⁵. Esta impresión puede valer incluso para autores de gran talento, de gran fuerza. Pienso, por ejemplo, en la manera en que Paul Virilio ha criticado a Foucault en repetidas ocasiones. Ahora bien, en la medida en que se trata de Virilio, que tiene un pensamiento original y en ese sentido su problema no es desde entonces comprender a Foucault, no es grave. Pero si nuestro problema es comprender a Foucault, no podemos seguir la objeción de Virilio.

Virilio le dice a Foucault: «Usted está obsesionado por el encierro, aun cuando desde el punto de vista de la peor represión social el encierro es una cosa muy pequeña. Hay algo mucho más importante que el encierro: el cuadrículado. Y el cuadrículado en espacio libre, al aire libre». Cuando Virilio intenta resumir su crítica de Foucault dice: «Y bien, finalmente la policía no es la prisión, la policía—como dice muy bien— es la administración vial, es decir es el control de las calles, el control de los espacios libres y de ningún modo la clausura del espacio». En otros términos lo peligroso, allí donde actúa la policía es, si ustedes quieren, lo periférico, no el callejón sin salida. Se trata de cuadricular un espacio libre y en absoluto de constituir espacios cerrados.

A primera vista, entonces, se podría tener la impresión de que la objeción se sostiene. De hecho, yo creo que lo que dice Virilio es lo que siempre ha dicho Foucault. Sin duda lo ha dicho en un estilo distinto, con otro tono.

¹⁵ *Historia de la locura y Vigilar y castigar*, ya citados.

Lo que quiero decir es que no es importante todo esto. Y no suprime nada de la novedad de Virilio en cualquier otro aspecto, puesto que, una vez más, no es su tarea intentar comprender a Foucault. Pero me parece evidente que si uno es demasiado sensible al tema del encierro en Foucault —tema que no obstante existe, pero ya veremos en qué sentido— se corre el riesgo de ya no comprender en absoluto el conjunto de su pensamiento. ¿Por qué? Porque es muy evidente que el encierro en Foucault no es y nunca fue una función. Encerrar no es una función social, es un medio ambiguo bajo el cual se ejercen funciones muy diversas. ¿Qué quiero decir? Algo muy simple.

El asilo en el siglo XVII y la prisión en el siglo XVIII-XIX son medios de encierro, de acuerdo. Sin embargo no son en absoluto la misma función social. En el siglo XVII el asilo encierra, y encierra a los locos, a los vagabundos, a los desempleados, etc. ¿De qué función es soporte dicho encierro? De un exilio. Se trata de retirar de la sociedad. La que se realiza en el hospital general en el siglo XVII es la función-exilio. Ahora bien, notarán que el exilio es una función de exterioridad, es poner fuera de la sociedad. Allí el medio de encierro está típicamente al servicio de una función de exterioridad: exiliar. Solo se encierra para y como manera de exiliar.

Ustedes me dirán que la prisión en el siglo XIX también es un exilio. Sí, de cierta manera se quita de la sociedad, pero eso es una pervivencia. El aspecto exilio interior de la prisión es una pervivencia que asegura, de hecho, una nueva función. Es que en el medio de encierro de la prisión se ejerce un cuadrículado muy estricto: cuadrículado de la vida cotidiana, del mínimo instante de la vida cotidiana. Control de la vida cotidiana, control de la cotidianidad. Eso es mucho más importante que el exilio, es una función distinta a la del exilio. La prisión es el lugar de un cuadrículado.

Lo cual le permite decir a Foucault, en páginas brillantes, que *el asilo es heredero de la lepra, la prisión es heredera de la peste*¹⁶. ¿Qué quiere decir en esas páginas muy bellas de *Vigilar y castigar*? Quiere decir que el leproso era la imagen perfecta y pura del exiliado, el expulsado de la sociedad. El leproso era la función-exilio. La peste no es eso, la peste es otra cosa completamente distinta. Y es incluso con la peste que ha surgido ese tipo de control de lo cotidiano. ¿Qué pasa cuando estalla la peste en la ciudad? Todas las mañanas pasan las personas designadas y se les debe responder sobre el estado de salud de los habitantes de cada casa. Las reglas de exposición de los cadáveres, de visita de los enfermos, están codificadas en los menores detalles. Es con la ciudad apestada que se establece, según Foucault, el cuadrículado de la ciu-

¹⁶ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 202.

dad. Es una función-cuadrículado y ya no una función-exilio. No se expulsa a los apestados. Más aun, no solo no es posible, sino que expulsarlos sería extremadamente peligroso. Y cuando en una casa hay un nuevo apestado, debe declarárselo inmediatamente. Nuestro régimen moderno de control de lo cotidiano surge con la peste. Foucault puede decir entonces que en este aspecto la prisión tomará el relevo de la peste, exactamente como el asilo, el hospital general, tomaba el relevo de la lepra.

Pero ven que entonces nos equivocáramos si creemos que «encierro» explica la naturaleza de estos dos medios de encierro. De ningún modo. «Encierro» es una gruesa generalidad que no nos dice nada. Foucault nunca fue el pensador del encierro. Y por una razón muy simple: es que para él toda forma es una forma de exterioridad. La función a la que sirve el medio de encierro-asilo es la función de exterioridad «exilio». La función a la que sirve la prisión es la función de exterioridad «cuadrículado en un medio libre».

Y es por eso que el derecho penal en el siglo XVIII y en el siglo XIX no está de ningún modo centrado en la prisión. ¿Por qué? Porque sueña con un cuadrículado mucho más sutil y mucho más extendido. Es lo que intentará mostrar *Vigilar y castigar*: que desde el momento en que los penalistas, el derecho penal, los juristas del derecho penal, sueñan con un cuadrículado coextensivo a la ciudad, la prisión no les interesa tanto. Y que cuando la prisión se imponga en virtud de su propio origen, que vimos que no es un origen jurídico, sino un origen disciplinario, será porque el discurso que sostiene en defensa propia ante los penalistas, los juristas, sería el siguiente: «Yo, prisión, soy más apta que nadie para realizar vuestros propios descos de penalistas, el gran cuadrículado, es decir el control de lo cotidiano. Solo que —añadiría la prisión— no puedo hacerlo más que con mis modestos medios, es decir en un medio cerrado. No ha llegado aún la hora de cuadricular un espacio abierto, no sabemos hacerlo. Pero desde el momento en que se sepa, perderé mi utilidad».

Lo que cuenta no es el encierro, sino las funciones de exterioridad más diversas a las cuales sirve. Y ven que Foucault sería el primero en decir —y el acuerdo con Virilio al respecto sería muy profundo, no habría entre los dos más que un malentendido— que evidentemente lo que cuenta es el cuadrículado. Simplemente sucede que, históricamente, el cuadrículado tuvo que ensayarse en primer lugar en condiciones artificiales como las de la prisión.

Pero ven incluso que los medios de encierro son etapas transitorias, variables de una función de exterioridad. Son literalmente variables de una función de exterioridad. Y las funciones de exterioridad pueden prescindir de esas variables. El exilio puede funcionar sin medio de encierro. Y así eran tratados los locos en el Renacimiento. En el Renacimiento se los tiraba en un barco,

estaban exiliados sin estar encerrados. Sí, encerrados de hecho en el barco pero, como dice Foucault en una fórmula muy bella, eran «prisioneros del exterior». Entonces, ¿exilio o cuadrículado? Esa es una elección fundamental. Pero son dos funciones de exterioridad. En resumen, los medios de encierro son variables secundarias por relación a las funciones sociales que son siempre funciones de exterioridad.

¿A dónde quiero llegar con todo esto? A decir que el encierro nunca le bastó a Foucault, que el encierro es como una especie de experiencia artificial para hacernos comprender otra cosa. Y vemos bien que no solo las funciones sociales son funciones de exterioridad, sino también que toda forma es una forma de exterioridad. ¿Por qué? Porque una forma es una condición: la forma de lo visible es la condición de las visibilidades, la forma del lenguaje es la condición de los enunciados. Ahora bien, lo condicionado está con la condición en una relación tal que solo existe como dispersado en... no, no *en*, pues reintroduciría una interioridad... solo existe dispersado *bajo* la condición. La condición pone lo condicionado como disperso, diseminado.

Y quizá es la única manera de comprender, así que vuelvo a esas historias de Roussel, a ambos lados: la abertura de las cosas que va a suscitar enunciados, la abertura de las frases que va a suscitar visibilidades. Si me han seguido, a primera vista uno debería decirse que esas capturas mutuas, esa irrupción es puramente verbal porque ¿cómo son posibles las capturas mutuas si las dos formas son absolutamente extrañas una a la otra? Es muy lindo decir que hay capturas mutuas, ¿pero cómo es posible si las formas, la forma de lo visible y la forma de lo enunciable, no pueden mezclarse? El problema es exactamente ese: ¿cómo puede haber captura mutua si las formas no pueden mezclarse?

Escuchen la respuesta posible. No es cuestión de que las formas se mezclen, sino de que cada una de las formas presente una condición y un condicionado. Y habiendo dicho ya que la condición no contiene a lo condicionado, que lo condicionado está disperso bajo la condición. En otros términos, es entre lo condicionado y la condición de una forma que puede deslizarse algo de la otra. Puede ser. Al mismo tiempo que digo esto, uno se dice que es insuficiente. Pero es quizá una vía, una pequeña vía hacia la solución que buscamos. Es una pequeña vía: que las dos formas sean formas de exterioridad, y que desde ese momento lo otro pueda deslizarse en la exterioridad del vínculo condición/condicionado. Sí, es a medias convincente. No es grave, hay que buscar por otra parte.

¿Qué retenemos de Roussel? Al menos adelantó mucho, nos permitió avanzar mucho en la idea de que había capturas mutuas, incluso si todavía no sabemos bien cómo dar cuenta de ellas. Hay capturas mutuas, es decir no

despejan enunciados sin suscitar lo visible, no despejan visibilidades sin hacer proliferar enunciados. Las dos formas son absolutamente heterogéneas, pero están en presuposición recíproca. Hay captura mutua.

Es lo que resumirá Foucault al decir, tanto en *El nacimiento de la clínica* como en *Raymond Roussel*, dos libros de la misma época, siendo uno la versión sería del otro, el otro la versión humorística del primero: «Hablar y al mismo tiempo dar a ver»¹⁷. Ven que es muy importante. Quiere decir que hablar y dar a ver, o hablar y ver son dos formas absolutamente heterogéneas, y sin embargo hay un «al mismo tiempo». El «al mismo tiempo» es la captura mutua.

En otros términos, toda nuestra vía de pequeñas soluciones que se esbozan consiste en que la captura mutua puede funcionar precisamente porque no es la captura de una forma por otra. Es que todo pasa no solamente como si hubiera una abertura entre las dos formas, sino también como si cada forma estuviera atravesada por una abertura: abertura entre la luz y los reflejos, los centelleos, etc; abertura entre el *hay* del lenguaje y los enunciados diseminados bajo el lenguaje. Es entonces en este segundo tipo de abertura que se produce la insinuación, la doble insinuación: lo visible se insinúa en lo enunciable, lo enunciable se insinúa en lo visible. Gracias a esto, las dos formas son dos formas heterogéneas, sí, pero dos formas de exterioridad. Es entonces en la exterioridad que cada una define que la otra puede insinuarse y colarse.

Y al mismo tiempo, digo una vez más que esto solo funciona a medias. No estamos satisfechos con esta solución, puesto que no nos saca realmente de eso, de esa violencia... Decir que la doble captura no es la captura de una de las formas por la otra, sino que es una insinuación de algo gracias a la función de exterioridad propia a cada una de las formas, consiste desde ya en repetir que hay una violencia. Pero después de todo, ¿por qué la exterioridad de una forma sería penetrable por la otra? Comprenden, tenemos el sentimiento de haber dado un paso, pero todavía no... no estamos satisfechos. Supongo que no estamos satisfechos.

Y he aquí que —segundo punto— Roussel le propone a Foucault otra solución. Pues hay un tercer tipo de obra de Roussel. Hemos visto dos: las obras de procedimientos lingüísticos y las obras de visibilidad o de etiqueta. Luego hay un tercer tipo de obras, más loco que los otros dos juntos, del que Roussel no habla en *Cómo escribí algunos de mis libros*, y que produce tal vez, me parece, su obra más bella... en fin no, no es su obra más bella... Produce

¹⁷ Cf. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, op. cit., p. 134 y *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 15, 155 y 165-166.

una obra muy extraña intitulada esta vez *Nuevas impresiones de África*¹⁸. Allí el procedimiento de lenguaje es completamente diferente. Se los cuento antes de buscar cómo puede servirnos.

Supongan que dicen una frase, compuesta por ejemplo de tres versos. Les doy el esquema formal del procedimiento antes de darles un ejemplo, porque extrañamente el ejemplo es aun más oscuro. Tengo mis tres versos aquí, aquí, aquí [*escribe en el pizarrón*]. Supongan entonces que entre el segundo y el tercer verso, entre 2 y 3, introducen un paréntesis de dos versos. Lo pongo en línea punteada. Esto cambia todo, ustedes tienen 1, 2, 3, 4, y lo que era 3 se convierte en 5. ¿Por qué no ir al infinito? Entre 3 y 4 van a introducir un segundo paréntesis, indicado con doble paréntesis, un paréntesis de dos versos. Tienen de golpe: 1, 2, 3, 4, 5... 4 se convierte en 6, 3 se convierte en 7. Y entre los dos versos de vuestro paréntesis doble pueden introducir un tercer paréntesis... etc., etc., etc. Ustedes me dirán que es inconveniente porque se pierde el hilo [*risas*]. Sí, se va a perder el hilo, ¡pero en provecho de qué despiste, de qué trastorno poético!

Es típicamente el caso de una obra infinita. Quiero decir que cuando se habla de la obra infinita nunca es bueno cuando se trata de una imagen o de una metáfora. Si uno habla de obra infinita, y bien ¡hay que hacerla! Si no se hace, es nada. Y en ese momento no hay que hablar de obra infinita. Puedo decir que Roussel ha inventado concretamente una obra infinita. Pero es muy complicado, doy solo el punto de partida de las *Nuevas impresiones de África*.

Foucault analiza un ejemplo. Versión primera... Uno se encuentra frente al texto, uno no tiene la versión primera. Es Foucault quien restablece las versiones quitándoles los paréntesis. No lo verifiqué, pero según Foucault lo máximo a lo que llega Roussel son cinco paréntesis. Que ya es mucho. He aquí las versiones sucesivas. Primer grupo de cuatro versos, primera versión:

*Rasant le Nil, je vois fuir deux rives couvertes
De fleurs, d'ailes, d'éclairs, de riches plantes vertes,
Dont une suffirait à vingt de nos salons,
D'opagues frondaisons, de fruits et de rayons*¹⁹.

¹⁸ Raymond Roussel, *Nouvelles Impressions d'Afrique*, 1932.

¹⁹ A ras del Nilo, veo huir dos riberas cubiertas
De flores, de alas, de relámpagos, de suntuosas plantas verdes.
Una sola bastaría a veinte de nuestros salones,
De follajes opacos, de frutas y de rayos.

Por otra parte, esto es curioso: *suntuosas plantas verdes, una sola bastaría a veinte de nuestros salones*. Una sola planta verde que basta para veinte salones... ¡Un misterio! Bueno, esta es la primera versión. Todavía funciona, llegamos a seguirla. Ya con un poco de esfuerzo, pero llegamos a seguirla. Nos detenemos al final del verso 3 —*Una sola bastaría a veinte de nuestros salones*— y hacemos un paréntesis de dos versos. Resulta de ello:

*Rasant le Nil, je vois fuir deux rives couvertes
De fleurs, d'ailes, d'éclairs, de riches plantes vertes,
Dont une suffirait à vingt de nos salons,
(Doux salons où sitôt qu'on tournait les talons,
Sur celui qui s'éloigne on fait courir maints bruits)
D'opagues frondaisons, de rayons et de fruits*²⁰.

Ya aquí uno no sabe muy bien dónde está [*risas*]. Supongan que, puesto que introduje dos versos en el primer paréntesis, meto luego un doble paréntesis entre el primer y el segundo verso del primer paréntesis. Resultaría de ello:

*(Doux salons où sitôt qu'on tournait les talons,
(En se divertissant soit de sa couardise,
Soit de ses fins talents quoi qu'il fasse ou qu'il dise))
Sur celui qui s'éloigne on fait courir maints bruits)
D'opagues frondaisons, de rayons et de fruits*²¹.

Continúan. Después del primer verso del doble paréntesis, introducen un triple paréntesis, de lo cual resulta:

²⁰ A ras del Nilo, veo huir dos riberas cubiertas
De flores, de alas, de relámpagos, de suntuosas plantas verdes.
Una sola bastaría a veinte de nuestros salones,
(Dulces salones donde, en cuanto ha girado los talones
Sobre el que se aleja se hacen correr tantos rumores)
De follajes opacos, de frutas y de rayos.

²¹ (Dulces salones donde, en cuanto ha girado los talones
(Divirtiéndose, ya de su cobardía,
ya de sus acerados talentos, sin que importe lo que haga o diga))
Sobre el que se aleja se hacen correr tantos rumores)
De follajes opacos, de frutas y de rayos.

*(Doux salons où sitôt qu'on tournait les talons,
 ((En se divertissant soit de sa couardise,
 (((Force particuliers quoi qu'on leur fasse ou dise,
 Jugeant le talion d'un emploi peu prudent,
 Rendent salut pour œil et sourire pour dent)))²²*

Puedo entonces darles la lectura final para ver si la siguen [se escuchan expresiones de lamento entre los estudiantes]:

*Rasant le Nil, je vois fuir deux rives couvertes
 De fleurs, d'ailes, d'éclairs, de riches plantes vertes,
 Dont une suffirait à vingt de nos salons,
 (Doux salons où sitôt qu'on tournait les talons,
 Sur celui qui s'éloigne on fait courir...*

¡Mierda! [risas] Bueno, vuelvo a empezar.

