

de modo que se consolida el actuar efectivo del poder fáctico, que dista tanto del ideal del buen musulmán como del político moral que representa Mahoma. En las sucesivas páginas López-Domínguez se esfuerza por rescatar, más allá de la literalidad y de la ortodoxia cerrada, el espíritu del mensaje de Mahoma.

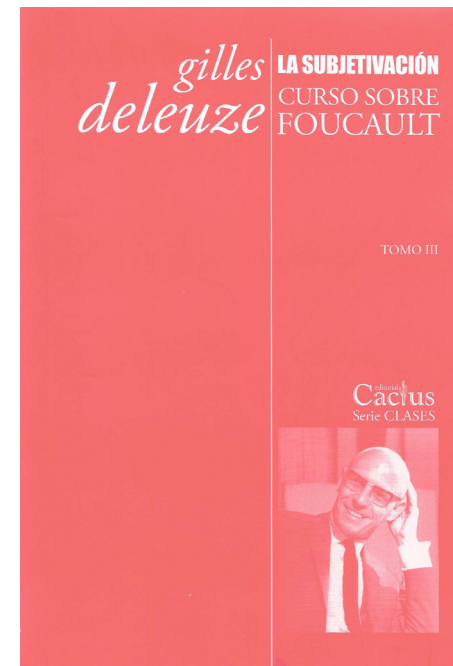
El cierre del libro ("Epi *Lógos*. Consideraciones sobre la profecía final", pp. 163-176) contiene cierto envés paradójico. En un comienzo, la autora reconstruye el apocalipsis según el Corán, que al igual que el paraíso se caracteriza por la descripción y la pureza conceptual. Sin embargo, el mismo eje que le permite entender la actual ortodoxia islámica en discontinuidad con el mensaje original de Mahoma y del Corán, ahora le sirve para quitar del foco *lo visto* y colocar la avasallante *mirada central*, y por consiguiente extenderse en una serie de opiniones sobre la actualidad del mismo tenor que el de las que discutimos arriba. No obstante, no podemos dejar de señalar que, como anticipamos al comienzo, en este caso las fuentes que López-Domínguez utiliza como datos certeros y como líneas de interpretación son, al igual que en el capítulo 9, los medios de comunicación, principalmente el diario *El País*, secundariamente algunas páginas periodísticas y, en menor medida, *ABC*, *El Mundo*, RTVE y CNN. A su vez, las referencias críticas a los medios de comunicación en todo el libro sólo tienen como motivo la denuncia del aparato estatal que emplea una propaganda de engaño para mantener la fidelidad de la plebe. Por lo tanto, toda la crítica al capitalismo global enajenado de la ética con la que concluye (pp. 171-176) –una crítica que, por lo demás, llega demasiado tarde al momento de analizar la situación concreta de los países árabes en el actual contexto internacional; que llega demasiado tarde

a reclamar una ética que nunca estuvo en consideración, y que se torna hipócrita si sólo se aplica atómicamente a los países emergentes se y olvida la correlación de fuerzas con los países centrales que históricamente se alimentaron y se alimentan hoy de los mecanismos de opresión–; en suma, esta crítica al capitalismo global resulta fútil e inerte sin un análisis crítico de los medios de comunicación, cuya perspectiva coincide plenamente con la mirada central incapaz de mirarse a sí misma.

Tal vez –es el deseo de quien escribe– la presente reseña contribuya a debatir las miradas, las alteridades, las relaciones de poder, con total franqueza y reciprocidad. *Mirando de frente al Islam* de Virginia López-Domínguez ya nos ha lanzado a este desafío.

El pensamiento en los pliegues

RAFAEL MC NAMARA



Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 2015, 224 pp.

