

# **Foucault y Deleuze. Aportes para una arqueología de la episteme contemporánea (\*)**

Sebastián Rigotti (\*\*)

## **Resumen**

El presente trabajo intenta dar cuenta de cómo el análisis arqueológico, que propusiera Michel Foucault, supone un procedimiento científico que visibiliza la episteme como la condición de posibilidad histórica de las Ciencias Humanas (I). A partir de allí, se trata de repasar las relaciones que aquellas tienen con las otras ciencias, así como con la Historia y la Antropología, para dar cuenta que el nacimiento moderno del hombre y del pensamiento sobre él conllevan partir del análisis de la representación (II). Al mismo tiempo, este tipo de análisis procura dar cuenta de las relaciones entre los discursos científicos y las relaciones de poder, sobre las que se sostienen y a partir de las cuales se modifican. Para ello, retomaremos algunas consideraciones de Foucault sobre la genealogía y la consideración que Gilles Deleuze hace sobre el paso de las Sociedades Disciplinarias a las Sociedades de Control (III). En este punto, el problema científico y político que se propone pensar, a partir de las propuestas de Deleuze, es el de una nueva Antropología y sus implicaciones respecto de nuevos procesos de subjetivación, que, en discusión con el Psicoanálisis, no parten de considerar al hombre como el fundamento de los mismos (IV). Las conclusiones de este recorrido son solamente un intento de formular algunas preguntas que nos lleven a esbozar los límites de la episteme contemporánea (V).

**Palabras Clave:** Ciencias Humanas - Antropología - Episteme Contemporánea.

## **Foucault and Deleuze. Contributions to an archaeology of contemporary episteme**

### **Abstract**

This paper tries to account for how the archaeological analysis, as proposed by Michel Foucault, is a scientific procedure which visualizes the episteme as the condition of historical possibility of the Human Sciences (I). We will review those relationships they have with the other sciences, as well as with History and Anthropology, to account that the modern birth of man and the thought about him

involve the analysis of the representation (II). At the same time, this type of analysis seeks to account for the relationships between scientific discourses and power relations on which are held and from which are modified. To do this, we will take up again some considerations, of Michel Foucault about genealogy and of Gilles Deleuze about the passage of Disciplinary Societies to Control Societies (III). At this point, the scientific and political issue that we want to consider, from the Deleuze's proposals, is that of a new Anthropology and its implications for new subjectivation processes, which, in discussion with Psychoanalysis, do not start from the point to consider the man as the foundation of the same (IV). The conclusions of this theoretical trajectory are only an attempt to formulate some questions that will lead to the limits of the contemporary episteme (V).

**Key Words:** Human Sciences - Anthropology - Contemporary Episteme.

“No se trata de buscar los orígenes, perdidos o borrados, sino de tomar las cosas allí donde nacen, en el medio, hender las cosas, hender las palabras. No buscar lo eterno, aunque se trate de la eternidad del tiempo, sino la formación de lo nuevo, la emergencia, lo que Foucault llamaba ‘la actualidad’”.

Gilles Deleuze, *Conversaciones*.

## **I. La arqueología: episteme, positividad, saber**

En su prolífica producción teórica y política, Michel Foucault ha contribuido a debates importantes. Uno de ellos es el análisis arqueológico en el campo de la Historia de las Ideas, el cual se diferenciaba del enfoque interpretativo/hermenéutico y del formalizador. Este tipo de análisis suponía, en primer lugar, y a diferencia de la vía interpretativa, interrogarse por lo ya dicho al nivel de su existencia, es decir, no buscar un discurso oculto dentro de otro, no tratando de “interpretar” lo que se ha querido decir sino trabajar con lo que se ha dicho. En segundo lugar, la arqueología define los discursos en su especificidad; trata de dar cuenta de unos tipos y unas reglas de prácticas discursivas que atraviesan obras individuales, pero, a diferencia del formalismo, no las trata como condiciones formales a priori. El recorrido arqueológico no se apoya en un nivel estructural que explique las emergencias, por eso no trata al sujeto como productor de una obra.