*... à vingt de nos salons,
 (Doux salons où sitôt qu'on tournait les talons,
 ((En se divertissant soit de sa couardise,
 Soit de ses fins tal...*

¡Ay, no puedo lograrlo! No traje el texto donde están todos los paréntesis. En fin, comprendieron, ¿no? [risas] No voy a reconstruirlo.

¿En qué nos interesa esto? ¿Qué cosa sería puede extraérsele? Y una vez más, lo serio no es mejor... No hay nada mejor que esto. Como suele decirse, forma parte de las cosas que una vez que alguien las hizo, ya está. No vale la pena volver a hacerlo. Hay que hacerlo una vez y eso es todo.

Les señalo que en un prefacio muy interesante²³ Foucault hizo un paralelo entre tres grandes manipuladores del lenguaje, inventores de lenguajes

²² (Dulces salones donde, en cuanto ha girado los talones
 ((Divirtiéndose, ya de su cobardía,
 (((Muchos individuos, se les diga o se les haga lo que fuere,
 Juzgando el talión de empleo poco prudente,
 Devuelven saludo por ojo y sonrisa por diente)))

²³ Cf. Michel Foucault, *7 propos sur le 7e ange*, prefacio a Jean-Pierre Brisset, *La grammaire logique, suivi de la science de dieu* (Ed. Cast.: Michel Foucault, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, op. cit.)

artificiales, de lenguajes heterodoxos, que son Roussel, cuyo análisis había retomado en un corto prefacio a otra cosa, Brisset, y un americano mucho más reciente, Wolfson, quien también, como se dice, tiene algo entre manos, e inventa un lenguaje a partir de un principio completamente distinto al de Roussel. Y justamente, lo interesante del texto de Foucault es que compara los tres e intenta mostrar la diversidad del procedimiento de cada uno, el de Roussel, el de Brisset, que es un escritor también de comienzos del siglo XX, y el de Wolfson, que vive actualmente y es un joven americano que ha hecho una especie de invención de lenguaje y de tratamiento del lenguaje totalmente extraños²⁴. Roussel no sería entonces el único caso. Pero es al nivel de Roussel que Foucault ha urdido los análisis más importantes. Y quiero señalar que es interesante, y que en cada caso se trata de una batalla, de una batalla interior al lenguaje. Está la batalla Roussel, la batalla Brisset y la batalla Wolfson. A quienes interese esto, remítanse a los *Cahiers de l'art brut*²⁵. Es todo el problema del lenguaje y de la esquizofrenia, en el cual la bibliografía es interminable, pero es muy, muy importante, muy interesante, y encontrarán en especial mucha información sobre los lenguajes esquizofrénicos en los *Cahiers de l'art brut*.

Vemos entonces este nuevo procedimiento, esta segunda solución, esta proliferación de los paréntesis. ¿Por qué, y en nombre de qué pretendo decir que es una segunda solución?

Si me han seguido, no es que nos hayamos reído mucho, no es que uno se ríe, pero todo lo que dije hoy es risueño. No hace reír pero es risueño. Así como no se lo ve, pero es visible, ¿no? Es algo así. Y bien, lo que me interesa es cómo finalmente el análisis llamado cómico y el análisis serio se intercambian. Son lo mismo.

Piensen en el procedimiento de la proliferación de los paréntesis. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que el enunciado tiene un poder determinante. Más aun, el enunciado procede a una determinación infinita. El enunciado es la determinación infinita. ¿Qué quiere decir «la determinación infinita»? Es muy simple, quiere decir —lo vimos concretamente— que dada una frase, pueden siempre hacer proliferar los paréntesis que separan dos miembros de la frase, dos segmentos de la frase. Es un principio de determinación infinita en la frase. Y es también un entrenamiento: hablando así harán reventar a vuestros

²⁴ Cf. Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, préface de Gilles Deleuze, Paris, Gallimard, 1970.

²⁵ Publicación fundada por Jean Dubuffet, quien también creó la *Compagnie de l'art brut*, cuyo fin era estimular, difundir e investigar el arte de los locos.

parientes [risas]. Tenemos entonces un principio de determinación infinita que es propio al enunciado. Pero esto nos conviene completamente. ¿Por qué?

Les recuerdo nuestros análisis serios precedentes. La forma del enunciado es la determinación o la espontaneidad. La forma de lo visible es la receptividad. El *hay* del lenguaje es espontáneo, el *hay* de la luz es receptivo. Como resultado de un largo análisis que no retomo, vimos en qué sentido se podía decir, desde este punto de vista, que Foucault era kantiano. Lo cual yo intentaba traducir diciendo que la forma de lo visible es la forma de lo determinable, mientras que la forma del enunciado es la forma de la determinación. Y las dos formas seguían siendo estrictamente irreductibles, puesto que era el aporte más profundo de Kant. Nos parecía que el aporte más profundo de Kant había sido mostrar que la forma de lo determinable era irreductible a la forma de la determinación, y haber reprochado así a todos sus predecesores el hecho de no haberlo visto, de haber creído que la determinación se apoyaba sobre lo indeterminado. Kant nos decía que no, que la determinación se apoya necesariamente sobre un determinable y no sobre un indeterminado. Ahora bien, lo determinable tiene una forma, que no es la misma que la de la determinación. Hay por tanto dos formas irreductibles: la forma de lo determinable y la forma de la determinación.

La pregunta era entonces: si existe una relación entre lo visible y lo enunciable, hace falta que la determinación se ejerza sobre lo determinable; pero puesto que las dos formas son irreductibles, ¿cómo puede hacerlo? ¿Cómo puede la determinación ejercerse sobre lo determinable si la forma de la determinación es irreductible a la forma de lo determinable, y viceversa?

Veán por qué me interesa el procedimiento de Roussel. La respuesta sería: sí, pero la forma de la determinación va hasta el infinito. Es un poco lo que dice *La arqueología del saber*. Hay formaciones discursivas, los enunciados, y luego está lo no-discursivo. Hay heterogeneidad de las dos formas. Solo que lo discursivo tiene relaciones discursivas con lo no-discursivo. Y es porque la determinación va hasta el infinito que puede reunirse con lo determinable. He aquí la razón por la cual Roussel nos entregaría la clave de una relación de las dos formas en el seno de la no-relación al nivel de las *Nuevas impresiones de África*. ¿Comprenden?

¿Y qué hace que resuene en nosotros el mismo escrúpulo: «No, esto todavía no basta»? ¿Por qué todavía no basta? Por una razón muy simple: cuando y en tanto que la determinación va al infinito, ¿qué impedirá que lo determinable se escape en lo infinito? Es efectivamente lo que sucede en la última técnica de Roussel: ya no se ve nada. Ya no se ve nada, la visibilidad se sustrae a medida que la determinación avanza, la visibilidad retrocede a medida que la determinación

va al infinito. Foucault lo presente, lo reconoce a su manera cuando habla de una «loca persecución» a propósito de las *Nuevas impresiones de África*: la loca persecución que emprende Roussel cuando pretende llevar el lenguaje al nivel de la determinación infinita. En ese momento las visibilidades se ocultan a todo vuelo. A medida que la determinación avanza, la visibilidad retrocede.

Nuestro problema es siempre el mismo: de acuerdo, hay batalla, pero aún hace falta que los dos se reúnan, se encuentren. Ahora bien, siempre estamos diciendo que todo se explicará si los dos se encuentran, pero los dos no se encuentran. Lo visible no encontrará lo enunciable, lo enunciable no encontrará lo visible, y nosotros estaremos condenados a decir frente a la prisión «esto no es una prisión» y frente a la pipa «esto no es una pipa».

Y bien, hicimos todo lo que pudimos... Sucede que fuimos tontos. ¡Fuimos tontos! Quizás demandamos una solución allí donde no la había. Sí, hay que aceptarlo. Hicimos todo lo que juzgábamos posible. Yo ya no veo, ya no se ve. Y bien, es nuestra culpa: ¿qué nos decía que la solución estaba dada al mismo nivel que el problema? Sucede muy a menudo que una vez planteado un problema, recibe su solución de una dimensión distinta a la suya. No hay ninguna razón para pensar que un problema debe ser resuelto con elementos incluidos en las condiciones mismas del problema. Incluso podemos decir que a menudo la solución viene de otra parte. Cometíamos un error al pretender que la solución surja en el mismo nivel en que era planteado el problema. Había que atraparla en otra parte.

Es la tercera y última vía hacia la solución. La primera vía era captura mutua. La segunda vía era determinación infinita. La tercera vía es: busquemos otra dimensión para resolver el problema.

Ahora bien, esa es la vía de Kant, lo vimos. ¿Recuerdan qué nos dice cuando se trata de explicar cómo puede haber una relación en el seno de la no-relación receptividad/espontaneidad? Existe el esquema de la imaginación, dimensión absolutamente misteriosa y oculta. Y que no es una forma. El esquema no es una forma. Y extrañamente este esquema que no es una forma es adecuado por una parte al espacio y al tiempo, es decir a la forma de lo determinable, y por otra, al concepto, es decir a la forma de la determinación. Las dos formas, la forma de lo determinable y la forma de la determinación, son irreductibles, heterogéneas, pero hay algo que es homogéneo a una y a otra. Solo que esta otra cosa no es una forma. ¿Cómo algo que no es una forma puede ser homogéneo a dos formas que, por su parte, no son homogéneas entre sí? ¿Es un misterio! Bueno, el genio de Kant consiste en que intenta hacernos comprender.

Pero mi problema no es exponer Kant. Lo que me pregunto es si no vamos a encontrar en Foucault un movimiento análogo, la necesidad de invocar otra

dimensión para hacer surgir una relación de la no-relación. Y bien, sí. Lo cual querría decir también en qué dimensión se van a encontrar los combatientes, los luchadores. Puesto que vimos, al nivel de las capturas mutuas, que había abrazo. ¿En qué dimensión se produce el encuentro entre los luchadores? No es al nivel de las formas, las formas son sin relación. Entonces hace falta otra dimensión. Y hace falta que esa otra dimensión sea informal. Es lo que va a decir Foucault, y me parece que explícitamente en dos textos importantes.

Un texto de *Esto no es una pipa*, a propósito de Paul Klee²⁶. ¿Por qué a propósito de Paul Klee? Porque es ciertamente el pintor más grande que ha confrontado los signos y las figuras. O si prefieren, la escritura o el enunciado y la figura visible. Por ejemplo, a quienes no hayan ido les suplico que vayan a ver la exposición «Klee y la música» en Beaubourg. Todavía no ha terminado.

Pienso en dos pequeños cuadros que son el caso más simple de lo que quiero decir. Hay dos pequeños cuadros, muy pequeños, que son una maravilla. Son los elementos de un paisaje, tienen árboles, alambrados, manojos de hierba, flores, etc., que están completamente disociados entre sí, diseminados, y están colocados sobre un pentagrama musical. Parece fácil lo que digo ¿no? Pero si intento reproducirlo yo, no bastará para hacer cantar al paisaje, para hacer cantar al jardín. En eso consiste el genio. ¿Por qué maravilla sucede, se los aseguro, que no pueden mirar las dos versiones del jardín de Klee puesto en pentagrama musical mediante una simple diseminación de los elementos —el procedimiento es muy simple, los hay más complejos en Klee— sin ser capturados, fascinados por una especie de belleza absoluta? ¿El jardín canta! ¿Cómo hace? Creo que hace que los signos y las figuras se penetren completamente en una dimensión distinta a la del cuadro: la música. Klee es el pintor-músico. Hay otra dimensión no-dada, y allí el jardín canta²⁷.

Es lo que dice Foucault: las letras y las figuras en Klee *se encuentran en un espacio completamente distinto al del cuadro*²⁸. Es decir, se encuentran en un espacio que no es el de los enunciados ni el de las visibilidades, que no es el de los signos ni el de las figuras. Es una indicación corta.

En otro texto, en el análisis que hizo sobre Nietzsche²⁹, Foucault dice lo siguiente a propósito de los combatientes. Es entonces un texto precioso para

²⁶ Michel Foucault, *Esto no es una pipa*, op. cit., capítulo 3: «Klee, Kandinsky, Magritte».

²⁷ Cf. Paul Klee, *Abstract-phantastischer Garten*, 1920, «Jardín fantástico abstracto».

²⁸ Michel Foucault, *Esto no es una pipa*, op. cit., p. 30.

²⁹ Michel Foucault, «Nietzsche, la Genealogie, L'Histoire» en *Hommage a Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971. (Ed. Cast.: «Nietzsche, la genealogía, la historia» en

nosotros, puesto que se trata efectivamente de nuestro problema. Foucault comenta lo que significa la noción nietzscheana de emergencia y dice: *La emergencia designa un lugar de enfrentamiento*. Hasta ahí va bien: un lugar de enfrentamiento, es decir que hay luchadores, es el abrazo de los luchadores. *A su vez hay que evitar imaginarlo como un campo cerrado* —entre paréntesis: denuncia de la forma de encierro— *en el que se desarrollaría una lucha, o como un plano en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones*. Es decir que el encuentro no se produce en un campo cerrado. Y añade: *Es más bien un no-lugar, una pura distancia*. ¿Qué es una pura distancia? Para los que conocen un poco de ese campo, es típicamente una noción de topología, que es independiente de las formas, completamente independiente de las formas. Es entonces un no-lugar. No es un lugar, es un no-lugar, una pura distancia. *A saber: el hecho de que los adversarios no pertenecen al mismo espacio. Ninguno es responsable de una emergencia, ninguno puede vanagloriarse de ella, ella se produce siempre en el intersticio*³⁰. De acuerdo, el encuentro entre la forma de lo visible y la forma de lo enunciable se produce en el intersticio entre las dos. Desde entonces, no implica mezcla alguna de las dos formas.

Esto está en una recopilación colectiva de homenaje a Jean Hyppolite. Es el artículo de Foucault sobre Nietzsche, p. 156, en PUF.

Intervención 1: Es inhallable.

Deleuze: ¿Es inhallable?

Intervención 2: Sí, todavía no lo encontramos...

Deleuze: No tienen necesidad de encontrarlo porque yo se los cuento [risas].

¿Qué quiere decir esto? Hay una no-relación entre las dos formas. De esa no-relación surgirá una relación, pero la relación que surge está en una dimensión distinta a la de las dos formas, está en una dimensión informal. Necesidad entonces de una instancia informal. Tal como Kant debía invocar un esquema de la imaginación para dar cuenta de la co-adaptación de las dos formas, aquí hará falta también una dimensión informal diferente de las dos formas para dar cuenta de su co-adaptación. ¿Qué será?

Bueno, descanso, recreo. Descansen solo 10 minutos para que tengamos que correr después.

Michel Foucault, *Microfísica del poder*, ed. La piqueta, Madrid, 1979).

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

Tenemos que sacar conclusiones, pues no se les escapa que tenemos solamente una sesión más antes de las vacaciones, y sería excelente que terminemos el primer eje del pensamiento de Foucault, es decir el saber, junto con el trimestre. Por desgracia, me temo que si no voy mucho más lento voy a tener que comenzar el segundo eje... No importa. Saquemos conclusiones sobre el saber y la exigencia de otra dimensión, de otro eje.

Primera observación. Puedo considerar, al final de este trimestre, que el primer eje del pensamiento de Foucault se presentó bajo el nombre de «saber». ¿Y por qué es el primer eje del pensamiento de Foucault? Porque está claro que bajo el saber, o antes del saber, no hay nada. La experiencia es un saber. El saber no remite a un objeto o a un sujeto previo. Sujeto y objeto son variables del saber, variables interiores del saber. Queda en ustedes decidir si esto es o no un idealismo. Puede ser que la cuestión no tenga sentido... poco importa. En todo caso, es en nombre de que todo es saber y ya saber, que Foucault puede romper—allí también—con una noción cara a la fenomenología vulgar. Es decir, no hay experiencia salvaje.

Sobre esto les cuento que aunque no hay entre ustedes mucha intervención, aunque no intervienen oralmente —a fin de cuentas está muy bien—, hay muchos de ustedes que después me pasan fichas. Y hasta ahora son fichas de un interés muy grande, es decir que vienen manifiestamente de personas que conocen los textos de Foucault tan bien como yo, o incluso mejor. A quienes hacen esas fichas, no crean sobre todo que no me interesan, al contrario. Pero considero que no estoy en un punto en el que puedo tomarlas en cuenta en mi análisis. No obstante las guardo muy bien para cuando haya llegado para mí el momento, las retomaré entonces con aquel de quien procede la ficha.

Ahora bien, uno de ustedes en particular me pasó una ficha diciéndome: «Es muy lindo decir que no hay experiencia salvaje en Foucault, pero eso no quita que, en todo caso, Foucault emplee el término 'verdad salvaje'». Y quien hizo esta ficha me cita los textos. Bueno, llegó el momento, tendremos que preguntarnos qué puede querer decir la afirmación de Foucault de que hay «verdades salvajes», lo cual implica a pesar de todo un modo de experiencia salvaje, puesto que la verdad es un asunto de experiencia.

Lo que digo es aproximativo. Si permanecemos en este primer eje, no hay ningún lugar para una experiencia salvaje que sea como el suelo nutricio del saber. El saber no tiene otro suelo nutricio que sí mismo. Por tanto, la primera razón por la cual no hay experiencia salvaje a este nivel es que todo es saber y que no hay nada antes del saber ni bajo el saber. He aquí entonces nuestro primer grupo de conclusiones.