Con la edición de *La subjetivación: curso sobre Foucault III* la editorial Cactus completa la trilogía deleuziana de cursos sobre el autor de *Vigilar y castigar*. Se trata en realidad de la edición completa del año lectivo 1985/1986, pero su división en tres partes responde a las tres dimensiones que Deleuze distingue para comprender el movimiento general del pensamiento foucaultiano, cuya exposición coincidió con los tres trimestres de cursada. La sistematicidad de la exposición deleuziana hace que esos tres momentos se distingan con claridad (lo que da cierta independencia a cada tomo), pero al mismo tiempo los pasajes que llevan de uno a otro se articulan de modo tal que los tres libros formen algo así como una gran novela, una especie de odisea del pensamiento. Entre los tres momentos se despliegan las grandes crisis que hacen avanzar al pensamiento foucaultiano. Al modo de un autor de novelas de misterio, Deleuze se detiene largamente sobre los problemas que cada dimensión (primero el saber y luego el poder) le plantea sucesivamente a Foucault, antes de pasar a la siguiente. Si, tal como lo explica en el primer tomo, el saber se construye a partir de una relación paradójica entre lo visible y lo enunciable de una época, se trata de pensar el espacio donde ese cruce, incluso esa batalla entre las dos dimensiones, es posible. Y ya el lugar donde se buscaban los elementos para constituir el archivo audiovisual señalaban la dirección de la respuesta: es en las instituciones del poder donde el Foucault archivista buscaba los enunciados y las visibilidades de una época. De esta manera, lo que implicaba una fisura en el corazón de la epistemología foucaultiana es lo mismo que permite articular el tránsito de la arqueología del saber a la genealogía del poder, segundo momento al que está dedicada la totalidad del segundo tomo. Esta nueva dimensión,

que pasa muchas veces por ser el aporte más fundamental de Foucault al pensamiento contemporáneo, no es sin embargo la última. En el pasaje del poder a la subjetivación (el tercer momento) la crisis tiene, en la exposición deleuziana, mayor intensidad dramática. A fuerza de profundizar en el estudio de las relaciones de poder, es como si el autor de *Las palabras y las cosas* hubiera quedado atrapado en aquello que más odiaba. De ahí el largo *impasse* entre el primer y el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*. El problema planteado ahora es el siguiente: ¿cómo franquear la línea del poder? La respuesta de *La voluntad de saber* a partir de la cuestión de la resistencia, si bien resulta fundamental, dejaba aun la sensación de una solución reactiva (finalmente, siempre se trataba de una reacción al poder, como si estuviéramos condenados a estrategias defensivas). En la búsqueda de una solución a ese problema el pensamiento foucaultiano avanza en una nueva dirección, la de sus últimas publicaciones en torno a la subjetivación en los griegos. De esta última se ocupa este tercer tomo (que cuenta con el atractivo particular de la sorprendente aparición de Félix Guattari en una de sus clases). Así, las mismas condiciones que dan una determinación rigurosa a cada momento son las que hacen necesario el pasaje a la dimensión siguiente.

Deleuze resume todo el recorrido ubicando estos tres momentos como tres ontologías. Para esta interpretación se apoya en una entrevista tardía de Foucault, publicada en el ya clásico libro de Dreyfus y Rabinow. Deleuze despliega aquí, al mismo tiempo, su gusto por la creación de conceptos y por la historia de la metafísica. Ya en el segundo tomo había recordado un concepto de Nicolás de Cusa para nombrar un ser que es al mismo tiempo potencia: *possess*,

que reúne la palabra latina para "poder" (*posse*) con el verbo "ser" en tercera persona (*est*). Sin retomar el sentido preciso que el Cusano le daba a ese término en su propio sistema, Deleuze propone tomar sólo la fórmula para designar la ontología del poder, el estudio del ser-poder. Para el estudio del ser-saber propone otro neologismo latino: *sciest*, unión de *scire* (saber) y, nuevamente, *est*. Por último, la ontología de la subjetivación, el ser-sí mismo, podría denominarse *se-est*. "¿Agregan algo estas fórmulas bárbaras o es por mera diversión?" se pregunta Deleuze (176). Estamos tentados de decir que las dos cosas: agregan algo justamente porque son divertidas, en su ensayo por actualizar las bellas distinciones conceptuales de la escolástica en un contexto contemporáneo. Como sea, el autor de *Lógica del sentido* responde a su propia pregunta en los siguientes términos: la invención de esos neologismos latinos sirve para "insistir sobre el carácter ontológico de los tres ejes" (176).