La arqueología opera haciendo visibles las discontinuidades, es decir, parte de una suspensión de las continuidades históricas, tal como las piensa la “tradicional” historia de las ideas, sin poder desembarazarse todavía de la

Filosofía de la Historia en algunas de sus variantes (la dialéctica hegeliano-marxista, “la jaula de hierro” weberiana, etc.). Con la arqueología, las continuidades dejan su lugar a la visibilidad de las fracturas que produce el acontecimiento, esto es, una disrupción del orden relacional, un cambio en las relaciones de poder.

A partir de asumir estos presupuestos, el sujeto de conocimiento ya no puede ser origen del discurso científico, como tampoco puede ser el garante de la continuidad de la historia. Un acontecimiento es una irrupción que fractura las continuidades de las formaciones discursivas, “(...) trata de cesuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones” (Foucault 1992 b: 48), lo que implica el papel del azar. Esta ruptura de las relaciones que hacen posibles los discursos científicos –y no sólo éstos- deja unos elementos dispersos, los que van a ser agrupados por un conjunto de reglas –relaciones- anónimas de carácter histórico, esto es, por una práctica discursiva. Las prácticas discursivas son unidas y separadas de acuerdo a un conjunto de relaciones, llamado episteme, la cual designa “(...) el conjunto de relaciones que pueden unir, en un época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados (...)” (Foucault, 1997: 322-323).

En pocas palabras, la episteme es condición de posibilidad de prácticas discursivas, cuyo agrupamiento de elementos da lugar a saberes, una especie de campo en donde se relacionan unos enunciados, a la vez que es el suelo en el que surgirán nuevos enunciados, objetos, conceptos y teorías. El conjunto de elementos que conforma el saber, puede o no dar lugar a la constitución de una ciencia. Para que exista un discurso científico, debe primeramente existir un saber, aunque “El saber no entra tan sólo en las demostraciones, puede intervenir igualmente en ficciones, relatos, reglamentos institucionales y decisiones políticas” (Foucault, 1997: 308).

Debemos distinguir esos territorios de los dominios científicos, ya que solamente estarían incluidos en éstos, aquellas “proposiciones que obedecen a ciertas leyes de construcción”. La ciencia, entonces, es un conjunto de discursos, los cuales poseen un nivel suficiente de delimitación y especificidad, que les permite alcanzar existencia al diferenciarse de otros discursos, enunciados y prácticas. La emergencia de una ciencia depende de relaciones, yuxtaposiciones y desplazamientos históricos, puede ser producto de un obstáculo teórico o del planteamiento de determinadas exigencias.

La arqueología restituye la procedencia histórico-social de las condiciones de posibilidad de los discursos científicos, otorgándole a aquellas la relevancia que la Epistemología se arrogaba para sí como discurso (científico) autorizado a analizar la ciencia. Pensar que el desarrollo de los procesos de modernización/racionalidad científica supone un evolucionismo o una teleología, parte del supuesto de evaluar el pasado teniendo como medida el presente. Es decir, aquello que existe como tal en el presente, opera como estadio avanzado

de un origen incipiente y poco “desarrollado”. Por otra parte, esto invisibiliza el problema de lo que “está siendo” y lo hace pasar por la tranquilidad de lo que es/existe, tranquilidad que reposa en el borramiento de las luchas políticas/históricas que conlleva el “está siendo”.

## II. Las Ciencias Humanas y la Antropología

Las Ciencias Humanas comparten el suelo arqueológico con la Química, la Medicina, etc., pero se diferencian de ellas porque no poseen los criterios formales de un conocimiento científico, sino que son posibilitadas por la vecindad respecto de la Biología, la Economía y la Filología. Ante cualquier tipo de confusión, Foucault advierte que no se trata de pensarlas como “(...) únicamente ilusiones, quimeras pseudocientíficas, motivadas en el nivel de las opiniones, de los intereses, de las creencias, que no son lo que otros llaman (...) `ideología`. Pero, a pesar de todo, esto no quiere decir que sean ciencias” (Foucault, 1996 a: 354).