El segundo grupo, segundo tipo de conclusión, es que el saber tiene dos partes: lo visible y lo enunciable. Incluso si en ciertos textos Foucault atenúa la especificidad de las visibilidades, al punto de darles un nombre negativo, «lo no-discursivo» por oposición a lo discursivo, que es el caso de *La arqueología del saber*, nos parece que incluso en ese caso está bien subrayado que lo no-discursivo es irreducible a lo discursivo. Es decir que hay dualismo. Y yo diría que si hay dualismo, no hay que preocuparse demasiado. ¿Hay dualismo? Sí, diría que en ese nivel hay dualismo, el saber es dual. Y es por no notarlo suficientemente que muchos pensadores, incluso cercanos a Foucault, mutilan su pensamiento al no tomar en cuenta lo suficiente el estatus de la luz y de lo visible para retener solamente la teoría de los enunciados, lo cual produce una especie de filosofía analítica de nuevo tipo. Yo creo entonces que al nivel del saber hay dualismo.

Insisto en esto, y quisiera aquí plantear muy rápidamente la cuestión del dualismo en general. ¿Qué es ser dualista? Pues a mi modo de ver, hay al menos tres dualismos. Y solo uno que merece el nombre definitivo de dualismo.

El primer dualismo es el verdadero. El verdadero dualismo consiste en decir «hay dos, y lo uno es irreducible a lo otro». Si busco autores que son realmente dualistas, diría que hasta donde conozco hay sobre todo dos. Se puede decir que no es cierto, pero en fin, yo lo veo así... no es grave. Está Descartes, pues hay en él un auténtico dualismo entre el pensamiento y lo extenso, entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, una vez dicho que la tercera sustancia no supera en nada el dualismo entre el pensamiento y lo extenso. Diría que Descartes pertenece al dualismo objetivo o sustancial. Veo otro que es Kant. Esta vez es un dualismo subjetivo. Hay dualismo entre dos facultades fundamentales que, como en Foucault para el saber, son las dos partes constituyentes del conocimiento: la receptividad y la espontaneidad. El dualismo ya no es entre sustancias o atributos de sustancias, sino entre facultades del sujeto. De modo que, de Descartes a Kant, está toda la transformación de la sustancia en sujeto. Es el primer dualismo.

Digo que hay un segundo dualismo que es, esta vez, una etapa provisoria hacia lo Uno. Hacer dos —el dualismo— es una manera, como una especie de etapa en relación con un fin último que es descubrir la unidad más profunda. Veo dos ejemplos de este dualismo provisoria. Podría decirlo de Spinoza. En Spinoza hay efectivamente una distinción real, un dualismo entre el atributo «pensamiento» y el atributo «extensión». Solo que dicho dualismo es una etapa provisoria hacia una unidad de la sustancia que posee todos los atributos, es una etapa provisoria hacia lo Uno.

Intervención: Es un multialismo...

Deleuze: ¿Un qué?

Intervención: Un multialismo. Es decir, no es un dualismo, sino que hay infinitos atributos.

Deleuze: Sí... No me complique, no me complique las cosas... Tienes razón... ¡No! De hecho, es en la medida en que hay una sustancia única que sé que hay una infinidad de atributos. Quiero decir, la infinidad de los atributos es una consecuencia de la unidad de la sustancia. Porque sé que no hay más que una sustancia, sé entonces que ella no puede contentarse con dos atributos. Es decir que la infinidad no interviene ahí, es una consecuencia de la unidad. Lo importante es la superación de los atributos hacia una sustancia única, de donde se pueden concluir una infinidad de atributos que no conocemos.

El otro caso sería Bergson. Bergson es célebre por sus dualismos: la duración y el espacio, la materia y la memoria. Más aun, todos sus títulos reivindican explícitamente el dualismo. Pero en Bergson el dualismo no es más que una etapa transitoria hacia un monismo triunfante. Primera etapa, la duración y el espacio se oponen, materia y memoria se oponen, hay dos fuentes de la moral y de la religión. Segunda etapa, los dos términos opuestos son los grados extremos de una misma instancia. A saber, el espacio es el grado más dilatado del impulso vital y la duración es el grado más contraído del impulso vital. Un mismo impulso vital atraviesa las dos formas duales, siendo una su extensión o su dilatación, siendo la otra su contracción. Superación del dualismo —por el cual había que pasar— hacia un monismo.

Hay un tercer tipo de dualismo. A fin de cuentas, hablar es siempre hacer duelos. El duelo está inscrito en la palabra, está inscrito en el lenguaje. De modo que ustedes siempre serán dualistas en las palabras. La cuestión del dualismo comienza más allá de las palabras. ¿Es ese dualismo un verdadero dualismo para usted, es decir un dualismo que vale para las cosas? ¿Es un dualismo-etapa provisoria? ¿O qué es?

Diría que hay casos en los que el dualismo ya no es etapa provisoria, sino etapa preparatoria. Me preguntarán cuál es la diferencia. ¿Y etapa preparatoria de qué? Si me pregunto de qué, creo que veré la diferencia entre el segundo dualismo y el tercero, del que hablo ahora. Sería una etapa preparatoria de las multiplicidades. En otros términos, sería una etapa preparatoria del pluralismo. Ya no una etapa provisoria hacia un monismo, hacia lo Uno, hacia una unidad, sino una etapa preparatoria de las multiplicidades y del pluralismo puro. Es este dualismo el que me interesa.

Noten que mi tercer dualismo se opone al segundo. ¿Por qué? Sucede que siempre encontré fascinante la noción de multiplicidad porque es un sustantivo. Mientras dicen «lo múltiple», no han dicho nada. Mientras manejan el adjetivo no han dicho nada porque solo han puesto un poco de animación en lo Uno. Pues, ¿qué es múltiple sino lo Uno? En otros términos, en última instancia son platónicos... Lo cual ya está muy bien. Pero si son platónicos, son de aquellos, del gran número de aquellos que dicen que lo múltiple solo puede emplearse como adjetivo. «Múltiple» es un atributo. ¡Qué asalto al pensamiento cuando ciertos pensadores —había que ser alemán para eso— pusieron lo múltiple en sustantivo y constituyeron la noción de multiplicidad! Una multiplicidad.

Noten que una multiplicidad es por lo menos algo extraño. Habría que ser lógico para comentar el *una*, el artículo indefinido. Es evidente que el artículo indefinido de «una multiplicidad» no puede ser el mismo que el de «un hombre». No sería poca cosa hacer la lógica de «un» en «una multiplicidad». Es el artículo indefinido, es un artículo no unificante.

¿Qué sucede cuando la multiplicidad pasa al sustantivo? Quiere decir que ya no se relaciona con una unidad cualquiera, ni de la cual derivaría, ni que prepararía. Quiere decir que lo múltiple debe ser pensado por sí mismo y en sí mismo. ¿Qué sería una multiplicidad? Sería $n - 1$. No es $n + 1$, puesto que la multiplicidad es lo que retira lo Uno de lo múltiple. De lo contrario, la multiplicidad nunca sería erigida. Es siempre sustrayendo lo Uno que obtengo la multiplicidad. ¿Cómo pensar una multiplicidad? ¿Una multiplicidad es algo pensable?

La única manera de dirigir una crítica a lo Uno es hacerla en nombre de la multiplicidad. Mientras opongo lo Uno a lo múltiple, no hago nada que moleste a lo Uno. Si exhibo razones por las cuales lo múltiple debe ser relacionado con la multiplicidad o con multiplicidades, puedo decir entonces que he destruido lo Uno. Pero no puedo pensar que he destruido lo Uno mientras no haya hecho esta operación que sustantiva lo múltiple.

El acto por el cual lo múltiple ha sido erigido en sustantivo, es decir en multiplicidad, es un acto científico. Creo que el origen de la noción está en el matemático-físico Riemann, que es retomado por el matemático Cantor como base de la teoría de conjuntos. Volverán a encontrarla en Husserl. Aunque Husserl no sea muy pluralista, utiliza esta noción que tiene una riqueza científica intensa. Creo que es Riemann quien le hace esta especie de regalo a la filosofía: una noción de multiplicidad.

Todavía no sabemos lo que es una multiplicidad, digo solamente que está muy próxima al pensamiento de Foucault. ¿Por qué? Si comprenden todo

lo que acabamos de decir sobre las formas, forma de lo visible y forma de lo enunciable, ven que no son unidades. Digo que son condiciones bajo las cuales los enunciados se dispersan, se diseminan, que son condiciones bajo las cuales las visibilidades se dispersan, se diseminan. ¿Qué quiere decir esto? Que todo enunciado es una multiplicidad. Y en efecto, es normal, ustedes lo recuerdan. Por una parte, un enunciado solamente puede ser estudiado dentro de su familia, es decir que solamente pueden considerar una multiplicidad de enunciados, nunca se puede considerar sólo un enunciado. Necesidad de considerar siempre varios enunciados. Y por otra parte, ¿por qué no se puede considerar un sólo enunciado? Porque si consideramos un sólo enunciado, nos damos cuenta de que está montado sobre varios sistemas. No solamente que hay necesariamente multiplicidad de enunciados, sino también que el enunciado mismo es una multiplicidad: multiplicidad de sus variables internas, multiplicidad de sus variaciones inmanentes. Y a mi modo de ver, *La arqueología del saber* lo dice de manera terminante: los enunciados son multiplicidades, e incluso cada enunciado es una multiplicidad. Un enunciado es ya una multiplicidad discursiva. Una visibilidad es una multiplicidad no-discursiva.

En suma, no hay más que multiplicidades y multiplicidades de multiplicidades. Es el pensamiento del pluralismo puro. Si intentan pensarlo, es un pensamiento muy vertiginoso, ¿no? Muy interesante. Tiene su nobleza filosófica, pero su nobleza oculta, subterránea, siempre fue golpeada, contragolpeada por una filosofía más imperial, más clásica.

Bueno, volvamos a mi tema. ¿Qué será el dualismo en una concepción de las multiplicidades puras, desde el punto de vista de una teoría de las multiplicidades puras? En primer lugar, el dualismo será el medio más simple de repartir las multiplicidades en todos los sentidos. Es decir, los dualismos serán ellos mismos múltiples. Será la mejor manera, la más fácil, de distribuir las multiplicidades. Diré entonces que hay multiplicidades no-discursivas y multiplicidades discursivas. Este es un primer aspecto. Luego diré que hay multiplicidades de enunciados que se relacionan con el lenguaje, siendo el lenguaje en sí mismo una multiplicidad de nivel superior. Y luego hay multiplicidades de visibilidades... etc. A partir del dualismo voy a distribuir mis multiplicidades. En otros términos, el dualismo será una etapa preparatoria para una distribución de las multiplicidades. Y solamente cuando me dé cuenta de que los dualismos han proliferado, se revelarán ellos mismos a su vez y finalmente como lo que son: un tipo de multiplicidad entre las otras. Es decir, el dualismo es el primer paso para una tipología de las multiplicidades.

Ahora bien, yo creo que Foucault ha elaborado a lo largo de toda su obra una teoría de las multiplicidades. Y si me animara a responder a una pregunta que

uno de ustedes me había planteado amablemente sobre mi relación personal con Foucault, diría que una de las cosas que me une y que más me ha unido a él, es que yo también giraba alrededor de una tentativa para hacer una tipología de las multiplicidades. Sobre bases distintas a las suyas, y pareciéndome las suyas extremadamente profundas.

El punto es entonces que sí hay dualismo al nivel del saber. ¿Pero qué nos reserva ese dualismo? A mi modo de ver, es un principio metodológico al servicio de la teoría de las multiplicidades.

Yo no sé, tendría que verificarlo, pero tengo la impresión de que Foucault emplea a veces el término «multiplicidad»... ¡Sí! En particular al nivel de la teoría del poder —ya lo veremos—, tiene una fórmula muy curiosa, habla de vez en cuando de «multiplicidad humana». La palabra se encuentra en Foucault, pero él prefiere «dispersión», «diseminación», que aparecen de manera constante. Desde el punto de vista terminológico, su lucha contra el monismo y contra el dualismo se da a partir de estas palabras. Sobre todo de «dispersión», que prefiere antes que «diseminación». «Diseminación» será una palabra más cercana a Derrida. Pero la «dispersión» en Foucault es una noción que es muy, muy importante. Como para que entiendan hasta qué punto le atribuyo mucha importancia a la idea de que es catastrófico tomarlo por un pensador del encierro. Es un pensador de la dispersión. Ahora bien, me parece que la noción de dispersión es muy próxima, e incluso idéntica, que es solo otro nombre para el término «multiplicidad». O inversamente, que el término «multiplicidad» es otro nombre para lo que él llama los «espacios de dispersión». Este es el tercer punto que quería subrayar.

Cuarto punto. Si el saber tiene dos partes, no dos partes exteriores a él entre las cuales él establecería una dirección o un puente, sino dos partes inmanentes, ¿qué es el saber? ¿Qué es el saber hecho con dos partes constituyentes? Lo vimos, saber es entrelazar, entremezclar. Aquí hay una especie de esquema bastante platónico, ¿no? Es el tema del tejido en Platón, que encuentran en *El político*. Concebir la constitución de las cosas como un entrelazamiento, un tejido. Puede ser que Foucault se haya quedado aquí con una especie de inspiración platónica que le sirve. Y su propia respuesta, por lo tanto muy original, es que saber es entrelazar lo visible y lo enunciable, lo enunciable y lo visible. Es todo el aspecto de la presuposición recíproca entre las dos formas y la captura mutua. La captura mutua constituye esta especie de entrelazado entre lo visible y lo enunciable. Y no hay saber que no entrelace lo visible y lo enunciable.

Este entrelazamiento constituye lo que, desde el comienzo, les proponía llamar un estrato. Y sin duda un estrato es una formación histórica. Pero

entonces, ¿por qué emplear este término que es más complicado que formación histórica? Porque «formación histórica» sería ambiguo, nos deja con la idea de que una época precede a lo que pasa en la época. Mientras que, para Foucault, es justamente al revés: una formación histórica deriva de determinado modo de entrelazamiento entre lo visible y lo enunciable. Es decir, una formación histórica deriva de una manera en la que la luz cae, de una manera en la que *hay* lenguaje, y de una manera en la que se entrelazan los enunciados del lenguaje y las visibilidades de la luz. Solo pueden definir una formación histórica secundariamente, cuando asignaron un estrato, estrato que está constituido por un entrelazamiento. De allí la importancia, una vez más, del principio histórico que hemos visto: toda formación histórica dice todo lo que puede decir y ve todo lo que puede ver. No hay nada más que ver, nada más que decir. Decimos siempre todo lo que podemos, vemos siempre todo lo que podemos ver.

El entrelazamiento entre las dos formas... no, no de las dos formas... El entrelazamiento de lo visible y lo enunciable constituye lo que llamaremos las «relaciones de saber». Las dos formas son heterogéneas. Por tanto, hay captura recíproca. Y esto remite a todo lo que vimos hoy a propósito de Rousset, y lo que vimos las veces anteriores. Por ejemplo, Rousset nos propone típicamente modos de entrelazamiento entre lo visible y lo enunciable por captura o doble insinuación.

Último punto de conclusión. Desde entonces, la conciliación de las capturas mutuas o de las insinuaciones recíprocas —no obstante la diferencia de naturaleza radical entre las dos formas— exige y no puede hacerse más que en otra dimensión. Exige un nuevo eje. Un nuevo eje que sin duda no será igual, pero que tal vez juegue un rol análogo al del esquematismo en Kant. ¡Qué trimestre fructífero! Sobre todo porque sabemos cuál es ese nuevo eje. Lo sabemos, al menos lo esperamos, no sabemos por qué pero lo esperamos. Este nuevo eje reclamado por las relaciones de saber y preparado por las relaciones de saber —tal como vimos que el dualismo preparaba algo— está constituido por las relaciones de poder.

Y no se comprenderá nada de la teoría del poder de Foucault si no se subordina toda su teoría a la afirmación de que el poder no es una forma. Las formas son las formas del saber. El poder no es una forma, el poder es el elemento informal por excelencia. Y si no se comprende esto, no se comprende nada, así que no vale la pena continuar. No hay forma del poder. Y es por eso que las relaciones de poder son aptas para instaurar las relaciones de saber, que se establecen entre las dos formas irreducibles del saber. El poder es necesariamente un elemento informal.

¿Qué quiere decir que son las relaciones de poder las que van a dar cuenta de las relaciones de saber? Todavía no sabemos lo que quiere decir, pero al nivel en el que estamos ya tenemos todo para presentirlo. Es decir, para decirnos que no nos equivocamos, que este es el pensamiento de Foucault. Diría que el poder es el segundo eje de este pensamiento.

Digo que tenemos todo para presentir que esto funciona. ¿Por qué? Y bien, hay como tres razones, tres razones pintorescas que hemos encontrado.

Primera razón pintoresca. El estudio del saber suponía la constitución de un corpus. Desde entonces, tropezábamos con la siguiente pregunta: ¿cómo se puede componer un corpus, sea de cosas sensibles, sea de frases, de palabras? Para despejar los enunciados era preciso haber compuesto un corpus de palabras y de frases. Del mismo modo, ¿cómo podíamos formar un corpus de cosas y de estados de cosas desde el cual poder despejar las visibilidades? Si me han seguido bien, allí no había elección, la respuesta de Foucault era que hace falta necesariamente que las reglas según las cuales se construye un corpus del que se extraerán los enunciados no presupongan nada de los propios enunciados. No son entonces los enunciados los que van a guiarnos en la elección del corpus, en la selección de las palabras y de las frases de las que voy a extraer los enunciados de una formación histórica. Son los focos de poder, y por supuesto, de resistencia al poder. Los focos de poder y de resistencia al poder alrededor de los cuales zumban las palabras, las frases... el «se habla». ¿Dónde es que «se habla» de la sexualidad en el siglo XIX? En torno del confesionario, de la escuela, de la medicina, en torno de los organismos administrativos que se ocupan de la biopolítica, de nacimientos, de matrimonios.

Y la respuesta general de Foucault es siempre esa. Me parece que tiene siempre la misma respuesta porque no tiene otra. Al menos tiene el mérito de reclamar criterios precisos para la constitución de los corpus. Hay muchas personas que reivindicaron un corpus, pero hasta donde conozco Foucault es el único que reclama criterios precisos. Y su respuesta, que le conviene completamente y que explica todo el desarrollo de su obra, todo el segundo eje, es que sólo los focos de poder y de resistencia al poder pueden dar cuenta de las palabras, de las frases que uno retendrá en la constitución de un corpus. Esta es la primera razón por la cual ya se ve que las relaciones de saber se sobrepasan hacia las relaciones de poder.