Luego de proponer esta nueva formulación, Deleuze insiste sobre dos cuestiones centrales: el carácter histórico de estas tres ontologías y los tres problemas prácticos que implican. En realidad son dos caras de la misma moneda, desde el momento en que sirven tanto para ubicar a Foucault en una cierta tradición kantiana como para diferenciarlo del filósofo de Königsberg. En primer lugar, los dos filósofos tienen en común un interés por elevarse a las condiciones bajo las cuales aparecen los fenómenos estudiados. Pero a diferencia de Kant, las condiciones que estudia Foucault son siempre históricas, no universales. Es decir que el filósofo francés se ubica desde el principio en el terreno del devenir. O, como a Deleuze le gusta decir, en el de las condiciones de la experiencia real y no las de la experiencia posible. Lo cual lleva al

enunciado de los tres problemas implicados en los desarrollos foucaultianos, que por momentos Deleuze hace resonar con las preguntas kantianas (¿qué puedo conocer?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me cabe esperar?). A cada eje le corresponde, en su relación con el presente, una pregunta fundamental. Así, la pregunta correspondiente a la arqueología es: ¿qué se puede decir y qué se puede ver hoy? La de la genealogía es: ¿cuál es mi poder y cuál es mi resistencia al poder? Mientras que la del tercer eje es: ¿cuál es el modo de mi subjetivación?

La cuestión de las preguntas fundamentales o problemas práctico-históricos lleva a uno de los desplazamientos más interesantes en la lectura que Deleuze hace de Foucault. En la quinta y última clase, que es una recapitulación y sistematización de todo el curso, se plantea el proyecto foucaultiano como el despliegue, en tres momentos, de la pregunta "¿qué significa pensar?". La obra de Foucault se revela aquí como una nueva parada en la investigación deleuziana en torno a las imágenes del pensamiento, al lado de los capítulos dedicados a este problema en sus libros sobre Nietzsche y Proust, y de los desarrollos que publicara en *Diferencia y repetición*, *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?* (estos dos últimos junto a Félix Guattari). En esta oportunidad, la pregunta por el pensamiento recibe tres respuestas diferentes, según los tres ejes del pensamiento foucaultiano. De acuerdo con el eje del saber, pensar es llevar la visión hasta las visibilidades y el habla hasta las enunciabilidades. En una nueva resonancia con su propio pensamiento, Deleuze interpreta la imagen arqueológica del pensamiento foucaultiano como una práctica que conduce dos facultades, el habla y la visión, a su ejercicio trascendente. El pensamiento se da justamente al llegar a la fisura que separa esas

dos facultades una vez forzadas a ir más allá de su ejercicio empírico. Por su parte, el eje del poder responde a la pregunta por el pensamiento según sus propias condiciones. Aquí Deleuze remite, claro está, a su interpretación de las relaciones de poder como configurando un diagrama virtual que puede ser actualizado de distintas maneras, tal como fuera desarrollado en el segundo tomo. Según aquella propuesta, pensar es emitir singularidades. En otro movimiento típicamente deleuziano, las relaciones de poder son interpretadas a partir de una teoría filosófica de los juegos cuyos desarrollos habría que buscar sobre todo en *Lógica del sentido*, *Mil mesetas* y *El pliegue*. En su versión foucaultiana, esta teoría de los juegos implica que las relaciones de poder se establecen entre singularidades distribuidas según mezclas complejas de azar, probabilidad y necesidad. La respuesta más corta, pero sorprendente, es que según el eje del poder pensar es jugar. A la pregunta "¿cuál es mi poder?" responderíamos, entonces, que mi poder es emitir singularidades (que quizás logren modificar un determinado entramado de relaciones de poder, una determinada forma de actualizar el diagrama). Por último, según el tercer momento, la pregunta por el pensar supone el desarrollo de una "topología del pensamiento" (181), donde pensar es plegar. Para comprender esta respuesta es necesario retroceder hasta el comienzo de este tercer tomo.