Así, pues, allí junto a las empiricidades que tienen por objeto de estudio el trabajo, la vida y el habla del hombre, es decir, la Economía, la Biología y la Filología, se disponen tres “ciencias” o regiones epistemológicas: la Sociología, la Psicología y la Lingüística. Las tres ocupan el dominio completo de las ciencias del hombre, dividiéndose en su propio interior, entrecruzándose y definiéndose por su relación con aquellas tres empiricidades. De esta forma, existe una “región psicológica”, una “región sociológica” y, finalmente, una región propia de las leyes del lenguaje que dan lugar al análisis de las huellas verbales de una cultura o de un individuo. En cada caso, el hombre es considerado como un ser finito que se representa la vida, la economía y la sociedad y el lenguaje.

La emergencia del hombre en el suelo epistemológico occidental moderno pone al mismo como fundamento de las representaciones que las “ciencias” producen respecto de su ser vivo, trabajador y hablante; pero, al tratarse de un ser finito, su función de fundamento de las representaciones es también finito. El resultado de esta configuración es una continua búsqueda (ya fracasada de antemano) en las profundidades del organismo, de la sociedad y del lenguaje de unos cimientos que permitan delimitar un campo científico.

Esta caracterización de las Ciencias Humanas debe ser situada junto a dos problemas fundamentales: la propia positividad de aquellas y la relación que tienen con la representación. La positividad de las Ciencias Humanas está constituida sobre tres modelos distintos, que provienen de la Biología, la Economía y el estudio del lenguaje: el hombre se proyecta sobre esas regiones y el dominio de su conocimiento se intenta cubrir a partir de parejas propias de cada región (Biología: función/norma; Economía: conflicto/regla; Lenguaje: significación/sistema). Al mismo tiempo, cada pareja de conceptos no permanece estática ni es exclusiva de cada superficie (función/norma para la

Psicología; conflicto/regla para la Sociología; significación/sistema para el Lenguaje), sino que valen en cada región que comprenden, por lo que fijar límites precisos de objetos y métodos de cada una, es imposible. El problema de atar cada disciplina a su objeto y su método no tiene que ver con una complejidad propia del hombre, sino con las relaciones entre cada modelo.

En la episteme moderna la representación no es el objeto de estudio de las Ciencias Humanas, sino que constituye el campo mismo de aquellas, es su misma condición de posibilidad: "(...) la representación no es la conciencia y nada nos prueba que este sacar a la luz los elementos o la organización que jamás son dados como tales a la conciencia haga escapar a las ciencias humanas de la representación" (Foucault, 1996 a: 351); y, por otra parte, el problema del inconsciente aparece inextricablemente unido a la existencia misma de las Ciencias Humanas, como aquello que reclama representación.

Al mismo tiempo, la Historia es parte de este suelo epistemológico moderno. Allí, en las empiricidades, la Historia supone que los seres, las cosas y las palabras tienen su propia historicidad; acá, en el hombre mismo se yergue otra historicidad: "Habría, pues, en un nivel muy profundo, una historicidad del hombre que sería con respecto a sí misma su propia historia, pero también la dispersión radical que fundamenta todas las demás" (Foucault, 1996 a: 359). El hombre, que se encuentra expuesto al acontecimiento, es una figura histórica que vive, trabaja y habla, por lo que la Historia depende de la Psicología, de la Sociología y de la Ciencia del Lenguaje, y, a la inversa, los contenidos de las Ciencias Humanas no pueden escapar al movimiento desestabilizador de la Historia.