Segunda razón. Las relaciones de saber son, para hablar de manera erudita, de tipo agonístico. Es una lucha, un abrazo. Son dos luchadores: lo visible estruja al enunciado, pero el enunciado estruja aun más fuerte a lo visible. Y el enunciado continúa aullando «¡Esto no es una pipa!» mientras abraza a la pipa. Y la pipa no cesa de sustraerse al abrazo del enunciado. En fin, son

capturas mutuas con escapes. Cada uno tira sobre el blanco del otro, y el otro desplaza su blanco. Es una lucha, una batalla.

Si el saber está tomado en una batalla semejante, ¿de dónde quieren que provenga esa batalla, si no es de las relaciones de poder que están haciéndose y deshaciéndose? Esta es la segunda nota pintoresca.

Entre paréntesis, ven allí una segunda razón por la cual no hay experiencia salvaje. La primera razón era que todo es saber, que no hay nada antes del saber, y que entonces no hay experiencia salvaje. La segunda razón es que el propio saber presupone relaciones de poder. ¿Cómo habría entonces una experiencia salvaje, es decir libre de las huellas del poder? Foucault lo dice explícitamente: no hay experiencia salvaje porque toda experiencia está ya cuadrículada y tomada en relaciones de poder. Me dirán ustedes que el poder es él mismo salvaje. Ya veremos, en todo caso no es eso lo que la fenomenología llamaba «experiencia salvaje».

Lo cual quiere decir finalmente algo muy simple, y es mi última nota pintoresca. ¿Por qué hace falta esta otra dimensión? ¿Por qué el saber se sobrepasa hacia el poder? Es que, una vez más, saber es entremezclar «ver» y «hablar». Y no hay nada que hacer, no se puede evitar, dice Foucault. Pero muy a menudo —no dice «siempre», hace solamente una pequeña observación así como así— quizá el poder no vea nada y no hable. Mudo y ciego. No llega a decir eso, sino que dirá «casi mudo». En efecto, desde el momento en que el poder habla, constituye saberes, ¿pero puede el poder hablar por sí mismo? Esta historia es complicada. Habrá que conocer un poco qué es lo que Foucault llama «poder». Todavía no llegamos ahí. Pero incluso si el poder no habla y no ve, incluso si es ciego y mudo, hace ver y hace hablar.

Y creo que esta observación como accidental de Foucault es muy, muy rica, porque tiene tanta razón... Es un punto en el cual de golpe... Ustedes saben, en filosofía sucede como en todas partes, hay que tener esas demostraciones abstractas muy rigurosas y al mismo tiempo, de repente, una pequeña cosa que es iluminadora. Cuando Foucault dice que el poder hace ver y hace hablar, que saca a la luz, quiere decir algo muy concreto. Saca a la luz y además hace charlar, hace hablar. Las personas creen que hablan, así como así, pero no, hablan porque el poder los hace hablar.

Intentemos pensarlo realmente, son cosas muy simples, completamente simples. Se invita a la señora Fulana a la tele [risas]. Tomen una emisión que me parece muy buena, *Aujourd'hui Madame*³¹ [risas] ¡Es formidable! Se trae

³¹ Magazine diario de televisión en Francia destinado a las mujeres amas de casa creado por Armand Jammo en 1970.

a una señora desde su provincia y se le pregunta su parecer o bien sobre una novela o bien sobre otra cosa... Como decía Raymond Devos³² la otra vez, se organiza un coloquio sobre el tema «No tenemos nada que decir» [risas]. «¡Esperen, nadie tiene nada que decir!». «¡Muy bien, hagamos un coloquio sobre eso!».

El poder no para de hacerme hablar. Me refiero a cosas tan lamentables como los sondeos de opinión. Es algo formidable, el poder no para de hacerme hablar. Me entero de que hay un 46% de los franceses que piensan tal cosa, y entonces me digo: «¡Ah, bueno! ¿Y yo dónde estoy?». Evidentemente existe el tema de los que no tienen opinión. ¡Pero hablan los que no tienen opinión! Es literalmente el coloquio sobre aquellos y para aquellos que no tienen nada para decir [risas].

El poder no para de hacernos hablar. No es siquiera que nos meta palabras engañosas, nos fuerza a hablar. «¡Exprésate una vez más, camarada!». Pero «¡Exprésate, camarada!» es la fórmula del poder. El poder nunca ha dicho: «¡Cállate, camarada!»... En fin, retiro lo que acabo de decir [risas]. El poder dice «¡Cállate, camarada!» en el momento en que alguien tiene algo para decir. Es decir, resiste. Ahí sí, ahí sí: «¡Cállate, camarada!». Pero de lo contrario, en la medida en que no tengo nada para decir, el poder me hace hablar. Y espera que yo no tenga nada para decir, es muy vil el poder. Porque lo sabe muy bien... Yo sé que se me invitará siempre a la tele cuando no tengo nada para decir [risas]. Un domingo en el que tenga algo que decir, se me dirá: «Ah, no, hoy no es posible» [risas]. Y ustedes saben, esto se ve en la cara de las personas.

De la misma manera, el poder saca a la luz. No es una metáfora, sacar a la luz es una operación del poder. ¿Cuáles son sus dos armas? Hacer hablar, sacar a la luz. Esto le fascinaba a Foucault. Era muy sensible a este carácter del poder.

No digo de ninguna manera que tomando estas notas probé algo, pero es a fuerza de acumular estas notas muy, muy concretas de Foucault, que se comprende lo que querrá decir cuando dice que el poder va a organizar finalmente los dos polos del saber, y va a entremezclarlos, mediante un golpe de lenguaje y un golpe de luz: yo te hago hablar, yo te doy a ver.

Y eso le fascinaba. Ya hablé de esto, pero aquí, última nota pintoresca, hay que reagruparlo porque es una noción que impresionaba enormemente a Foucault: es la lección de los hombres infames. La lección de los hombres infames es lo que acabo de decir. ¿Qué son los hombres infames para Foucault? ¿Qué es esta noción que seguramente lo impresionaba, que le hacía reír y a la vez lo emocionaba muy profundamente?

³² Humorista francés.

Voy a decirles que, a mi modo de ver, hay tres maneras de concebir la infamia. A todos nos interesa ser un hombre infame... ¡no ser un hombre infame! [risas] Es un lapsus, pero seguramente lo corrigieron ustedes mismos. No ser un hombre infame es la preocupación de todos. Para eso es necesario saber qué puede ser un hombre infame. Y creo que hay tres maneras de concebir la infamia.

Hay una primera manera que llamaré «clásica». La manera clásica es afirmar que es infame aquel que lleva el mal hasta sus límites. Es la idea de un exceso en el mal. ¿Por qué es clásica? Porque consiste en hacer del hombre infame un héroe que sería simplemente el contrario del héroe. El héroe llega hasta el extremo de la proeza, y por eso mismo entra en la leyenda. Pero es la misma leyenda la que recoge al hombre infame que llega hasta el extremo del mal. La transgresión, el exceso, el gasto en el mal.

Creo que el representante de una concepción clásica de la infamia es Georges Bataille. ¿Qué es la infamia? Es Gilles de Rais³³. ¿Qué diferencia hay entre Gilles de Rais y Juana de Arco? De cierta manera ninguna, una era mariscal del otro. Y no hay diferencia puesto que Gilles de Rais llega hasta los límites del mal, es el hombre de los límites, así como Juana de Arco llega hasta los límites del heroísmo.

Digo que esta concepción no está bien. Por una parte, no se interesa en la evidencia misma de la inocencia radical de Gilles de Rais: a saber, que es una víctima del poder. Y Bataille se forja la idea de un Gilles de Rais culpable porque la necesita. Ahora bien, yo no acepto la idea de que Gilles de Rais sea culpable únicamente para complacer a Bataille. No es justo, eso deshonor a una gran familia francesa [risas]. Y además no hay razón para creer en la culpabilidad de Gilles de Rais, quien fue víctima de un proceso abominable, un proceso proveniente del poder, bajo el simple pretexto de que hace falta un hombre que haya estado en el extremo del mal. En fin, no está bien. Yo creo realmente que el libro de Bataille sobre Gilles de Rais no está bien.

Busquemos entonces otra concepción. Hay una segunda concepción que está mucho más cerca de Borges. En efecto, Borges escribió un libro un poco extraño, *Historia de la infamia*³⁴. No hace falta decir que Foucault, que conocía muy bien a Borges, conocía muy bien ese libro. Y no es fácil extraer del texto de Borges qué es lo que llama infamia, pero si se coteja con los otros

³³ Cf. Georges Bataille, *Le procès de Gilles de Rais: les documents*, J.-J. Pauvert, 1959. (Ed. Cast.: Georges Bataille, *El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, Tusquets, 1972).

³⁴ Jorge Luis Borges, *Historia universal de la infamia* (1935).

textos, yo diría que es una concepción barroca de la infamia. Ya no clásica, sino barroca. Esta vez la infamia no es alguien del sol negro, es decir que llega hasta el extremo del mal, es otra cosa. Es alguien tan tortuoso, cuya vida es tan tortuosa, que no se puede hacer su relato —puesto que siempre se trata del relato de una vida, como la vida de Gilles de Rais—, no se puede hacer su leyenda más que acumulando posibilidades o eventualidades contradictorias. Y esto es lo que le da placer a Borges.

Ven que son hombres de placeres muy diferentes. Y Foucault va a ser un tercero. Bataille experimenta un placer fantástico por la idea de un Gilles de Rais que transgrede todos los límites y que llega hasta el extremo de una experiencia del mal. Eso le produce un auténtico placer. Yo no sé por qué, porque yo no participo de ese placer. Por el contrario, yo experimento mi placer en la inocencia de Gilles de Rais. Y luego Borges, a mi modo de ver, tiene placeres más sutiles que los de Bataille. Lo que le fascina son las vidas tortuosas. No fantásticas, no hacen cosas extraordinarias... O a veces las hacen, pero en todo caso, por minúsculo que sea lo que hacen, es tan tortuoso que no puedo dar cuenta más que invocando sucesivas posibilidades contradictorias. Cuando se presenta eso en una vida, Borges está encantado, loco de alegría. Una vida que presenta rupturas tales como: la vida de A es tan tortuosa que en un nivel es seguro que ha sido asesinado por B; también es igualmente seguro que, tres años después, es A quien ha matado a B.

Para Foucault se trata de un hombre cualquiera. Sucede que, por un desgraciado concurso de circunstancias, ese hombre, por un breve instante, es sacado a la luz por el poder y forzado a explicarse ante el poder.

Tomo ejemplos que son muy conocidos, ejemplos también pintorescos, para que comprendan bien. Padres incestuosos. Hay muchísimos, muchísimos, no solamente en el campo, sino también en la ciudad. Ustedes entienden, uno de los malos giros que ha tomado el psicoanálisis se produjo cuando pretendió descubrir el fantasma y dijo que la seducción del niño por el adulto era un fantasma y ya no un recuerdo de infancia. Firmó con eso su garantía de respetabilidad porque renunció a la idea de que efectivamente muchos niños son el objeto de agresión sexual por parte de sus padres. Me parece que antes el psicoanálisis era al menos más sólido y más valiente. Pero renunció a ello. Renunció a tantas cosas...

En fin, padres incestuosos. En el campo los hay retrasados, no mucho, un poco retrasados. Y el día en que llegan los gendarmes, ni siquiera comprenden: «Estoy en mi casa, ¿qué me reprochan? ¿Uno ya no puede hacer lo que quiere en su casa? ¡Pero es mi hija!». Y se le dice: «Justamente, es tu hija...» [risas]. Pero él no ve, no ve muy bien lo que hay de espantoso. Para él no hay nada espantoso. Nada.

Es Chéjov. Las novelas de Chéjov son importantes en la literatura. Y Foucault está muy próximo a la concepción de la infamia a la Chéjov. Hay una novela de Chéjov que cuenta únicamente la historia de un campesino que se la pasa sacando bulones de los rieles porque los necesita para ponerle peso a su línea cuando pesca³⁵. Entonces los gendarmes están hartos, se lo detiene cada dos meses y nunca comprende. Entonces presentan al tipo, al campesino, ante el tribunal, y el juez le dice: «Pero escucha, date cuenta, puedes hacer descarrilar un tren a fuerza de quitar los bulones así». Y el otro se ríe: «¡Oh, no, Señor presidente!». Quiere bromear con el señor Presidente: «Por sacar un buloncito, yo nunca hice ningún daño». ¡No entiende nada!

Caso más trágico, otra novela admirable de Chéjov³⁶. Una muchachita que sirve de criada a una hija de ricos, a un bebé de ricos, no puede dormir porque el bebito es desagradable, insoportable y grita toda la noche, etc. A la mañana debe hacer otros trabajos, y no puede dormir, no puede dormir y hace meses que no duerme... Ustedes saben, uno se vuelve asesino cuando no duerme. Y una noche, como sonámbula, estrangula al bebé y se vuelve a acostar. Y se duerme con una sonrisa, una sonrisa ingenua, feliz. Es evidente que a la mañana la vendrán a apresar.

Comprendan entonces lo que quiere decir «el poder me saca a la luz» y «el poder me hace hablar». Foucault estudió personalmente un caso así al nivel de los archivos. Es el caso devenido célebre de Pierre Rivière: *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano*³⁷. Es perfecto, porque está el acto que deviene visible, el crimen, y está el cuaderno justificativo. El enunciado y el hecho visible. Con relaciones variables entre ambos, puesto que Pierre Rivière cuenta él mismo la relación entre su crimen y el cuaderno de manera muy diversa. Es muy interesante. Pierre Rivière es sacado a la luz y llevado a hablar. El hombre infame es el hombre cualquiera que tiene siempre algo que reprocharse, pero que es sacado a la luz y llevado a hablar. ¿Sobre qué? Denuncias de vecinos, pesquisa de la policía... Esos serán los detonadores. Desde ese momento va a explayarse en documentos justificativos. Pierre Rivière hará incluso su cuaderno.

Foucault tomará el ejemplo extraordinario de las órdenes reales [*lettres de cachet*] en el siglo XVII. Como Foucault lo muestra muy bien, las órdenes reales nunca fueron la arbitrariedad del rey. Fueron el equivalente en el siglo XVII

³⁵ Antón Chéjov, *El delincuente*, 1885.

³⁶ Antón Chéjov, *Un asesinato*, 1895.

³⁷ Michel Foucault, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano*, op. cit.

de lo que hoy en día se llama en psiquiatría, con un nombre tan encantador, el «internamiento voluntario». Porque como ustedes saben, el internamiento voluntario no significa que el propio sujeto pide ser llevado al hospital, sino que el internamiento es pedido por la familia o por los vecinos. En este sentido el internamiento voluntario es la forma actual de las órdenes reales. La orden real consistía en lo siguiente. Una familia se quejaba de un hijo pródigo, o libertino, o alcohólico, etc. Le escribía al rey... en fin, al Servicio de las órdenes reales. Luego había una investigación, la policía estaba encargada de la investigación. Era un sistema muy justo, era exactamente el internamiento voluntario. Y luego, si la investigación llegaba a un resultado, se detenía al tipo. Era uno de los raros casos de prisión en el siglo XVII. No había exilio, sino prisión para seguridad de la familia. Y antes de estar en prisión, el tipo se defendía. Y no solamente estaba reservado a los nobles. Foucault ofrece textos que son muy, muy conmovedores. La mujer del carretero que dice: «¡Él me pega!». Una mujer golpeada reclamaba órdenes reales para encerrar a su marido. Era el único medio. El pedido de las órdenes reales era uno de los grandes procedimientos de la justicia en la monarquía absoluta.

Esa es entonces la vida de los hombres infames: el hombre infame es infame en tanto que, como resultado de una acción incierta, por supuesto que ilegal, pero de la cual no se da cuenta más que a medias, es sacado a la luz, conminado a explicarse con palabras que van a ser las suyas. De allí, como dice Foucault, una literatura popular extraordinariamente rica, en la que había incluso escritores especializados que ejercían en el género de la defensa con ocasión de una demanda de orden real. Esta es entonces una tercera concepción de la infamia. Una vez más, me parece mucho más cercana a Chéjov que a las dos concepciones precedentes.

Y bien, estos pequeños hechos, estas pequeñas notas no tienen de ningún modo por objetivo justificar la idea de que el poder nos hará comprender las relaciones de saber. No alcanzarían. Pero sirven para orientarnos, para hacer que esperemos con menos asombro una explicación, una determinación de las relaciones de poder tales que puedan... ¿cómo decirlo?... engendrar las relaciones de saber... o determinar las relaciones de saber.

Y observen que siguiendo este segundo eje todo será desplazado. Yo decía que entre las dos formas de saber hay a la vez, en primer lugar, diferencia absoluta de forma. En segundo lugar, presuposición recíproca y captura mutua. Y en tercer lugar, un primado del enunciado sobre lo visible. Es decir, el enunciado es determinante. Ahora volverán a encontrar las mismas tres exigencias. Entre el poder y el saber, entre las relaciones de poder y las relaciones de saber, habrá diferencia de naturaleza. Pero, en segundo lugar, habrá

entre las dos presuposición recíproca y captura mutua—formadoras de lo que Foucault llamará un «sistema de poder-saber». Y en tercer lugar, habrá un primado del poder sobre el saber. Es el poder, son las relaciones de poder las que tendrán el rol determinante. El saber solo será determinable, será la forma de lo determinable por relación al poder como determinante.