Para preparar la comprensión del concepto de *pliegue*, alrededor del cual girará esta última parte del seminario, Deleuze introduce en la primera clase otro concepto central: el *afuera*. Se trata en principio de diferenciarlo del concepto de *exterioridad*, que corresponde al eje del saber. En efecto, el primer tomo de los cursos sobre Foucault desarrolló esta dimensión a partir de la idea de que

lo visible y lo enunciable son dos formas de exterioridad (idea que le permitió a Deleuze dar por tierra con ciertas interpretaciones que hacen de Foucault un pensador del encierro). Formas en las que lo que se ve y lo que se dice se dispersa por todo el espacio social de una época determinada. En segundo término, estas dos formas de exterioridad son, a su vez, exteriores la una a la otra. Lo que se ve no coincide con lo que se dice, y viceversa. El *afuera*, en cambio, corresponde en primer lugar a la esfera del poder. A diferencia de la exterioridad de las formas, el afuera corresponde a un elemento informal: el de las fuerzas en relación. Las relaciones de fuerzas no configuran formas, sino diagramas virtuales que determinan modos de afectar y ser afectado. Deleuze llama "relativo" o "mediatizado" al afuera correspondiente a esta dimensión (9). La mediatización o relatividad consiste aquí en que este *afuera* aparece diagramatizado a través de las relaciones de fuerzas. Decíamos que el *impasse* de nueve años entre el primer y el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad* se debía a la aparente imposibilidad de franquear la dimensión del poder, la línea del diagrama de fuerzas. Si en esta dimensión hay puntos de resistencia al poder, estos puntos de resistencia no pueden venir del mismo diagrama, sino de un lugar más lejano. Ese es el lugar al que hay que llegar. Es lo que Deleuze llama el *afuera absoluto*. Franquear la línea significa entonces llegar a traspasar el diagrama, llegar a comprender el lugar donde algo así como unas resistencias al poder se hacen posibles. Es el momento de la confrontación con el Foucault blanchotiano.

En efecto, a partir de una confrontación con el Blanchot de *El espacio literario*, Deleuze busca las primeras caracterizaciones de la línea del afuera, lo que implica necesariamente un ajuste de cuentas con

Heidegger. La línea del afuera sería la de la muerte impersonal, el "se muere" que piensa la muerte como la instancia de mayor desposesión de la primera persona. Allí Blanchot opera una doble inversión con respecto al autor de *El ser y el tiempo*: por un lado, lejos de ser el lugar de la autenticidad, la muerte es el ascenso potente de lo impersonal; y por otro, en ese mismo movimiento se da a lo impersonal una dignidad que contrasta con los desarrollos heideggerianos que denunciaban en el "se" el lugar de la existencia inauténtica. Por lo tanto, aun cuando usa nociones en apariencia similares a las heideggerianas, Blanchot piensa la muerte y lo impersonal a partir de coordenadas por completo diferentes, que ya no remiten a la autenticidad sino al acto de creación literaria. Lo impersonal blanchotiano será retomado por Foucault en los tres niveles de su pensamiento, es decir que nunca aparece la primera persona como origen, ni de las visibilidades y los enunciados del saber, ni de la capacidad de afectar y ser afectadas de las fuerzas en el plano del poder. Más allá de la línea del poder (es decir, del afuera relativo) estaría el afuera absoluto como tercer eje, caracterizado a partir del "se muere" blanchotiano. En efecto, la confrontación con otros textos foucaultianos lleva a Deleuze a plantear una cierta semejanza con Blanchot en el tratamiento de la muerte. Se trata de los comentarios acerca de Bichat en *El nacimiento de la clínica*. Según este médico pensador del siglo XIX, la vida no sería otra cosa más que las funciones que resisten a la muerte, una vez dicho que ésta es coextensiva a la vida en la forma de infinitas muertes parciales que acompañan los ciclos vitales de cualquier organismo. Desde este punto de vista, los movimientos de la línea del afuera serían los que van de una muerte a otra a lo largo de toda la vida, lo que habilitaba la definición del pensamiento foucaultiano

como un "vitalismo pero sobre fondo de mortalismo" (21). Aquí el problema deleuziano se transforma. Una vez traspasado el umbral del poder, nos encontramos con la línea del afuera que se presenta como línea mortal. Esta respuesta no puede conformar a Deleuze, y tampoco a Foucault (Blanchot, en cambio, parece sentirse más cómodo en esto que Deleuze llama lo "irrespirable").