Finalmente, la episteme moderna también es condición de posibilidad de "contra ciencias" humanas, que indagan sobre aquello que ha hecho posible al hombre y a las mismas Ciencias Humanas, haciendo visibles las formas-límites de las mismas. Se trata, pues, del Psicoanálisis, de la Etnología y de la Lingüística (estructural), las cuales no hablan ya del hombre mismo ni de las representaciones que él se haría sobre su vida, etc. En el caso de las dos primeras, se dirigen a los límites exteriores del hombre, a su base epistemológica; en el caso de la Lingüística, ella atraviesa todo el campo de las ciencias humanas y lo desborda al plantear la impugnación más radical desde la finitud: es en el lenguaje donde el pensamiento puede pensar.

El estructuralismo saussuriano, cumple un papel fundamental en la episteme moderna, ya que (a) permite la estructuración de los contenidos mismos, siendo el principio primero de desciframiento de un sistema significativo compuesto de elementos, Foucault sostiene que "El análisis lingüístico es más una percepción que una explicación, es decir, es constitutivo de su objeto mismo" (Foucault, 1996 a:370); (b) la estructura como "relación invariable" entre un conjunto de elementos abre la posibilidad de una nueva relación de las Ciencias Humanas con las formalizaciones matemáticas; y (c) vuelve a poner sobre el tapete la cuestión del ser mismo del lenguaje: "(...) ahora es necesario preguntarse qué

debe ser el lenguaje para estructurar así aquello que, por sí mismo, no es a pesar de todo ni palabra ni discurso y para articularse sobre las formas puras del conocimiento” (Foucault, 1996 a:370).

Las Ciencias Humanas, pues, no son, en modo alguno, continuidades de ciencias anteriores, ni tampoco creaciones espontáneas del sujeto para reflexionar sobre sí mismo. Para el análisis arqueológico, las Ciencias Humanas sólo pueden nacer con la visibilidad y la enunciabilidad de la episteme moderna y la figura que de ella emerge: el Hombre. Al mismo tiempo, se ha constituido en el suelo epistemológico occidental la Antropología, como una “(...) duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud” (Foucault, 1996 a: 331).

Si bien la Antropología, tuvo y sigue teniendo un papel fundamental en el pensamiento porque aún no hemos podido separarnos de ella y sus implicaciones, Foucault da indicios sobre la posibilidad de pensar un quiebre en el suelo arqueológico moderno: “Se adivina así también (...) qué amenaza hacía pesar sobre el ser del hombre, así definido y puesto, *la reaparición contemporánea del lenguaje* en el enigma de su unidad y de su ser” (Foucault, 1996 a: 329 —el subrayado es nuestro—). Una vez que el sacudón histórico sobre la episteme nos permita vislumbrar sus efectos, cuando el ruido del resquebrajamiento del suelo arqueológico emerja a la superficie de la experiencia, entonces el “modelo Hombre”, dejará su lugar a otro modelo. Nuestra tarea, entonces, es intentar inteligir los bordes de ese nuevo modelo.

### III. La política: la genealogía y las relaciones de poder

El problema del saber debe ser visto en relación inescindible con el problema del poder, es decir, la cuestión política. En este punto, Foucault pensaba que la genealogía era el método propicio para hacer visibles esas relaciones de fuerza y su entretrejimiento con los discursos; análisis que, es preciso decirlo, conlleva la relación entre las epistemes y los dispositivos: la Episteme Clásica estaba articulada a los dispositivos jurídicos de la Sociedad de Soberanía; la Episteme Moderna estaba atada a los dispositivos de la Sociedad Disciplinaria; la cuestión, entonces, pasa por reflexionar y reconstruir la episteme y los dispositivos tal y como funcionan hoy en día <sup>1</sup>.