De modo que en el punto en el que estamos, antes de comenzar el análisis del poder, nos va a hacer falta un ejemplo de base. Es este ejemplo el que intentaré comentar la próxima vez. Pido entonces, a todos los que puedan, que vean en *La arqueología del saber* las páginas 110-116, y que reflexionen sobre lo siguiente. Forma parte, me parece, de los textos más difíciles de Foucault, y no tendremos demasiado tiempo para comentarlo. Allí también sentimos que esto lo hace reír mucho. Dice: «Voy a darles un ejemplo de enunciado: AZERT»³⁸. Como en efecto es casi el único ejemplo que da, uno queda pensativo. Y ustedes saben que AZERT, A-Z-E-R-T, es la sucesión de las primeras letras sobre el teclado de una máquina de escribir francesa. Y Foucault nos dice: «Presten atención, esas letras sobre el teclado no son un enunciado, pero si las copio sobre una hoja de papel, es un enunciado, es el enunciado de la sucesión de las letras sobre el teclado de una máquina francesa»³⁹. ¿Qué puede querer decir esto? A mi modo de ver, es un texto extremadamente difícil. Mírenlo porque todo deriva de allí. Y veremos que, si comprenden este punto, la relación entre poder y saber se vuelve límpida. Entonces, una única consigna: ¡AZERT! [risas].

³⁸ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 143.

³⁹ *Idem*.

Del saber al poder. Regularidades, singularidades y relaciones de fuerza.

17 de Diciembre de 1985

Ven entonces el problema, que coincide con el final del trimestre: tras una especie de cuadro del saber según Foucault, éramos como empujados... quiero decir, no era por propia voluntad... éramos realmente empujados hacia un segundo dominio, el del poder. Y quiero decir que tengo el presentimiento de que así le sucedió a Foucault. Es decir, que realmente comenzó por una epistemología, o por el ensayo de constitución de una doctrina del saber, y que esta doctrina del saber literalmente lo empujó hacia el descubrimiento de un nuevo dominio que iba a ser el del poder. De modo que lo que ya buscábamos la última vez era la especie de transición que nos haga pasar del saber al poder. Y habíamos procedido por una serie de notas, de notas lo más concretas posibles. Y proponíamos para hoy estudiar de más cerca un texto, un misterioso texto de *La arqueología del saber*.

Ustedes comprenden, uno siempre se ha encontrado en un aprieto a la hora de responder a la cuestión: «¡Pero por fin, dennos un ejemplo de enunciado!». Si es que esa cuestión fuera planteada alguna vez. Al menos ahora sabemos por qué nos ponía en un aprieto. Es que es muy, muy difícil dar un ejemplo de enunciado. En efecto, los enunciados se distinguen de las palabras, de las frases y de las proposiciones, pero al mismo tiempo les son completamente inmanentes. No puedo dar un ejemplo de enunciado que no pase por lo que

entre las dos presuposición recíproca y captura mutua --formadoras de lo que Foucault llamará un «sistema de poder-saber»-. Y en tercer lugar, habrá un primado del poder sobre el saber. Es el poder, son las relaciones de poder las que tendrán el rol determinante. El saber solo será determinable, será la forma de lo determinable por relación al poder como determinante.

De modo que en el punto en el que estamos, antes de comenzar el análisis del poder, nos va a hacer falta un ejemplo de base. Es este ejemplo el que intentaré comentar la próxima vez. Pido entonces, a todos los que puedan, que vean en *La arqueología del saber* las páginas 110-116, y que reflexionen sobre lo siguiente. Forma parte, me parece, de los textos más difíciles de Foucault, y no tendremos demasiado tiempo para comentarlo. Allí también sentimos que esto lo hace reír mucho. Dice: «Voy a darles un ejemplo de enunciado: AZERT»³⁸. Como en efecto es casi el único ejemplo que da, uno queda pensativo. Y ustedes saben que AZERT, A-Z-E-R-T, es la sucesión de las primeras letras sobre el teclado de una máquina de escribir francesa. Y Foucault nos dice: «Presten atención, esas letras sobre el teclado no son un enunciado, pero si las copio sobre una hoja de papel, es un enunciado, es el enunciado de la sucesión de las letras sobre el teclado de una máquina francesa»³⁹. ¿Qué puede querer decir esto? A mi modo de ver, es un texto extremadamente difícil. Mírenlo porque todo deriva de allí. Y veremos que, si comprenden este punto, la relación entre poder y saber se vuelve límpida. Entonces, una única consigna: ¡AZERT! [risas].

³⁸ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 143.

³⁹ *Idem*.

Clase 8

Del saber al poder. Regularidades, singularidades y relaciones de fuerza.

17 de Diciembre de 1985

Ven entonces el problema, que coincide con el final del trimestre: tras una especie de cuadro del saber según Foucault, éramos como empujados... quiero decir, no era por propia voluntad... éramos realmente empujados hacia un segundo dominio, el del poder. Y quiero decir que tengo el presentimiento de que así le sucedió a Foucault. Es decir, que realmente comenzó por una epistemología, o por el ensayo de constitución de una doctrina del saber, y que esta doctrina del saber literalmente lo empujó hacia el descubrimiento de un nuevo dominio que iba a ser el del poder. De modo que lo que ya buscábamos la última vez era la especie de transición que nos haga pasar del saber al poder. Y habíamos procedido por una serie de notas, de notas lo más concretas posibles. Y proponíamos para hoy estudiar de más cerca un texto, un misterioso texto de *La arqueología del saber*.

Ustedes comprenden, uno siempre se ha encontrado en un aprieto a la hora de responder a la cuestión: «¡Pero por fin, dennos un ejemplo de enunciado!». Si es que esa cuestión fuera planteada alguna vez. Al menos ahora sabemos por qué nos ponía en un aprieto. Es que es muy, muy difícil dar un ejemplo de enunciado. En efecto, los enunciados se distinguen de las palabras, de las frases y de las proposiciones, pero al mismo tiempo les son completamente inmanentes. No puedo dar un ejemplo de enunciado que no pase por lo que

el enunciado no es, palabras, frases y proposiciones. De modo que cada vez que se me reclame un ejemplo de enunciado, daré una frase o una proposición, y solamente podré explicar en qué el enunciado no se confunde con la frase misma. Pero como no existe más allá de la frase, me es muy difícil dar un ejemplo. De modo que si alguien mantuviera su exigencia —«Un ejemplo, un ejemplo de enunciado!»—, Foucault respondería como lo hizo —y a esto debería referirse nuestra sesión de hoy—: AZERT.

Entonces evidentemente nos llegan los recuerdos. Uno recuerda que los estoicos, por ejemplo, tenían una palabra secreta. Esa palabra secreta era «blituri». Era la gran palabra mágica. «Blituri» en los estoicos designa la palabra que no tiene sentido. ¿Es AZERT entonces el enunciado secreto?

Habría que seguir de muy cerca el grupo de páginas de *La arqueología* que les pedí que lean si les resultaba posible, desde la 109 a la 114. Retengo ya en la página 109 una primera observación de Foucault. Se trata de mostrar que un enunciado no implica necesariamente una gramática o una sintaxis. Y para mostrarlo, nos dice que una ecuación es un enunciado. Y añade que una curva es un enunciado. *Un gráfico, una curva de crecimiento, una pirámide de edad, una «nube de puntos», forman enunciados*¹. Una ecuación, una curva, son enunciados.

¿Se puede decir lo inverso? Uno tiene ganas de decir lo inverso... En todo caso, yo enseguida tengo ganas de decir lo inverso: todo enunciado es una curva. ¿Pero bajo qué condiciones es legítimo? Sería importante para nosotros, sería interesante, muy interesante para nosotros, porque sería una manera de insistir sobre la irreductibilidad del enunciado respecto de la frase. Puede ser que la curva-enunciado implique una frase, pero ya no sería la frase misma, sería la curva de la frase. ¿Pero qué es la curva de una frase? Bueno, dejémoslo.

En las páginas 113-114 nos dice un poco más. Nos dice lo que es enunciado y lo que no es enunciado en ejemplos tan insólitos como los precedentes. ¿Qué no es enunciado? Letras que toman al azar. Literalmente, un puñado de letras. Un puñado de letras, de letras que toman al azar, no es un enunciado. Como en ese juego de inteligencia, el *Scrabble*: toman un puñado de letras, tienen en la mano un puñado de letras. Eso no es un enunciado. En cambio, si copian sobre una hoja de papel esas letras que sacaron al azar, eso es un enunciado. Hay que ir lentamente porque lo que está diciéndonos es una cosa rara. Si copio ese puñado de letras, si reproduzco esas letras sobre una hoja de papel, es un enunciado. ¿Enunciado de qué? Enunciado de una serie de letras que no tienen otra ley que el azar. Hay que retener eso: enunciado

¹ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 137.

de una serie de letras que no tienen otra ley que el azar. Pero mi puñado de letras, no es un enunciado.

O bien —pueden ver que el ejemplo es equivalente— letras sobre el teclado de una máquina de escribir. A-Z-E-R-T son las primeras letras sobre el teclado de las máquinas de escribir francesas. Esas letras sobre el teclado de una máquina de escribir no es un enunciado. Si las copio o si las digo, es un enunciado. ¿Enunciado de qué? Es el enunciado del orden de las letras en una máquina francesa².

De repente las preguntas abundan, y uno cree que ha comprendido. Pero antes de creer que se ha comprendido, hay que ver cómo termina. Ustedes retengan bien esto: mi puñado de letras no es un enunciado, pero si lo copio sobre una hoja de papel o si lo digo, es un enunciado. A-Z-E-R-T sobre el teclado no es un enunciado, pero si digo «AZERT» o si lo copio sobre una hoja de papel, es un enunciado.

Foucault concluye, página 117: *Una serie de signos...* En efecto, las letras del *Scrabble* o las letras sobre el teclado son ya una serie de signos, pero no son todavía un enunciado. *Una serie de signos se convertirá en enunciado a condición de que tenga con «otra cosa» (que puede serle extrañamente semejante, y casi idéntica, como en el ejemplo elegido) una relación específica que la concierna a ella misma*³. Es muy curioso, es Foucault puro. Una serie de signos —A-Z-E-R-T— deviene enunciado a condición de que tenga con «otra cosa»... ¿Qué es la «otra cosa»? Los mismos signos sobre el teclado, que no son ellos mismos un enunciado, no obstante lo cual el enunciado les es extrañamente semejante y casi idéntico.

¿Por qué digo que es «Foucault puro»? Porque si hay algo, un problema fluyente, un problema divertido, un problema fascinante que lo ha acosado —y cada uno tiene sus problemas fascinantes— es el problema del doble. Y no podremos salir adelante con todo esto, con nuestro intento de explicación de Foucault, si no atravesamos esta prueba que es la prueba del doble y el problema del doble. Eso lo acosa, lo acosó de principio a fin. ¿Qué es el doble? ¿Qué es tener un doble? Otra cosa «extrañamente semejante» y no obstante otra, «extrañamente semejante y casi idéntica». Para nosotros es la primera vez: vemos surgir la existencia del doble en Foucault.

El enunciado es el doble de algo que le es «extrañamente semejante y casi idéntico». AZERT enunciado es el doble de A-Z-E-R-T sobre el teclado. Y sin embargo, uno no es un enunciado, el otro es un enunciado.

² *Ibidem*, p. 143.

³ *Ibidem*, p. 147.

Entonces nos decimos que comprendimos, que él dice una banalidad. ¿Qué sería decir una banalidad? Sería decir, por ejemplo, que para que haya enunciado hace falta decir o escribir. Entonces las letras sobre el teclado no son un enunciado, pero si las digo o si las escribo sobre una hoja de papel, entonces enunció. Enunciar implicaría decir o escribir. En otros términos, sería decir algo que existe. En cierto modo, sería afirmar que para que haya enunciado es preciso que haya una copia. Es preciso que yo copie la sucesión de las letras tal como está sobre el teclado o que copie las letras que tomé al azar. Desde entonces, habría enunciado.

Esto es estúpido. ¿Por qué? Es estúpido, aunque más no fuera porque el teclado sobre el cual las letras no son un enunciado es él mismo una copia, porque cada máquina francesa copia el modelo francés de la máquina. Y porque entonces, si hay copia de las condiciones de la enunciación, habría que decir que las letras sobre el teclado son ya enunciados. Entonces no funciona.

Podríamos decir también: «Sí, ya comprendimos, para que haya enunciado es preciso que haya designación. En efecto, cuando copio las letras tengo un enunciado porque tengo una instancia que designa algo. ¿Qué es ese algo? La otra cosa extrañamente semejante y casi idéntica, a saber las letras sobre el teclado». En este caso diría entonces que hay enunciado cuando hay algo que designa. O bien, lo cual es lo mismo desde este punto de vista, que hay enunciado cuando hay algo que significa. Diría que lo designado –A-Z-E-R-T sobre el teclado– no es un enunciado. Y ven que en este caso ya no defino el enunciado por la condición de copiar, sino por la condición de designar, porque la segunda serie designa a la primera extrañamente semejante y casi idéntica.

Esto también sería idiota... No sería idiota si yo llegara a definir la designación o la significación sin presuponer nada del enunciado. Puede que eso sea posible, no lo sé. En las definiciones clásicas de la designación y de la significación el enunciado es presupuesto. Entonces no puedo definir el enunciado por la designación ni por la significación, por la simple razón de que son dimensiones del enunciado que presuponen al propio enunciado: lo que designa es él mismo un enunciado. Cuando creía haber comprendido demasiado rápido, mi segunda respuesta se desploma.

Se me dirá entonces que hay que definir el enunciado por lo que presuponen todas las otras dimensiones, tanto la designación como la significación. A saber, que hay que definir el enunciado como cadena significativa. Porque la cadena significativa no presupone el enunciado, sino que es constituyente o puede pasar por constituyente. Esto tampoco funciona en este caso, puesto que si defino el enunciado por la cadena significativa, ¿qué me impediría decir que la cadena significativa está ya sobre el teclado?

Y heme aquí volviendo a cero. Y este retorno a cero significa que me agarro la cabeza con ambas manos y me digo: «¿qué es esa otra cosa!». Si el enunciado está fundamentalmente en relación con otra cosa extrañamente semejante y casi idéntica, si esa otra cosa no es un designado, ni un significado, ni un significante... ¿qué puede ser?

Volvemos a partir de cero. ¿Para qué nos sirvió entonces este largo camino? Nos sirvió para hacer impasses. Sabemos que eso no se puede, que no se puede.

Y entonces surge una palabra, una palabra a la cual Foucault le atribuye mucha importancia y que, muy extrañamente, comenta bastante poco. Basta con mirar el índice de *La arqueología del saber* para ver en grande, puesto que es el título de una parte y no de un capítulo, que la primera gran parte se llama «Las regularidades discursivas». Y después vemos que el capítulo 2 de la cuarta parte, de la última parte, se llama «Lo original y lo regular».

¿Y cuál es el tema de este capítulo sobre «Lo original y lo regular»? A grandes rasgos, consiste en decirnos que cuando queremos definir un enunciado el criterio de lo original y de lo banal carece de importancia. Aquí tampoco hay que ir demasiado rápido. Lo que dice es que el criterio de novedad o de banalidad no es constitutivo del enunciado mismo. Un enunciado banal no es menos enunciado que un enunciado original. En otros términos, banal/original no es una distinción pertinente cuando se quiere saber lo que es un enunciado.

Esto nos importa. ¿Por qué? Porque vimos que el enunciado se refería al «se habla». Y bien, el «se»⁴ no es más banal que original. El «se» no es el «se» de la banalidad. Banal u original no es pertinente por relación al «se habla» como condición de toda enunciación.

El enunciado no es entonces ni banal ni original, es regular. ¿Qué quiere decir «regular»? Que obedece a reglas. ¿Cuáles son esas reglas? Vimos que son reglas muy especiales. Cuando comentamos la naturaleza del enunciado, sentíamos la necesidad, yo sentía la necesidad de tomar prestado de Labov el término «reglas facultativas» a diferencia de las «reglas obligatorias». Son entonces reglas raras. No toda regla es regla de enunciación. Sin duda el enunciado implica reglas muy especiales, aquellas que hemos llamado «reglas facultativas». Lo cual llevaría a decir que el enunciado es una regularidad, pero no cualquier regularidad.

Desde entonces, hay que creer que cuando decía «regla facultativa» esto implicaba para nosotros que dichas reglas se definen por relación a algo distinto que las reglas obligatorias. En otros términos, ¿por relación a qué se definen

⁴ Ver clase 3, nota 6.

las reglas propiamente enunciativas? Ni a lo original, ni a lo banal. Puede ser que aquí avancemos: digo que las reglas enunciativas son reglas que se definen por relación a singularidades.

¡Ah! Parecezco asombrarme de haber hecho un progreso tan grande. Y sí, porque ¿no sería ya una manera de confirmar la distinción entre reglas facultativas y reglas obligatorias? Las reglas facultativas refieren a singularidades que ellas regularizan, mientras que las reglas obligatorias refieren siempre a lo universal. Esto sería cómodo, sería una fuerte confirmación. Pero lo dejamos.

Las reglas enunciativas referirían a singularidades. Lo molesto —lo digo de inmediato— es que Foucault emplea bastante poco el término «singularidades». Sin embargo, lo emplea. Por ejemplo, en *El orden del discurso* encuentran esta frase: *El logos eleva las singularidades hasta el concepto*⁵, hasta el nivel del concepto. Incluso recortándola del contexto, ustedes comprenden que hace una crítica del logos. Porque el concepto es lo universal. El logos eleva las singularidades al concepto, es decir las transforma en universalidad. Luego, de vez en cuando, emplea el término «singular», «singularidad», pero al mismo tiempo no se puede decir que haga de ello un asunto de terminología. Pero yo creo que es incluso mejor. Ustedes saben, en los filósofos siempre hay, al nivel terminológico, dos tipos de términos. Están los términos a los cuales les atribuyen una importancia explícita. En el caso de Foucault, por ejemplo, «enunciado». Allí les dice explícitamente: «¡Atención! Lo que entiendo por 'enunciado' no es lo que se entiende por 'frase', 'proposición', etcétera'. Luego hay términos de los que el filósofo se sirve y respecto a los cuales no siente la necesidad de decir «¡Atención!». Y los desliza en un rincón de una frase, así como así. Queda en ustedes arreglárselas con eso. Son conceptos ya no explícitos, sino implícitos. Ya no son conceptos «mirada», sino conceptos «guiño» o «vistazo».