La solución vendrá, como ya se adelantó, a través de una topología del pensamiento, donde el concepto de *pliegue* resulta fundamental. Tanto que en el curso inmediatamente posterior Deleuze se concentrará en este mismo concepto a partir de una lectura de Leibniz que culminará en la publicación de *El pliegue. Leibniz y el barroco*, dos años después del curso sobre Foucault. Aquí se trata del movimiento que puede hacer la línea del afuera para escapar a la muerte. Es necesario que la línea se pliegue para que sea vivible, para que una vida más allá del poder sea posible. Y el pliegue de la línea aparecerá como una subjetivación posible, una vez dicho que no hay sólo una manera de plegarla. Ahora bien, todo esto puede resultar algo abstracto para ser un análisis de la obra de Foucault. Hay que buscar entonces concretamente, en la historia, algún modo de plegar la línea de modo tal que se genere un espacio donde un nuevo modo de vida sea posible. En la interpretación deleuziana, este es el sentido de las últimas investigaciones de Foucault en torno a los griegos: ellos habrían sido los primeros que lograron plegar la línea, produciendo una forma de subjetivación que no se parece en nada al sujeto moderno, en tanto no es un sujeto-fundamento, sino una derivada de la relación totalmente paradójica (porque no es una relación en el sentido habitual de la palabra) con el afuera.

En este punto Deleuze advierte nuevamente sobre uno de sus típicos movimientos

interpretativos. Se trata, para entender mejor, de sistematizar algo que Foucault en realidad no sistematiza tanto. En la tercera clase, al comentar *El uso de los placeres*, ordena el texto planteando cuatro plegamientos que habrían hecho los griegos. La línea del afuera se pliega allí en cuatro dimensiones, que entonces forman la particular subjetivación griega, cuyo punto de partida es siempre el del gobierno de sí mismo: primero, los *aphrodisia* (gobierno del propio cuerpo y sus placeres); luego, el *logos* como regla del pliegue (la subjetivación griega no está reglada ni por la ley divina ni por la ley humana, sino por el *logos*); en tercer lugar tenemos el plegamiento del sujeto en relación con la verdad; y por último, el sujeto considerado como *interioridad de espera*, expresión blanchotiana que, en la lectura que Deleuze hace de Foucault, se transforma en una pregunta muy concreta, en la que nuevamente resuena la pregunta kantiana: ¿qué espera el sujeto que se rodea de estos pliegues? ¿Espera ser recordado, amado, ser feliz, inmortal? El cuarto pliegue es entonces el del sujeto como *interioridad de espera*. De estas cuatro maneras se constituye un modo de subjetivación que Foucault estudiará sobre todo en torno a la sexualidad griega a partir de tres relaciones: con el propio cuerpo y sus placeres, con la mujer y con los muchachos. En los tres casos, se trata de relaciones en las cuales el gobierno de sí mismo aparece como condición del gobierno de los otros. Lo que permite a Deleuze acentuar la independencia del tercer eje del pensamiento foucaultiano en relación con la línea del afuera. De esta manera, ya no se trata de la fuerza en relación con el afuera relativo de las fuerzas capturadas en un diagrama determinado, sino de la capacidad de la fuerza de plegarse sobre sí misma, construyendo una subjetivación que es al mismo tiempo derivada y autónoma.