La genealogía <sup>2</sup> “(...) se opone a la búsqueda del origen”, ese origen que “(...) estaría ligado a esa articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde” (Foucault, 1992 a: 11). El problema de la Historia es que busca procurarse un punto fuera del tiempo que le asegure un juicio objetivo, una verdad eterna y una conciencia siempre idéntica a sí misma. La genealogía <sup>3</sup>, por el contrario, reintroduce en el devenir histórico todo aquello que se tiene por

inmortal, reintroduce el acontecimiento: las fuerzas que intervienen en la historia, al no tener una teleología que las “encamine” o las “dirija” a un final feliz, obedecen al azar de la lucha, y este azar ha de comprenderse como el riesgo que conlleva el resultado de toda relación de poder. Cabe especificar que las relaciones de poder “(...) son irreductibles a la violencia, que constituyen acciones sobre otras acciones, o sea actos tales como `incitar, inducir, desviar, facilitar o impedir, hacer más o menos probable” (Deleuze, 2006: 156).

El Hombre, es decir, el sujeto moderno, tiene una historia reciente: es el efecto de superficie de una ruptura arqueológica y de unas prácticas y unos discursos. Concretamente, Foucault da cuenta de “(...) cómo puede formarse en el siglo XIX un cierto saber del hombre, de la individualidad, del *individuo normal* o anormal, dentro o fuera de la regla; saber este que, en verdad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia” (Foucault, 1996 b: 14). Entre las prácticas sociales, las judiciales son algunas de las que se emplean para definir las relaciones entre el hombre y la verdad. Foucault se va a interesar en mostrar unas formas de análisis que se inventaron en el siglo XIX a partir de “problemas jurídicos, judiciales y penales”, llamadas formas de examen, y que dieron lugar a las “ciencias psi”.

Así pues, las Ciencias del Hombre nacieron en función de las necesidades a las que la disciplina dio lugar: el control de los cuerpos y la producción permanente de un saber sobre ellos. Las ciencias que a las que la episteme moderna dio nacimiento están ligadas a la normalización de los cuerpos, a la producción de saber a partir del ejercicio del poder. Por este motivo, Foucault va a iniciar sus investigaciones sobre el poder, el cual no debe ser considerado como un mecanismo negativo de represión, que sólo reproduce las relaciones de producción, ubicado en un nivel superestructural y ligado a efectos de desconocimiento, es un “error metodológico e histórico”.

Foucault va a pensar los efectos positivos de los mecanismos punitivos, colocando a los castigos en la perspectiva de la táctica política, para “(...) situar a la tecnología del poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre (...)” (Foucault, 1989: 30), lo que lleva a considerar al alma, es decir, al sujeto, un efecto de las relaciones de poder operando sobre el cuerpo. La historia del Derecho Penal y la historia de las Ciencias Humanas, de esta forma, comparten una misma tecnología de poder; la Antropología moderna nace por la necesidad de normalización de los cuerpos, de su encierro y disciplinamiento en vistas a constituir una fuerza social de trabajo homogénea.

Si la episteme es aquello que hace posible, en la positividad del saber, la existencia de las figuras científicas y epistemológicas, y éstas son las condiciones de realidad para los enunciados, entonces la separación de los enunciados científicamente calificables de los incalificables se sostiene en un juego de relaciones de poder. La episteme es el conjunto de relaciones (de poder) que unen a unas prácticas discursivas y separan a otras para dar lugar a ciencias,

sistemas formalizados, etc. Los criterios de validez epistemológicos no sólo que ya no van a depender del sujeto apriorístico trascendental, sino que van a ser un resultado de relaciones de poder, de lo que Foucault entiende como “lo político”. En otras palabras, la constitución de discursos científicos y de sus pretensiones de validez deben ser trabajadas desde un punto de vista político: analizar las relaciones de poder que producen, que hacen nacer, a esos discursos.