Vuelvo a mi tema. Hagámoslo simple ¿no? [*mientras dibuja en el pizarrón*] Parece matemática, pero no lo es. ¿Qué es lo que hice? Hice una emisión, una emisión de singularidades. Tres singularidades. O, como se dice en matemáticas, marqué tres puntos singulares. Tracé allí, sobre un plano, tres puntos singulares. Una de sus singularidades es que no están sobre la misma línea. Podría haber hecho otra emisión de singularidades distinta. Hice esta. Notarán que mis puntos singulares son indeterminados.

Un esfuerzo más. Voy a hacer algo completamente distinto [*vuelve a dibujar en el pizarrón*]. Es una segunda figura. ¿Qué hice? Para hablar de manera muy simple, diría que uní los tres puntos singulares. Tracé tres líneas. Vamos muy

⁵ Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., p. 30.

lentamente porque creo que todo esto está lleno de trampas. Cuanto más crean haber comprendido de inmediato, menos habrán comprendido. ¿Qué puedo decir entonces? Antes que decir que reuní mis tres puntos singulares, diría que regularicé. En efecto, cada una de estas líneas es una línea de puntos regulares. Una línea de puntos regulares une una singularidad con otra. O si prefieren —e introduzco un término distinto porque nos va a resultar muy útil— una *serie* de puntos regulares va de la vecindad de un punto singular a la vecindad de otro punto singular —y no tengo necesidad de saber matemática para saber que la noción de vecindad tiene una gran importancia—. Aparece la idea de serie. Entonces, la regularidad es una serie de puntos que va de la vecindad de una singularidad a la vecindad de otra singularidad.

Hace un momento, en mi primera figura, mis puntos singulares eran indeterminados. Aquí, cuando regularicé, reciben una determinación, a saber: vértices de un triángulo. Pero hace un momento, en tanto que puntos indeterminados, existían como singularidades. Eran indeterminados. Tenía tres puntos singulares. ¿Es necesario que la regularización sea triangular? Yo diría que la regularización triangular es *una* regularidad. Es decir, es una forma bajo la cual regularicé mis puntos singulares. ¿Es la única, o con los mismos puntos singulares era posible otra serie —y continuamos intentando fijar las palabras que terminológicamente serán muy importantes— distinta de la serie-triángulo? Sí, era posible otra serie. Vemos de inmediato otra serie posible. En esta segunda regularización, ¿qué será mi tercer punto singular? Mi tercer punto singular se determinará de la siguiente manera: punto situado fuera de la recta AB a través del cual me propongo trazar una paralela a AB. Será otra regularidad. Ven que las regularidades son infinitas. A partir de este punto podría también proponer trazar una secante. ¿Va bien?

Ven que prácticamente puedo concebir, quizá, una infinidad de series. Pero me atengo a mis dos series. ¿En qué relación están mis dos series? ¿Convergentes o divergentes? Es decir, ¿misma familia o familias diferentes? Observen que en mi regularización triangular ya tengo de hecho tres series. Pero a estas tres series, precisamente porque son convergentes, puedo considerarlas como una única serie. Paso a mi otra regularización y la trato también como una serie. ¿Qué relación hay entre las dos series? ¿Puedo prolongar una en la otra? De antemano no lo sé... quizá, quizá. ¿Bajo qué condición? Bajo la condición de constituir una tercera serie que englobe las dos precedentes. Y bien, si recuerdan vuestra geometría elemental, conocen bajo qué condición se prolongarán las dos series. La respuesta no está dada, puede ser que no se prolonguen. En ciertos casos no se prolongan. Se prolongan a condición de que introduzcan una nueva regularización: [*mientras dibuja*

en el pizarrón] si se sirven de uno de los vértices del triángulo para elevar la paralela al lado opuesto. Esa será la condición bajo la cual demostrarán que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Ahí está, habrán hecho converger vuestras series.

¡Es perfecto! Hemos encontrado casi todo. Quiero decir que no podemos equivocarnos con esta historia. ¿Qué podemos decir ahora? Que un enunciado es una regularidad. Foucault lo dice explícitamente. ¿Qué quiere decir eso, qué regulariza el enunciado? Regulariza puntos singulares. Por eso es una regularidad muy especial que hemos llamado «regularidad facultativa». Regulariza puntos singulares. Y regularizar quiere decir constituir una serie que va de la vecindad de un punto singular a la vecindad de otro punto singular. Esas series pueden ser múltiples. Habrá tantos enunciados como series. ¿Convergerán esos enunciados? No hay respuesta ya hecha, hay que ver: si las series convergen, sí; si las series divergen, no. Lo vimos a propósito del tema de la familia de enunciados. Si hay convergencia de las series, los enunciados serán de la misma familia.

Ahora bien, el enunciado es una regularidad, pero la emisión de las singularidades, la pura emisión de singularidades no es un enunciado. El enunciado lo supone. Si no hay emisión de singularidades, no hay enunciado. El enunciado remite a «otra cosa extrañamente semejante y casi idéntica». ¿Qué es? Es la emisión de singularidades. En efecto, mis puntos singulares indeterminados son extrañamente semejantes y casi idénticos a lo que será el enunciado. El enunciado no hace más que añadir allí una línea regular que va de la vecindad de uno de esos puntos a la vecindad de otro. En otros términos, el enunciado contiene ese «algo extrañamente semejante y casi idéntico», y sin embargo ese «algo» es una cosa distinta al enunciado. El enunciado es la regularidad, es la serie. Todo enunciado es serial.

Entre paréntesis, es una gran confirmación de su especie de anti-estructuralismo, puesto que Foucault no dejará de intentar sustituir el punto de vista de la estructura por el punto de vista de las series.

Ven entonces que Foucault nos propone una solución completamente diferente. A-Z-E-R-T sobre el teclado de la máquina no es de ningún modo lo que designa el enunciado. A-Z-E-R-T sobre el teclado de la máquina son las singularidades que el enunciado va a encarnar, es la emisión de singularidades. Cuando vuelvo a copiar AZERT sobre la hoja de papel, hago algo distinto que copiar y designar lo que hay sobre el teclado. Regularizo las singularidades, hago una serie. Lo mismo para el puñado de letras sacado en el juego de *Scrabble*. Cuando copio, hago algo distinto que designar, encarno singularidades, las regularizo. En otros términos, la pequeña diferencia —otra

cosa que puede ser extrañamente semejante y casi idéntica— no pasa entre el enunciado y lo que se supone que designa, ni entre el enunciado y lo que se supone que copia, sino entre la regularidad que constituye por sí mismo y las singularidades que encarna o que actualiza.

Es preciso que esto quede muy claro. Lo que Foucault hizo es, a mi modo de ver, algo formidable. En el seno de un sistema gastado, que es el de la representación, el de la copia, el de la designación, el de la significación, el del significante, Foucault erigió una especie de dimensión vertical que redistribuye todo. Produjo una nueva distribución.

Evidentemente lo perturbador es que Foucault no despeje tanto, tan explícitamente, tanto como uno desearía, esta noción de singularidad. De cierta manera es porque la tiene demasiado cerca. Y a mi modo de ver, veremos en toda su obra y a niveles muy diferentes, niveles que ya no serán los del enunciado, que la noción de singularidad es fundamental. Y por una razón muy simple: es el elemento de las multiplicidades. Una multiplicidad es un conjunto de singularidades, es una emisión de singularidades. Y todo su odio contra lo universal, y toda su crítica de lo universal, me parece que quedan sin comprenderse si no se ve lo que quiere decir, a saber: que las cosas proceden por singularidades. ¿Por qué entonces no lo desarrolla? Creo que es porque puede considerar que es una noción adquirida en matemática y en física.

Quisiera que mediten ustedes mismos porque si no está absolutamente claro, vuelvo a comenzar. Todo el resto depende de esto. Dense entonces dos minutos no de descanso, sino de reflexión intensa. Porque lo que me parece muy, muy curioso, es que esto parece obvio. Pero lo que hay que evitar, lo que es absolutamente necesario es comprender por qué esto ya no tiene nada que ver con una relación de designación. Si digo que el enunciado es una regularidad que encarna o que actualiza puntos singulares, es preciso que comprendan que inmediatamente surge la concepción serial del enunciado. Además, con todos sus problemas. Tomados dos enunciados, ¿pueden decir que son de la misma familia o no? Y bien, serán de la misma familia si pueden prolongar las series de uno en las series del otro. Si no pueden, no serán de la misma familia. Ven que todo depende de esto.

Es finalmente una construcción vertical. [Dirigiéndose al pizarrón] Tienen allí las singularidades. Podrían incluso ponerlas en una especie de cielo, ya veremos en qué sentido. Las singularidades están en una especie de cielo, solo que no son ideas universales que están en el cielo, son puntos singulares, pequeñas estrellas. En esta construcción vertical tienen vuestras singularidades indeterminadas. Es una especie de platonismo de la singularidad. Y luego tienen los enunciados que las actualizan, que las encarnan constituyendo series

de puntos regulares que van de la vecindad de una singularidad a la vecindad de la otra. Y que pueden ir de maneras múltiples. ¡Reflexionen!

Lo que acabo de intentar mostrar es que todo enunciado es una curva. Que se podía muy bien sacar la recíproca de la fórmula de Foucault: una curva es un enunciado, pero inversamente todo enunciado es una curva, es una curva que une singularidades. Pero nada me permite decir que todas las curvas son convergentes. Si no lo son, no puedo decir que el conjunto de las curvas es convergente. Entonces tendría familias irreducibles de enunciados. No es en absoluto seguro que todas las series se reúnan en una única serie incluso infinita. ¿No hay observaciones?

Intervención: (Inaudible)

Deleuze: ¡Ah sí, los ejemplos políticos! Vamos a llegar a ellos en un rato. Los ejemplos políticos son constantes. Todavía no puedo darlos, pero les prometo que voy a hacerlo. En efecto, haremos un esquema de curvas no-matemáticas. Sí, es atinado. Pero no quiero salir inmediatamente de las matemáticas porque las necesito. Las necesito un poco.

Hay un gran filósofo de las matemáticas que se llama Lautman. Y en un libro suyo me encuentro con lo siguiente. Lautman comenta un texto célebre de Poincaré que se intitula *Sobre las curvas definidas por una ecuación diferencial*⁶. Lo de «ecuación diferencial» no importa mucho, ni siquiera necesitamos comprender. Van a ver cómo se puede muy bien leer matemática, incluso de muy alto nivel, sin entender nada [risas]. Sin haber hecho matemática pueden sentir que es esencial para la filosofía.

He aquí lo que dice Lautman: *La teoría de las ecuaciones diferenciales pone en evidencia dos realidades absolutamente distintas*. Hasta ahí todavía comprendo. Nos anuncia que las ecuaciones diferenciales suscitan dos realidades heterogéneas, absolutamente distintas. *Existe el campo de direcciones y los accidentes topológicos que pueden sobrevenir allí, como por ejemplo la existencia de puntos singulares*⁷. Dirá un poco más adelante: *existencia y distribución de las singularidades en un campo de vectores definido por la ecuación diferencial*⁸.

¿Qué es lo que no se comprende sobre esto? Incluso admitiendo que no comprendemos nada, no hay necesidad. Hago realmente la tarea de comprensión mínima. *Existencia y distribución de las singularidades*: supongamos

⁶ Henri Poincaré, *Mémoire sur les courbes définies par une équation différentielle*, Journal de mathématiques pures et appliquées (1881-1885).

⁷ Albert Lautman, *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, Vrin, Paris, 2006, p. 295.

⁸ *Idem*.

puntos, puntos sobre un plano, como hice yo mis tres puntos. Yo distribuí singularidades, las hice existir, las repartí. *En un campo de vectores definidos por la ecuación diferencial*. ¿Dónde aparecía el campo de vectores? Aparecía cuando tuve que elegir entre dos organizaciones de esas singularidades. ¿Iba a tomarlas cada una por relación a las otras dos o iba a tomar solamente la tercera por relación a las otras? Eran dos campos de vectores diferentes. Ven que no tengo necesidad de comentar «campo de vector», solo necesito reconocermé allí. Tengo entonces una *existencia y distribución de singularidades en un campo de vectores*. He aquí una de las cosas.

Y Lautman, con Poincaré, nos dice que también hay otra cosa, que es la forma de las curvas integrales. Por poco que sepan, saben que está en relación con el cálculo diferencial y el cálculo integral. Se nos dice que la existencia y la distribución de las singularidades es el asunto de la ecuación diferencial, pero ¡atención!, la forma de las curvas integrales ya no es relativa a la ecuación diferencial, sino a las soluciones de dicha ecuación. ¿Y qué es la forma de las curvas integrales? Es lo que determina las singularidades. Y este es el gran tema de Poincaré en dicho informe. Las singularidades existen y están distribuidas en un campo de vectores, pero como puntos indeterminados. Reciben su determinación de las curvas integrales que pasan por su vecindad. Todo depende de lo que hace la curva integral en la vecindad.

Y tengo que retomar mi ejemplo, que era rudimentario, pero que se revela al menos como totalmente consistente respecto a esto. Yo diría que en mis dos casos no tengo las mismas líneas integrales, de modo que las singularidades no son determinadas de la misma manera. En un caso son determinadas en un triángulo que llamaría «figura integral», que pasa por la vecindad de mis tres singularidades. En el otro caso tengo una figura completamente distinta: las paralelas. Es posible que ambas series se encadenen y se prolonguen en una misma serie, pero por el momento no es mi asunto, puesto que para eso, lo hemos visto, hará falta una tercera serie.

Los puntos van a ser determinados según la forma de las curvas integrales que pasan por sus vecindades. Vuelvo a leer a Lautman: *Y allí Poincaré distingue los puntos de silla, los nodos, los focos y los centros*⁹. Las palabras son muy bonitas, son los nombres que toman las singularidades cuando son determinadas por las curvas integrales que pasan por su vecindad. *Por los puntos de silla pasan dos curvas definidas por la ecuación, y solamente dos. En los nodos se cruza una infinidad de curvas. Alrededor de los focos las curvas giran aproximándose sin cesar a la manera de las espirales. Alrededor de los centros las curvas se presentan bajo*

⁹ *Idem*.

la forma de ciclos cerrados...¹⁰ Bueno, no importa, observen que podríamos bautizar las singularidades según las necesidades. Y tendremos que bautizarlas. Es solamente bajo esta condición que las singularidades se determinan o son determinadas: cuando la forma de curvas integrales, o de equivalentes a curvas integrales, pasan por su vecindad.

En efecto, volvamos a mi historia, volvamos a empezar con mi pura emisión de singularidades. [*Dibuja en el pizarrón*] Tres singularidades indeterminadas. Incluso supongan, mejor aun, que hacemos una emisión de una única singularidad. Ahora bien, eso no me dice nada del comportamiento que tendrá la curva que pasa por la vecindad. Si trazo esto [*dibuja*], mi singularidad es determinada como vértice. Y se puede concebir otro caso [*dibuja*]. Es incluso más lindo ¿no? Y puedo concebir otro caso más, un caso así [*dibuja*]. Lo que cuenta para mí es que en estos tres casos la singularidad será determinada de manera diferente según el comportamiento de la curva que pasa por la vecindad.

Conclusión: un enunciado no es una estructura, es una función. Es una función que consiste en regularizar las singularidades trazando la curva que pasa por la vecindad de dichas singularidades. Y veo que del hecho de que el enunciado es una función, puedo concluir e incluso deducir inmediatamente que el enunciado es serial. Junto con la pregunta: ¿hasta dónde va a prolongarse una serie?

De allí el problema que plantea Foucault desde la introducción de *La arqueología del saber*, y el interés profundo que siente por la historia moderna, al menos bajo uno de sus aspectos. Es que bajo la influencia de Braudel la historia moderna construyó todo un método llamado «serial»: establecer series de alcances, de temporalidades variables, una vez dicho que toda serie es espacio-temporal.

Acabamos de distinguir entonces dos dimensiones. Es obvio que una no existe independientemente de la otra. Finalmente, sin una curva integral que pase por su vecindad, las singularidades permanecen indeterminadas. Inversamente, no hay curva que no pase por la vecindad de singularidades. Entonces una está en la otra. Lo cual no impide que difieran en naturaleza. Volvemos a encontrar todos nuestros temas del trimestre. Hay presuposición recíproca, hay todo lo que quieran, pero a pesar de todo hay diferencia de naturaleza. Hay inmanencia, sí, y sin embargo hay heterogeneidad.

Entonces hay algo que me perturba. Me interesaría al menos llegar a decir un poco más sobre las singularidades indeterminadas. ¿Qué puedo decir de ellas? Ni siquiera puedo decir en qué consisten. No puedo decir que son los

vértices de un triángulo, puesto que aquello que las constituye como vértices de un triángulo es la regularidad que las encarna. ¿Pero puedo decir algo de ellas en sí mismas? ¿Qué puedo decir de A-Z-E-R-T sobre el teclado?

¡Ajá! ¿Qué voy a poder decir de A-Z-E-R-T sobre el teclado? Les aseguro que intenté todo, porque es mucho más delicado que las matemáticas. Hice todo. Quería un manual de dactilografía. Llegué incluso a telefonar a Pigier¹¹... donde son más bien desagradables [*risas*]. Pedí hablar con un profesor de dactilografía... [*risas*] Debí haber ido hasta allí, pero tenía que ir muy lejos. En fin, no tengo nada... No tengo nada. Entonces me veo forzado a hacer hipótesis. Pero cualquier dactilógrafo lo sabe... quizá, si hay uno entre ustedes... De todas maneras, lo que voy a decir es falso, pero es fácil de corregir. Si es que ustedes la encuentran, pondrán la verdad en lugar de lo que digo [*risas*]. Pero no cambiará nada, estrictamente nada.