El plegamiento de esa línea implica, entonces, el contacto con un afuera que es más lejano que toda exterioridad (casi bromeando, en una de las clases Deleuze dice que es imposible encontrar ese afuera viajando). Se trata de la concatenación lógica de un proceso que supone tres conceptos. En primer lugar el *afuera*. Luego, el *pliegue* que pone en contacto ese afuera más lejano que todo exterior con un adentro más profundo que todo interior. Se ve entonces que Deleuze está acentuando las determinaciones que le permiten decir que en este tercer periodo foucaultiano no se trata de una vuelta al sujeto. El afuera entonces no tiene nada que ver con los objetos que se pueden encontrar en la exterioridad de un sujeto, del mismo modo que el adentro resultante no tiene nada que ver con una interioridad, digamos, psicológica o cognoscente. Se trata de la inclusión de lo impensado en el corazón del pensamiento, en un desarrollo que liga a Foucault con Heidegger, Artaud y Blanchot, todos autores que pusieron, cada uno según su propia singularidad, a lo impensado en el centro del pensar. Al mismo tiempo, se trata de un aspecto que pone en contacto el Foucault de *Las palabras y las cosas* con el de los tomos segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*. Ahora bien, a los conceptos del *afuera* y el *pliegue* se suma un tercero, que marca el tono propiamente foucaultiano. Se trata del concepto del *doble*. En efecto, la inclusión de lo impensado en el pensamiento es solidaria de la constitución de un adentro que es como un doble del afuera. En ese sentido, no es que el sujeto tenga dobles, sino que él mismo (como producto del pliegue) es un doble del afuera. "El doble no es un desdoblamiento de lo uno, es una reduplicación de lo otro. El doble no es una reproducción de lo mismo, sino al contrario una repetición de lo diferente" (53-54). A través del cuidado de sí mismo

como condición del gobierno de los otros, los griegos habrían dado una primera determinación histórica acerca de los modos en que este movimiento es posible.

Ahora bien, si el modo de subjetivación griega surge como una forma de franquear la línea del poder, de pensar nuevas subjetividades como modos de resistencia, la lucha se relanza a partir de relaciones siempre complejas entre los tres ejes (que la subjetivación sea un eje aislable no significa que no esté siempre entrelazado con las formas del saber y las instituciones del poder). Así, incluso antes de la intervención del cristianismo, en el mismo mundo griego apareció la cuestión de la virtud como código moral que, bajo la lógica del saber, transformó las reglas facultativas del cuidado de sí en reglas coactivas bajo las cuales el poder intentó apropiarse de los nuevos modos de subjetivación. Luego vendrá el poder pastoral, abordado por Foucault en sus últimas investigaciones. "De modo que todo va a ser relanzado, habrá una historia de un nuevo tipo de luchas. ¿Cómo el poder intenta apropiarse los procesos de subjetivación que se le escapan? ¿Cómo el saber intenta investir la subjetivación que se le escapa?" (119). Todos estos temas, que coinciden en general con la exposición que Deleuze hace en su libro sobre Foucault, adquieren en las clases una nueva intensidad, ya que allí aparece con mayor insistencia la relación de la investigación foucaultiana con una pregunta práctica esencial: ¿qué pasa hoy? Es un movimiento que se percibe a lo largo de todo el curso, en los tres tomos, en un ida y vuelta constante entre las investigaciones históricas de Foucault y el devenir de los nuevos tipos de lucha que surgen a partir de los años 60 y 70. "De modo que me parece que la siguiente pregunta recobra toda su función: ¿cuáles son nuestros pliegues, qué los amenaza?" (121).