En esa línea, Foucault inventa la categoría de dispositivo, para dar cuenta de las relaciones entre elementos heterogéneos –discursos, instituciones, enunciados científicos, proposiciones morales, medidas, leyes, etc.-; en segundo lugar, entre los elementos existe un juego, en el que los elementos cambian de posición, modifican sus funciones, las que pueden ser muy diferentes; por último, el dispositivo es una formación histórica que se constituye para responder a una urgencia, así pues, “El dispositivo tiene una posición estratégica dominante” (Foucault, 1991: 129). El dispositivo implica un conjunto de elementos en relación, la que se establece en determinado momento para hacer foco sobre una situación específica, sobre un problema puntual: no se trata de un sistema o estructura que exista a priori y que se deba reconstruir en su totalidad.

Gilles Deleuze ha continuado los análisis de Foucault, pensando en cómo las Sociedades Disciplinarias dieron lugar a las Sociedades de Control<sup>4</sup>. En su breve texto “Posdata sobre las sociedades de control”, Deleuze afirma que vivimos una crisis generalizadas de las instituciones de encierro: “Son las sociedades de control las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias” (Deleuze, 1994). El control, sostiene Deleuze, está ligado a la mutación del capitalismo que aconteció después de la Segunda Guerra Mundial, la cual lo transforma en un capitalismo de superproducción, de la venta de servicio y la compra de acciones, del mercado y el marketing.

El control se ejerce a corto plazo y de forma continua e ilimitada, lo que implica un espacio en el que no hay escapatoria a su ejercicio. Por otra parte, Deleuze advierte que “(...) el control no sólo tendrá que enfrentarse con la disipación de las fronteras, sino también con las explosiones de villas-miseria y guetos” (Deleuze, 1994); lo que implica que el capitalismo de la venta y conquista de mercado, si bien traspasa las fronteras de los estados nacionales, también conlleva una sangría importante de expropiados que ocupan sectores del espacio por excelencia, la ciudad<sup>5</sup>. Como bien afirma Deleuze, “Lo único universal del capitalismo es el mercado. No hay Estado universal porque ya existe un mercado universal cuyos focos y cuyas Bolsas son los Estados. No es universalizante ni homogeneizador, es una terrible fábrica de riqueza y de miseria” (Deleuze, 2006: 270).

El control es continuo porque los datos se transmiten de un lugar a otro, especificando la localización continua en el espacio, localización que ha sido dispuesta y que no debe ser cambiada bajo ningún punto. Al respecto, dice Deleuze: “En cuanto al mercado, es conquistado ya por especialización, ya por

colonización, ya por baja de los costos de producción” (Deleuze, 1994), dando a entender que la información que circula sirve para elegir qué táctica se emplea en qué mercado específico: “(...) los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro” (Deleuze, 1994). El control continuo, pues, también aplica diferentes modulaciones para evitar la adaptación, y la consecuente introducción de lo inesperado en el espacio: por un lado, el ejercicio continuo y, por otro, un ejercicio distinto en cada sector que implique la continuidad del control.

Para finalizar, Deleuze recuerda que en la sociedad disciplinaria “(...) el poder es al mismo tiempo masificador e individualizador, es decir que constituye en cuerpo a aquellos sobre los que se ejerce, y moldea la individualidad de cada miembro del cuerpo” (Deleuze, 1994); y en las sociedades de control el poder interviene desatando el par masa/individuo: “Los individuos se han convertido en “dividuos”, y las masas, en muestras, datos, mercados o bancos (...) sustituye el cuerpo individual o numérico por la cifra de una materia ‘dividual’ que debe ser controlada” (Deleuze, 1994). Como el control es continuo y se ejerce de forma constante pero diferente en cada caso, el in-dividuo se transforma en dividuo, en aquello que es dividido de acuerdo a las diferentes instancias de control que atraviesa.

Deleuze esboza brevemente algunos trazos de los dispositivos de ejercicio del poder en las sociedades actuales. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la episteme contemporánea. Si los cambios que se dan en los dispositivos de ejercicio del poder están intrínsecamente relacionados a los reajustes del suelo arqueológico, entonces debemos indagar acerca de cómo las técnicas de control se relacionan con la muerte del Hombre.