Lo que me pregunto es: ¿por qué A-Z-E-R-T en las máquinas francesas? Noten que hablo de A-Z-E-R-T sobre el teclado, así que me sitúo al nivel de la pura emisión de singularidades. ¿De qué depende eso?

En el caso de las letras del *Scrabble* es muy simple, porque diría que es una emisión al azar. Entre las letras que saco hay una relación. Diría que esa relación es aleatoria. Van a comprender de inmediato a dónde quiero llegar. Pero una relación aleatoria es una relación de fuerza. Sacar letras al azar es una relación de fuerza entre dichas letras. Si saco letras al azar, tengo por ejemplo A, K, E, no puedo decir que esas letras carezcan de relación. Tienen una relación, una relación azarosa. La relación azarosa es una relación de fuerza entre letras. Retengo solo esto, ya veremos si hay algo que extraer de ahí.

Bueno, la máquina francesa dice A-Z-E-R-T. Es aquí donde, a falta de informaciones —que no quisieron darme—, soy prudente. No puedo decir que A, Z, E, R, T existan sin relación. Hay efectivamente relaciones. ¿Cuáles son las relaciones esta vez? No son relaciones azarosas. Creo que si queremos comprender el teclado de una máquina de escribir, hay que tener en cuenta dos cosas: relaciones de frecuencia o de atracción —remiten a lo mismo—, relaciones de frecuencia de grupos de letras o relaciones de atracción de una letra por relación a las otras. Los lingüistas han realizado, para cada lengua, estudios muy avanzados sobre el poder de atracción de una letra sobre las demás, y sobre las frecuencias de tal o cual grupo de letras. Por ejemplo, WH tiene una

¹¹ Pigier, fundada en 1850, es la más antigua e importante red privada de escuelas técnicas y de centros de formación profesional en Francia. Puntualmente, en 1890 abre una escuela de secretarías, en la que se inicia la enseñanza de la materia dactilografía, que continúa hasta hoy.

¹⁰ *Idem.*

frecuencia alta en inglés. La frecuencia en francés es nula. ¿Qué atrae la letra G en francés? Atrae con una frecuencia relativamente grande a U y a N. Poco importa si todo esto es verdadero o falso ¿no?

Bueno, las letras van a distribuirse sobre el teclado. Se supone que el dactilógrafo alcanza el ideal, es decir teclear con dos manos. Noten que es ya un campo de vectores. El teclado tiene dos mitades. El teclado está vectorizado, está vectorizado en dos mitades: con una frontera fluida, pero tiene una mitad izquierda y una mitad derecha. ¿Qué quiere decir esto? Tienen por ejemplo dos letras de alta frecuencia, supongamos que G y U—concédanmelo, si no es esto, es otra cosa—. Es decir que cuando teclean G hay posibilidades considerables o un gran número de casos en los que seguirá una U. Es evidente entonces que es bueno distribuir la G y la U en las dos mitades, puesto que si ponen la U, por ejemplo, justo debajo de la G y en la misma mitad, habría que teclearlas con el mismo dedo. Pérdida considerable de tiempo.

Entonces, lo que va a determinar vuestra emisión de singularidades constitutiva del teclado son los factores tiempo, relaciones entre las dos manos, de la separación de los dedos, relaciones de frecuencia entre letras propias a una lengua, relaciones de atracción de las letras. Concédanme que pueda llamar a este conjunto relaciones de fuerza entre letras y dedos. Relaciones de frecuencia entre las letras y relaciones dinámicas de los dedos. Diría que esto es lo que preside la emisión de singularidades sobre el teclado. Esto es lo que debería haberme respondido Pigier [*risas*].

El enunciado, dice Foucault, es la regularidad. Es decir que desde el momento en que hago pasar una curva—aunque más no fuera ficticiamente, todo esto puede ser completamente ficticio—, desde el momento en que hago pasar una integral que va de la vecindad de una singularidad a la de otra singularidad, aun si sigue el mismo orden que el teclado, aun si parece que copio AZERT, hago un enunciado, puesto que he encarnado las singularidades en una integral. ¿Por qué el primer AZERT no es un enunciado y el segundo AZERT es un enunciado? Es que el primer AZERT considera la pura emisión de singularidades en un campo de vectores definido por las relaciones de fuerzas, mientras que el segundo AZERT encarna esas mismas singularidades en integrales, aunque más no fuera en integrales ficticias. He integrado las relaciones de fuerzas, de ese modo he constituido un enunciado.

Si comprenden esto, tenemos toda la transición del saber al poder. Pues, ¿qué es lo que Foucault llamará «poder»? Es el momento de decirlo de una vez y para siempre... No, seguramente lo repetiremos... Lo que Foucault llamará «poder» es toda relación de fuerza, cualquiera sea. Solo que no llama «relación de fuerza» a cualquier cosa. ¿Qué es una relación de fuerza para Foucault? Esto

es muy importante. Una letra tiene un poder sobre otra. Si no comprenden esto, no comprenden nada de la filosofía política de Foucault. Una letra tiene un poder sobre otra. O no lo tiene. Una letra tendrá un poder de atracción sobre otra. Suponiendo que G comande a U en una frecuencia elevada, suponiendo que en inglés W comande a H en una frecuencia elevada, dirán que una letra tiene un poder de atracción sobre la otra. Toda relación de fuerzas es poder, y el poder consiste únicamente en una relación de fuerzas. De dos términos entre los cuales hay relación de fuerzas, pueden decir que uno ejerce un poder sobre el otro, o que ambos ejercen recíprocamente un poder.

¿Cómo se pasa del saber al poder? Tenemos al menos nuestra respuesta: se pasa del saber al poder en la medida en que el enunciado, forma del saber, es una integral, opera la integración de singularidades; y solamente al final uno se da cuenta de que estas singularidades como tales mantenían entre sí relaciones de poder, relaciones de fuerzas. En otros términos, el saber es la integración de las relaciones de fuerzas, en el sentido más general que exista: relaciones de fuerzas entre cosas, entre personas, entre letras, entre luces, entre sombra y luz, entre todo lo que quieran. He aquí por qué Foucault podrá hacer una ontología política.

Diría que ahora estamos en condiciones de distinguir las relaciones de fuerzas que constituyen el poder y las relaciones de formas que constituyen el saber. Las relaciones de formas son los comportamientos de curvas integrales que actualizan las singularidades que mantienen entre sí relaciones de fuerzas. De allí que se vuelva particularmente urgente el reclamo de hace un momento: un ejemplo distinto del matemático. O del lingüístico, porque noten que con AZERT dimos otro ejemplo, uno lingüístico, donde vimos que las letras ejercen relaciones de fuerza que el enunciado va a regularizar.

¿Va bien? Este pensamiento me parece muy, muy extraordinario. ¡Hay tantas cosas tan nuevas en Foucault! Pero me parece que uno de los puntos de novedad más fuerte es este análisis muy, muy extraordinario. ¿Qué hora es?... Bueno, descansen un poco.

Alguien vino a hacerme una observación muy atinada. Dice: «Todo muy lindo, pero si introducimos ya el campo de vectores al nivel de las singularidades, es decir si tomamos ya las singularidades en relaciones de fuerzas, es casi lo mismo que tomarlas al nivel de las curvas integrales que pasan por la vecindad». ¡No es falso! Pero eso no quita que las relaciones de fuerza no son todavía el comportamiento de las curvas que pasan por la vecindad. Que haya una especie de entrelazamiento entre ambas no quita que el comportamiento de las curvas no está definido por relaciones de fuerzas. Más aun, ven que

cuando invocaba por ejemplo las relaciones de frecuencia entre letras de una lengua dada, o las relaciones de atracción de una letra sobre otras, se trataba de relaciones cualesquiera independientemente de tal curva de integración. Lo cual no impide que haya una especie de entrelazamiento.

Es exactamente como lo que vimos entre lo visible y lo enunciable. Si ustedes quieren, Foucault va a decir sobre el poder y el saber exactamente lo mismo que dijimos durante todo este trimestre sobre las dos formas del saber, es decir el perpetuo entrelazamiento entre lo visible y lo enunciable, al punto que, aunque difieren en naturaleza, uno no cesa de suscitar al otro, de capturar al otro. Entre el poder y el saber también habrá presuposición recíproca. Pero una relación de fuerzas no es una relación de formas. Por una razón muy simple: la relación de fuerzas es fundamentalmente informal, mientras que las curvas integrales, por su parte, siempre definen formas. Pero en fin, veremos esto el año próximo, solo podremos ver esto de manera muy progresiva.

Entonces lo esencial es que presentan. Yo siempre apelo a vuestro presentimiento... Quiero decir que hay un modo de presentimiento filosófico sin el cual no comprenden nada. Y esto incluye una especie de pseudo-matemáticas. Pienso que el hecho de que las matemáticas incluyan en sus capítulos más importantes una teoría de las singularidades constituye uno de los grandes cruces con la filosofía. Y esto desde siempre. Me parece imposible comprender a un filósofo como Leibniz sin tener en cuenta la doble pertenencia filosófica y matemática de la noción de singularidad, de puntos singulares. Comprenden que todas las filosofías que reaccionaron contra lo universal solo pudieron hacerlo en nombre de las singularidades, y de las singularidades comprendidas ya en el sentido matemático. Y veremos la importancia para Foucault de llevar lo más lejos posible una crítica de lo universal.

Vamos a tener entonces todo tipo de problemas prácticos. *La arqueología del saber* es un libro de método. Si resumo el método diciendo que se trata de construir las integrales, las curvas integrales en vecindad de las singularidades, pienso que ya comprenden ahora que eso no quiere decir que Foucault haga matemáticas. Este método va a aplicarlo directamente a campos completamente distintos. Y tendrá derecho a hacerlo, puesto que habrá despejado las condiciones bajo las cuales este método no queda relegado a las matemáticas.

Tomemos entonces un ejemplo. Un ejemplo esta vez social. Ya precisé que no hay razón para mantener, para relegar las relaciones de fuerzas a un campo social. Una vez más, entre letras de un alfabeto hay relaciones de fuerzas. Tomemos esta vez un ejemplo tomado de un campo social. ¿Hay singularidades en un campo social? Evidentemente las hay.

¿Y no hay singularidades en un campo estético? Sí, las hay, hay muchísimas en un campo estético. ¿Y no es a fin de cuentas una definición del pensamiento: «pensar es emitir singularidades»? Si lo fuera, se comprendería mejor la tirada de dados de Mallarmé¹², se comprendería mejor el llamado de Nietzsche al juego de dados¹³. Pensar es emitir una tirada de dados. ¿Qué son las singularidades? Son puntos sobre la cara del dado que sale. ¿Esto quiere decir entonces que se puede pensar cualquier cosa? De ningún modo. Esto quiere decir justamente que no se puede pensar cualquier cosa, puesto que hace falta que las singularidades que emito formen bellas curvas integrales. Y no lo sé de antemano, siempre hay riesgos. Un pensamiento débil: tiro los dados pero no sale nada. Es el mal jugador, dirá Nietzsche. Yo diría que pensar es emitir una tirada de dados. Esto quiere decir, una vez más, que el propio azar es una relación de fuerzas, relación de fuerzas entre los puntos sobre las caras del dado. ¿Y qué resulta? Bueno, quizá las integrales de la filosofía son conceptos. Pero un concepto no es un universal, es una integral de singularidades. ¿Habría entonces singularidades noéticas, singularidades de pensamiento? Sí, habría singularidades noéticas. Y hacer filosofía sería tirar dados. Habrá entonces un campo filosófico con singularidades, y es con eso que fabricaré conceptos, o que no fabricaré absolutamente nada.

Pero volvamos al campo social. Lanzo, hago una pequeña constelación. Por supuesto va a parecer que me contradigo —pero es solamente una apariencia— puesto que voy a nombrar esas singularidades. De lo contrario no comprenderíamos nada. Me veré obligado a nombrarlas, por lo tanto a prejulgar ya las integrales que van a unir las. Pero corrijan ustedes mismos. Voy a hacer una pequeña constelación [*mientras escribe en el pizarrón*]. Lanzo, emito una singularidad, y la llamo «confesión», digo que es un punto de confesión. Un punto de confesión es una singularidad. Emito otro, un poco más arriba, un punto de «sacramento». Abajo emito un tercero, un punto de «culpabilidad». A la derecha emito un último punto, un punto de «memorización».

Puedo definir relaciones de fuerzas entre estos puntos en un campo de vectores. Mi punto de confesión está tomado típicamente en una relación de fuerzas confesor-confesado. Es una relación de fuerzas en un sentido amplio, no quiere decir que el confesor me dé una bofetada... Vimos que una relación de fuerzas no era eso. En especial las líneas de atracción son relaciones de fuerzas. Las atracciones son típicamente ejercicios de fuerza.

¹² Cf. Stéphane Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, 1897.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Bs. As., 1995, «Los siete sellos (O: La canción»Sí y Amén»», pp. 315-316.

En fin, ustedes comprenden que puedo hacer pasar una curva por la vecindad de todos estos puntos. Es una hipótesis. Me digo que hay algo por ver, que hay que ver qué me dice la curva, la integral que va a pasar por la vecindad de cada uno de esos puntos. Parto del punto de confesión y trazo entonces una línea hacia el punto de sacramento. En efecto, para comulgar, para recibir la comunión, es preciso que me haya confesado. Esto ya no es la relación de fuerza de cada punto en el campo de vectores, es una curva integral que pasa de la vecindad del primer punto a la vecindad del segundo. De sacramento y confesión puedo trazar dos líneas regulares que tienden hacia la culpa. El sacramento es una manera de redención de la culpa primordial. La confesión es la declaración de las culpas secundarias. Si lo que digo es falso, aquí también corrijan ustedes mismos, no cambia nada. Memorización: el examen de conciencia que precede a la confesión.

Y bien, puedo extender mi integral, mi línea a la que puedo llamar «de integración» o «de actualización» de los puntos singulares. ¿Hasta cuándo y hasta dónde puedo extenderla? Es muy variable. Primer caso: la extiendo hasta lo que podría llamar una curva especial que fijaría el final de la serie. Diría que una serie está terminada si puedo asignar entre y en el conjunto de las curvas integrales que la actualizan aquello que los matemáticos llamarían —son palabras muy cómodas— una «envolvente». Digamos, una curva que envuelve a todas las otras. Son bonitos todos estos términos. Es muy bonito: «la envolvente de las singularidades». ¿Pero existe tal envolvente? Es como en matemáticas, supongo, hay casos en los que no hay envolvente y hay casos en los que sí.

Al final de su vida Foucault se interesaba cada vez más por lo que llamaba el poder pastoral. Y creo que el libro no publicado, *Las confesiones de la carne*, analiza la formación de ese poder de iglesia, poder pastoral. Es una vieja idea que se encuentra en Platón: el pastoreo de un rebaño como modelo del gobierno. Es todo el tema de *El Político* en Platón. ¿Qué es el buen gobernante? Es el pastor de un rebaño. Pareciera no ser gran cosa, pero es un problema político fundamental: ¿es pastoral el poder? Es obvio que en su recuperación del platonismo, el cristianismo sacará partido de la idea de un poder pastoral, con los Padres de la Iglesia, y va a orientarlo hacia caminos que estarán evidentemente muy lejos de Platón, puesto que son caminos cristianos.

El poder pastoral será ante todo un poder de nuevo tipo, un poder que el Estado no ejerce en absoluto en esa época, que quizá va a prefigurar los Estados fururos, y que podría definirse como una relación de fuerza que se presentará como control de la cotidianidad, de la vida cotidiana, gestión de la vida cotidiana. La multiplicidad humana, la comunidad humana asimilada a un rebaño tal que el pastor debe ocuparse del detalle cotidiano de la existencia de

cada miembro del rebaño. He aquí un tipo de poder que no tiene equivalente alguno, que es absolutamente diferente del poder de la realeza. El rey no se ocupa en absoluto de la cotidianidad de sus súbditos. El pastor se ocupa de la cotidianidad de su rebaño y de lo que pasa en la cabeza del rebaño. Al rey lo tiene completamente sin cuidado lo que pasa en la cabeza de las personas.

Bueno, diría que con el esquema pastoral tienen como una englobante, una envolvente. ¿Puedo decir entonces que la serie se termina, que está cerrada por el esquema pastoral? Sí, desde cierto punto de vista, sí. ¿No puede ser prolongada? Es probable que, a partir de cierto momento, que Foucault fecharía entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, el poder de Estado haya adoptado el modelo del poder pastoral de la Iglesia. Es decir que el poder de Estado, con medios completamente distintos, convertirá en objeto propio una de las pretensiones fundamentales del poder eclesiástico, esto es, individualizar a aquellos sobre los que se apoya, individualizar a sus sujetos, y por eso mismo captarlos en su vida cotidiana. Habrá entonces una especie de relevo por el cual el poder pastoral será —más allá de cambios muy importantes— relevado por el poder de Estado. El poder de Estado se encamina a exigir la individualización de sus sujetos. Bajo esta condición, puedo decir entonces que mi serie se prolonga más allá del poder pastoral. Habrá convergencia entre la serie pastoralizada y la serie estatizada, entre la serie-Iglesia y la serie-Estado. Bueno, nos contentamos con esto.

¿Qué quiere decir, cuál sería el método de análisis del campo social? Primer punto: fijar las singularidades presentes en dicho campo en tanto que entran en relaciones de fuerzas constitutivas del campo de vectores. Segundo punto: construir las formas institucionales, es decir las curvas integrales, que actualizan dichas relaciones de fuerzas: el sacramento, lo confesional, el poder eclesiástico en tanto que institución. En la medida en que las relaciones de fuerza y las singularidades se actualizan, en la medida en que se consideran como actualizadas en dichas curvas integrales, en dichas instituciones, constituyen verdaderos saberes. Todo un saber que va a desarrollarse al nivel de lo confesional como casuística, al nivel de los sacramentos, al nivel de los Padres de la Iglesia, al nivel de lo que en general se podrá llamar el saber pastoral.