Esa pregunta, que queda planteada hacia el final de la tercera clase, sirve para adelantar el que probablemente sea el momento más notable de este tercer tomo: la presencia de Guattari en el cuarto encuentro. El autor de *Psicoanálisis y transversalidad* es convocado para, por un lado, profundizar la contextualización histórica que es una preocupación de Deleuze a lo largo de todo el curso (sobre todo haciendo gravitar el pensamiento foucaultiano en una constelación compleja alrededor de mayo del 68) y, por otro, para producir una evaluación del pensamiento de Foucault en función de sus propios desarrollos teóricos, teniendo como horizonte el problema de los nuevos modos de subjetivación. En primer lugar, Guattari comienza diferenciando a Foucault del enfoque marxista que reduce todo al conflicto de clases. En lugar de eso, los análisis foucaultianos, al concentrarse en "grandes formaciones subjetivas como las de la psiquiatría, las de la condición penitenciaria" (146), tenían como objetivo principal comprender los procesos históricos, las sucesivas estratificaciones de distintos plegamientos que llevaron a la situación actual. Esto permitió una multiplicación de investigaciones genealógicas tendientes a superar el esquema dicotómico y centralizador que primaba, por ejemplo, en los sindicatos. Frente a esa ideología que impide la proliferación de nuevas subjetivaciones al capturarlas (y limitarlas) mediante el aparato centralizador del partido estalinista, tanto la teoría foucaultiana del poder como el concepto guattariano de *transversalidad* se presentan aquí como líneas de fuga creadoras.

Por otro lado, el invitado trae a la conversación numerosas experiencias de militancia política verdaderamente creadora, tanto en el ámbito de la psiquiatría como en el de las luchas estudiantiles, que permiten sobre

todo comprender lo que se llamó "análisis institucional", que opera con redes múltiples donde confluyen distintos problemas, deseos, flujos de devenir, subjetivaciones de resistencia. Estos grupos de análisis institucional ponían sobre la mesa relaciones complejas entre las distintas subjetividades intervinientes en una situación dada, al mismo tiempo que generaban mecanismos de investigación de la propia investigación. En el contexto de esas prácticas Guattari describe también la creación de nuevas nociones tendientes a analizar las relaciones subjetivas en función de dimensiones que van más allá de lo simbólico, justamente haciendo anclaje en la noción de *transversalidad*. "Era ya el comienzo, entonces, de lo que he llamado la función existencial, la pragmática de la existencia subjetiva tal que pueda funcionar más allá, justamente, de la fabricación de las ideologías y de las relaciones de fuerzas" (151). En este punto Deleuze interviene para sacar la conclusión conceptual según la cual la transversalidad designa, entonces, un tipo de relación que une elementos heterogéneos en tanto heterogéneos. Una heterogeneidad (agrega enseguida Guattari) trabajada, procesual (es decir, no sólo una heterogeneidad de hecho). Se conforma entonces un tipo de red diferencial que poco tiene que ver con los sistemas homogéneos clásicos. Así, por ejemplo, si un problema en el seno de un hospital psiquiátrico es reducido por el aparato sindical a un conflicto de clases (por ejemplo entre enfermeros y médicos), en el análisis institucional se trata de construir una red de relaciones múltiples que puede incluir no sólo a los enfermeros y a los médicos, sino también a los enfermos, a los familiares, incluso agentes externos que pueden intervenir redistribuyendo las coordenadas del problema (en este punto Deleuze interviene imaginando el ejemplo de un arquitecto que llega y dice que la si-

tuación no cambiará en tanto no se ponga en cuestión la distribución espacial de la institución). Del análisis de los distintos operadores en semejante red surge la posibilidad de cambiar algo, mientras que de la vieja lógica centralista resultaría un modo de acción para que nada cambie verdaderamente.

Luego, en esta conversación Guattari deja ver los puntos en los que su búsqueda va más allá de lo que permite la conceptualización foucaultiana. Se deslizan entonces algunas críticas de fondo. Por ejemplo, Guattari dispara el primer dardo diciendo que "Foucault piensa todavía los problemas de subjetivación en términos de grandes pliegues" (156). En este punto el autor de *Caosmosis* parece dejar de lado el intento deleuziano de establecer, por ejemplo, alguna vinculación entre la microfísica foucaultiana y la micropolítica guattariana (tal como se puede leer en el tomo anterior, dedicado al problema del poder), para señalar puntos en donde la teorización foucaultiana de los tres ejes resulta insuficiente. En efecto, para él se trata de ir más lejos, hacia exploraciones teórico-prácticas que se metan en un plano molecular de análisis, más allá de las grandes unidades institucionales. Se trata de explorar pequeños movimientos, que Guattari llama "cristales de plegado", "puntos de bifurcación", "operadores de subjetivación" (157) y que quizás puedan ponerse en relación con aquellos "precursores sombríos" que Deleuze intentaba pensar en *Diferencia y repetición*. Es decir, la aparición de singularidades portadoras de virtualidades que pueden hacer estallar una situación dada, o bien prender una pequeña mecha imperceptible que nunca se sabe por qué caminos extraños puede proliferar o ser tabicada por los aparatos del poder. En ese sentido, se señala la necesidad de tener

en cuenta estructuras más complejas, verdaderas multiplicidades que incluso van más allá de las relaciones de fuerzas, hacia el análisis de rasgos de intensidad y conexiones afectivas que ya van en la línea de la conceptualización realizada en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia* en torno a la noción de *cuero sin órganos*. En este sentido la intervención de Guattari, al no estar comprometida con la exposición del pensamiento foucaultiano, puede señalar con mayor claridad el punto en que las búsquedas desarrolladas junto a Deleuze se apartan de los modos en que el autor de la *Arqueología del saber* abordó lo político.

Decíamos más arriba que Deleuze interpreta a Foucault a partir de la pregunta por el pensamiento. Según el desarrollo que se acaba de comentar, en el tercer eje, pensar es plegar, constituyendo así una topología del pensamiento. La configuración de este pensar requiere un espacio topológico ya que se trata, como vimos, del contacto entre el afuera más lejano y el adentro más profundo. Finalmente se trata de plegar la línea del afuera, de modo tal que se constituye un adentro irreductible a toda interioridad. Ahora bien, ya desde la pregunta "¿qué significa pensar?" Deleuze opera, como decíamos, un desplazamiento interpretativo original. En efecto, cuando Foucault resume su propio recorrido en un texto aparecido en el libro de Dreyfus y Rabinow (que Deleuze cita en varias oportunidades), lo caracteriza a partir de la pregunta por el sujeto, y no exactamente la del pensamiento. Para afirmar su tesis, Deleuze se apoya en otro texto aparecido en el mismo libro, en el que Foucault habla de tres ontologías. Se podría decir que al privilegiar este segundo texto Deleuze está haciendo dos cosas. Primero, evitar el error de considerar los últimos trabajos de Foucault como una restitución del sujeto. En efecto, aun en el

texto en que parece presentar su trabajo de este modo, el filósofo dice que lo que le interesó fue "crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos",¹ con lo cual es evidente que no se trata de una vuelta a la vieja categoría de sujeto moderno, lo que se puede enfatizar utilizando siempre la palabra "subjetivación" para acentuar el carácter procesual de la categoría. Fue, quizás, un equívoco provocado en parte por la intención foucaultiana de desmarcarse, en ese artículo, de la interpretación que lo transforma en un filósofo del poder, problema que no resulta tan apremiante para Deleuze ya que, al delimitar con claridad tres periodos de los cuales el poder es sólo uno, ni siquiera se plantea. El segundo movimiento realizado por Deleuze resulta el fundamental, y es el de trazar una línea que va del pensamiento foucaultiano a su propia filosofía. En este sentido, resulta mucho más afín a su pensamiento el texto sobre las tres ontologías que aquel en el que se privilegia la pregunta por el sujeto. De todos modos, como se acaba de mostrar, la modulación foucaultiana de esta pregunta se puede armonizar perfectamente con la interpretación deleuziana. Finalmente, es una cuestión de énfasis, de distribución de acentos en la lectura que remiten, evidentemente, al punto de vista del intérprete. El comentario deleuziano se puede interpretar como una derivada de la obra foucaultiana, un modo de plegar aquellos conceptos de forma tal de dar lugar a una nueva subjetivación del pensamiento. En los pliegues de

la filosofía foucaultiana Deleuze encuentra escondida una nueva *noología*, un modo de renovación de la imagen del pensamiento. Es que para Deleuze, como todo gran filósofo, Foucault renueva las coordenadas de lo que significa pensar.

¹ Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Paredes Rogelio, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 241. Énfasis añadido.