Y en la medida en que las singularidades con sus relaciones de fuerzas se encarnan en dichas curvas, surgen enunciados. Volvemos a encontrar nuestra solución anterior, pero creo que dimos un gran paso hacia delante que la vuelve ahora mucho más clara. Busco cuáles son los enunciados de sexualidad en el siglo XIX. Busco constituir un corpus de frases que conciernen a la sexualidad, palabras que dicen la sexualidad en dicha época. ¿Cómo constituyo mi corpus? Busco las singularidades como focos de poder. Hay focos, hay centros de poder, nodos

de poder, puntos de silla de poder, todo lo que quieran... Son singularidades. Yo asigno mis singularidades, que son focos de poder. Hago pasar mis curvas. Esas curvas son las formas de enunciados que portan por sí mismas un saber.

Tercer punto del método de análisis del campo social. Retomo los dos aspectos anteriores. En primer lugar, asignar las singularidades y las relaciones de fuerzas en las que están tomadas. Eso es el problema del poder. Segundo aspecto, construir las curvas integrales, es decir las integraciones institucionales que producen enunciados. Ese es el aspecto del saber. Es el segundo aspecto, construyo mis series. Tercer aspecto del método serial: ¿cuándo se termina una serie? Respuesta variable, todo depende de a qué nivel. Una vez más, hay toda una serie que se termina con el poder pastoral pero que, desde otro punto de vista, converge con el poder de Estado. Pueden hacer pasar el corte en tal sitio o en tal otro según vuestra meta. A veces la duración será corta. Siendo toda serie espacio-temporal, tienen series de corta duración. O pueden construir también series de larga duración.

Noten aquí un problema pero para el porvenir: Foucault siempre prefirió series de corta duración. Si toman todos sus libros, salvo los del final, verán que estudia las cortas duraciones porque teme que la larga duración vuelva a llevar a la historia universal. A lo sumo son series de dos siglos, como en *Historia de la locura. Vigilar y castigar* es incluso una serie de 50 años. Son series cortas. Salvo con *El uso de los placeres*, donde estalla la conversión de Foucault hacia la serie larga, hacia la larga duración. Se trata de hacer la historia de algo que comienza con los griegos. Es absolutamente insólita una duración tan larga. De los griegos a nosotros, pasando por los Padres de la Iglesia, la *Historia de la sexualidad* reivindica a partir del segundo tomo una larga duración. ¿Qué pudo pasar? Si hace falta partir de algo muy, muy preciso para comprender la cuestión del cambio en Foucault entre *La voluntad de saber* y *El uso de los placeres*, creo que una buena manera es preguntarse qué pudo convertir a Foucault hacia al manejo de una serie larga. Porque es un detalle concreto.

Este es entonces como el tercer aspecto: ¿cuándo termina una serie? Y aquí se ve muy bien lo que Foucault le debe a los historiadores de su tiempo, se ve muy bien lo que le debe a Braudel. Puesto que Braudel siempre ha manejado series, ha constituido series históricas, y más aun, ha distinguido las series según el largo de la duración sobre la cual se despliegan. Ustedes saben que toda la concepción de la historia de Braudel —puede ser que más adelante hable de esto más precisamente— consiste en distinguir tres tipos de duración, las duraciones cortas, las duraciones medias y las largas duraciones, que coexisten unas con otras. Tendremos que preguntarnos cuál es la distribución de las duraciones por relación a las series en Foucault. Todo esto implica muchos problemas.

En fin, ya di entonces un ejemplo. Mi ejemplo, a propósito de la sexualidad, muestra cómo los focos de poder se localizan en singularidades, en relaciones de fuerzas que van a actualizarse en procesos de integración, siendo esos procesos de integración constitutivos de saberes.

Tomo otros dos ejemplos que Foucault resume en *La arqueología del saber*. El ejemplo de la psiquiatría, páginas 233-234. *Lo que la ha vuelto posible en la época en la que apareció, lo que determinó ese gran cambio en la economía de los conceptos, es todo un juego de relaciones* —presten atención, van a ver que los términos de esas relaciones no son saberes— *entre* —aquí recomienzo mi emisión de singularidades— *la hospitalización* (1), *el internamiento* (2), *las condiciones y los procedimientos de la exclusión social* (3) —los procedimientos de exclusión no son lo mismo que el internamiento—, *las reglas de jurisprudencia* (4), *las normas del trabajo industrial* (5). *En resumen, todo un conjunto que caracteriza para esta práctica discursiva la formación de sus enunciados*¹⁴. No se puede decir mejor: es la constelación de los focos de poder, es decir la constelación de las singularidades, la que volverá posible el trazado de las curvas constitutivas de saber.

Habría que decir aquí que un campo social emite una tirada de dados. Ustedes me dirán: «Está bien, emite una tirada de dados, pero no parte de cero». No, no parte de cero. Sin duda que la tirada de dados de cada campo social está determinada parcialmente por el estado de las fuerzas del campo precedente. ¿Qué es eso? Lo digo porque quizás volvamos a verlo más tarde. Ahora lo digo para los que estaban aquí el año pasado. Eso es exactamente lo que se llama una sucesión de acontecimientos semi-dependientes o una cadena de Markov. Son re-encadenamientos sucesivos. Cada vez se echa a la suerte, pero según los datos de la tirada anterior. Una sucesión de tiradas a la suerte que dependen parcialmente unas de otras. Eso constituye una cadena de Markov. Las mutaciones sociales pueden concebirse bajo forma de una cadena de Markov.

Igual análisis de Foucault para la anatomía patológica. La anatomía patológica es un saber que se forma a fines del XVIII y comienzos del XIX. ¿Y qué había antes? De igual modo uno se puede preguntar qué había antes de la psiquiatría. No había psiquiatría, había otra cosa. Lo que volverá posible a la psiquiatría es toda una redistribución del campo precedente, una nueva tirada. ¿Qué hay antes de la anatomía patológica? La clínica, que es la conquista del siglo XVIII. Será necesaria toda una redistribución de los focos clínicos para que se vuelva posible la anatomía patológica como saber.

Páginas 213-214, Foucault nos dice lo siguiente, que ha sido demostrado de manera mucho más extensa en *El nacimiento de la clínica*. La anatomía

¹⁴ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 300.

patológica va a descubrir un nuevo campo, un nuevo objeto que va a ser objeto de saber, y que es el tejido. El tejido es un gran descubrimiento para la biología, para la medicina. Alrededor del tejido, y tomando como objeto al tejido, se forma la anatomía patológica. Pero los campos precedentes *están constituidos por la masa de la población administrativamente enmarcada y vigilada, estimada según ciertas normas de vida y de salud*. Me preguntarán qué relación tiene esto con los tejidos. Y bien, *El nacimiento de la clínica* muestra muy bien qué relación hay entre el descubrimiento de los tejidos y los datos de este tipo. Los campos *están constituidos por la masa de la población administrativamente enmarcada y vigilada, estimada según ciertas normas de vida y de salud*—todo esto son relaciones de poder—, *analizada de acuerdo con formas de registro documental y estadístico; están constituidos también por los grandes ejércitos populares de la época revolucionaria y napoleónica; están constituidos también por las instituciones de asistencia hospitalaria que fueron definidas a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX*¹⁵.

Ven que Foucault procederá cada vez haciendo su constelación de singularidades, interrogándose sobre las relaciones de fuerzas que vectorizan esas singularidades, y construyendo luego esas series que son constitutivas de los saberes.

Solo que, si me siguieron, ven que hemos hecho solamente la mitad. ¿Qué acabo de mostrar? Puedo resumir a muy grandes rasgos diciendo que las curvas-enunciados—ahora puedo decirlo así, pues todo enunciado es una curva-enunciado—actualizan relaciones de fuerzas o relaciones de poder entre singularidades. Actualizan, encarnan, etcétera... Todavía no sabemos qué palabra emplear, lo veremos más adelante. Pero no hice más que la mitad de nuestra tarea. Solo que estamos tan cansados que la otra mitad la haremos rápido. No hice más que la mitad pues ustedes recuerdan que el saber tiene dos formas irreductibles: producción de enunciados y producción de luz. El saber es tanto luz como lenguaje. El saber entrelaza la luz y el lenguaje. Más aun, nos preguntábamos cómo podía hacerlo, ya que la forma-luz y la forma-lenguaje no tienen nada que ver entre sí y son irreductibles. Estábamos ahí, en ese problema cruel, puesto que la última vez todo nos había conducido a esta conclusión: si se quedan en la dimensión del saber, nunca comprenderán cómo las dos formas pueden entrelazarse. Ahora bien, ven que tenemos la solución. Ahora tenemos todo. Pero en un momento en el que estamos demasiado cansados para ser felices, como siempre [risas].

No puedo salir adelante sin decir lo mismo del otro lado. Del otro lado, hace falta también que las luminosidades integren por su cuenta puntos singulares

tomados en relaciones de poder, tomados en relaciones de fuerzas. En otros términos, así como los enunciados son curvas, las visibilidades son cuadros. Hay algo que me fastidia, y es que Foucault emplea la palabra «cuadro»—la emplea muy a menudo—en un sentido mucho más general, que conviene tanto a las curvas como a las visibilidades. Pero no importa, no importa... Si uno intenta reservar un sentido particular de la palabra «cuadro», habrá que decir que las visibilidades integran los puntos singulares ya no en curvas-enunciados, sino en cuadros-visibilidades.

Es por eso que las visibilidades nunca son cosas. Vimos la última vez, en especial a propósito de Raymond Roussel, que la visibilidad es la etiqueta de la botella de agua de Evian, es el papel con membrete del gran hotel. La visibilidad es siempre un cuadro. ¿Por qué? Porque la visibilidad es un ser de luz antes que un ser sólido. Y la luz, tal como el enunciado, es una integración de las singularidades, de los puntos singulares. Y solo pueden definir una luz, y el camino de una luz, como lo que va de una singularidad a otra. Es decir que hay series luminosas tal como hay series verbales.

Sobre este punto—quería comentarlo de cerca, pero no podemos más—, los remito a dos tipos de texto.

La famosa descripción del cuadro de Velázquez, *Las meninas*¹⁶, que les pido que lean desde el siguiente punto de vista—no digo que sea el único punto de vista para leer ese texto, es un punto de vista posible—: ¿cómo y de qué manera las líneas de luz se unen y pasan por la vecindad de singularidades en Velázquez? ¿Qué serán las singularidades del cuadro de Velázquez? Verán que no se reducen, que son múltiples, que siguen el trayecto mismo de la luz, la manera en la que el trayecto de la luz se curva, tiene vértices, es decir pasa por singularidades que distribuyen los reflejos, los destellos, etcétera. Y todo culmina en la relación de fuerzas de dos singularidades magistrales, de dos singularidades dominantes: el pintor y su modelo, el rey. No digo que todo se reduzca a eso. Al contrario, hay todo un desarrollo de un campo pictórico extremadamente variado, poblado de singularidades. Pero hay dominantes en las singularidades. Las dos dominantes son el pintor y su modelo, la mirada del pintor que ve sin que se vea lo que ve, y la mirada del rey que ve sin ser visto. Yo diría que se trata de la relación entre estas dos singularidades, relación de fuerzas entre el pintor y el rey.

Se puede plantear la siguiente pregunta: de estas dos fuerzas, la fuerza del pintor y la fuerza del rey, ¿cuál es la más fuerte? Todo depende del punto de vista. En cualquier caso, eso es lo que marcará la clausura del cuadro. El cara

¹⁵ *Ibidem*, p. 275.

¹⁶ Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., cap. I: «Las meninas».

a cara del pintor con el rey será la envolvente del cuadro. Pero esa cara a cara pasa por la distribución de la infanta, del perro, del bufón, etc. Y tienen la luz del cuadro, que es la integración de todas esas singularidades bajo un cierto modo que es el de Velázquez. Pueden concebir otros modos.

Si se remiten al libro sobre Raymond Roussel, alrededor de la página 150, antes y después de esa página, tienen el gran pasaje de Foucault que analiza las visibilidades en Roussel. Lo vimos, lo comenté la última vez. Tienen allí un régimen de visibilidad de un tipo completamente distinto al de Velázquez, y que procede esta vez gradualmente. Describiendo la etiqueta de la botella de agua mineral, Roussel procede por una especie de construcción local que avanza gradualmente, en la que constantemente nos dice que a la derecha se ve tal cosa, un poco en el fondo se ve tal, etc. Tal como si se pasara, dice Foucault, de un nicho a otro, como si se enhebrara una sucesión de celdas. Y es esta sucesión de pequeñas celdas la que va a constituir el camino de la luz, un régimen de luz completamente distinto¹⁷.

Si quisieran hacer ejercicios prácticos alrededor de lo que hicimos —lo haremos quizá más adelante—, podrían tomar regímenes de pintura y preguntarse por qué son regímenes de luz diferentes y qué tipo de singularidades, qué relaciones de fuerzas hay en ellos. Pues después de todo, hay relaciones de fuerzas. Así como decía hace un momento que hay relaciones de fuerzas incluso entre las letras del alfabeto. En ese sentido, desde ese nivel, es que se puede hablar de una política de la lengua. Del mismo modo, hay relaciones de fuerzas entre los colores. Y pueden concebir los colores como singularidades unidas por relaciones de fuerzas en un campo de vectores. Y si consideran un tratado de los colores, cualquiera sea, no pueden definir cosas como lo frío y lo cálido, por ejemplo, sin hacer intervenir fuerzas al nivel del color.

Si hay alguien que lo ha mostrado de manera definitiva, es Kandinsky¹⁸, quien no puede hacer una presentación de los colores más que en función de las fuerzas afectadas a cada uno, en tanto que las fuerzas afectadas a cada uno determinan ya la relación entre dos colores. Y el cuadro será la integración de tal o cual relación de fuerzas entre colores. Por eso la pintura de Kandinsky es muy mal llamada «abstracta».

Puedo decir entonces que tenemos nuestra solución a la pregunta de cómo las dos formas del saber, lo visible y lo enunciable, pueden entrelazarse aunque no tengan nada en común. Nuestra respuesta era que solo pueden entrelazarse

¹⁷ Cf. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, op. cit., pp. 127-128.

¹⁸ Cf. Wassily Kandinsky, *De lo espiritual en el arte*, Nueva Visión. Buenos Aires, 1967, cap. 5: «El lenguaje de las formas y de los colores».

a partir de una instancia que está en otra dimensión. Ahora la tenemos, tenemos la instancia que está en otra dimensión y que explica el entrelazamiento de las dos formas del saber. Es la distribución de las singularidades y de las relaciones de fuerzas entre singularidades. Es lo que llamaría una dimensión informal. La dimensión informal de las relaciones de fuerzas por oposición a la dimensión formada de las relaciones de formas.

Pero aún hace falta que terminemos de comprender lo que quiere decir que las relaciones de fuerzas son informales. Nos queda mucho por hacer, porque eso es un misterio. Veán ante todo que cuando Foucault emplea el término «relaciones de fuerzas» nunca quiere decir «ejercicio de una violencia». Puesto que la relación de fuerza es informal y no consiste en una violencia, es decir en una destrucción de forma, ¿qué es lo que quiere decir entonces? Ese será nuestro objeto a partir de la reanudación de las clases.

Lo que puedo decir para terminar es algo muy simple. ¿Qué hay de común, o cuál es sin duda el punto común más profundo entre Foucault y Blanchot? Diría que el punto común más profundo es haber establecido, pero de dos maneras muy diferentes, un conjunto de lazos íntimos entre las tres nociones siguientes: lo neutro o el «se», lo singular, y lo múltiple. Lo neutro o el «se» se opone a la persona. Lo singular se opone a lo universal. Lo múltiple se opone a lo Uno y a lo Mismo.

Lo neutro o el «se» remite a la forma de distribución de las singularidades. Yo decía que pensar es efectuar un lanzamiento de dados. Y bien, el lanzamiento de dados es siempre emitido en un «se»: «se piensa». Por su parte, lo singular no se opone al «se», puesto que es pre-personal, no tiene nada que ver con una persona. Más aun, no sería difícil mostrar que una singularidad es ya una relación de fuerzas. En otros términos, el verdadero sujeto es la fuerza. Y es por eso que Foucault se reconoce nietzscheano. Y justamente, el único contrasentido es traducir por esto que hay violencia en todas partes. Foucault separó de modo absoluto la relación de fuerza y el efecto de violencia. Ya veremos por qué. Por último, lo singular no se opone a lo múltiple. Se llamará «multiplicidad» a una constelación de singularidades, a una distribución de singularidades en el «se». Eso es exactamente una multiplicidad.

A estos tres términos alrededor de los cuales giraba Blanchot, en tanto que constituyentes de su pensamiento, Foucault les asignó relaciones y un estatus muy preciso. Lo cual no era el objeto de Blanchot.

Una vez más, tenemos entonces nuestra respuesta. ¿Qué es esa otra dimensión que es la única capaz de asegurar el entrelazamiento de las dos formas irreductibles del saber? Son las relaciones de fuerza o de poder. Son ellas las que se encarnan en el cuadro-visibilidad, así como se encarnan en las curvas-

enunciados. Entonces, las dos formas del saber pueden encontrar la razón de su entrecruzamiento en el elemento informal de las relaciones de fuerza y de la singularidad.

De allí la necesidad de ir más allá del saber hacia el poder, aunque saber y poder sean inseparables el uno del otro, a tal punto que Foucault hablará a ese nivel de un complejo indisociable, de un sistema poder-saber. ¿Qué podrá haber pasado para que al final de su vida descubra todavía una tercera dimensión? ¿Y por qué la necesitaba? Será todo nuestro propósito. Es todo, tengan buenas vacaciones. Descansen.

* * *