#### IV. Una nueva Antropología

La cuestión de pensar de nuevo se presenta en términos de apartarse de la Antropología moderna: “Para despertar al pensamiento de un sueño tal (...) para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico<sup>6</sup> (...)” (Foucault, 1996 a: 332). Destruir el “cuadrilátero” antropológico supone un cambio en el orden relacional del suelo epistemológico moderno, es decir, supone la muerte del Hombre.

Por definición, a la muerte del hombre le sigue lógicamente, por un lado, un cambio en las empiricidades que lo indagaban acerca de su vida, su trabajo y su lenguaje, así como una reconfiguración de las “ciencias” y “contra-ciencias” humanas. Por otro lado, la muerte del hombre implica un cambio en los dispositivos disciplinarios, una modificación en los mecanismos de ejercicio del poder y, concomitantemente, una nueva forma de entender las relaciones

políticas y los modos de subjetivación: si la Antropología fue el sostén del pensamiento filosófico a partir de Kant, la muerte del hombre implica un nuevo pensamiento filosófico y una nueva Antropología.

Deleuze ha intentado aventurar algunas hipótesis a estas consideraciones: el vacío del hombre desaparecido y el retorno del ser del lenguaje, dejan abierta la posibilidad a cuestionarnos cómo podemos experimentar nuestra propia existencia: "(...) si las fuerzas en el hombre sólo componen una forma al entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con qué nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nueva forma puede surgir que ya no sea Dios ni el Hombre?" (Deleuze, 2006:167-168).

Una de las claves está cifrada en las cinco propuestas que Deleuze le realiza al Psicoanálisis. En primer lugar, el Psicoanálisis ejerce continuamente un poder sobre el inconsciente, al que trata de reducir en cuanto productor de enunciados. Sin embargo, esto supone que el inconsciente preexiste y que se manifiesta en síntomas que deben ser interpretados, esforzándonos porque las interpretaciones correspondan a ese inconsciente. Para Deleuze, por el contrario, el inconsciente no está ya disponible de antemano, sino que debe ser producido social, política e históricamente "(...) ¿en qué lugar, en qué circunstancias, a favor de qué acontecimientos puede haber una producción del inconsciente?" (Deleuze, 2005:347-348).

En segundo lugar, el Psicoanálisis funciona como una máquina que impide que las personas produzcan enunciados ligados a los grupos histórico-sociales y políticos con los cuales se identifica (clases, pueblos, masas, etc.). En ese lugar, sitúa un código con el que opera anticipadamente, fundado en el Edipo, la castración y la novela familiar. Deleuze va a sostener que "(...) el inconsciente no es asunto de generación o de genealogía familiar, sino de población mundial, y que todo eso es lo que la máquina analítica anula" (Deleuze: 2005:347).

En tercer lugar, Deleuze sostiene que el Psicoanálisis opera como una máquina que interpreta automáticamente los enunciados: "se diga lo que se diga, lo dicho quiere decir otra cosa. (...) Cuando me explican que lo que digo quiere decir otra cosa que lo que digo, se produce por ello una división del yo como sujeto" (Deleuze: 2005:347-348). En pocas palabras, implica una relación de poder que me expropia las palabras, aunque debe comprenderse que nuestro "yo" no es la fuente de la que emanan los enunciados: aquello que produce nuestros enunciados son los dispositivos colectivos de enunciación que nos atraviesan y nos constituyen. La tarea de un análisis anti-psicoanalítico consiste en visibilizarlos.

En cuarto lugar, el Psicoanálisis inserta enunciados colectivos propios del capitalismo en los sujetos de la enunciación. En contraposición a esa operación debemos "(...) partir de los verdaderos enunciados individuales y ofrecer a las personas las condiciones, incluidas las materiales, para que puedan producir sus enunciados individuales, para que puedan descubrir los auténticos dispositivos que los producen" (Deleuze: 2005:349).

Finalmente, Deleuze sostiene que hay que apartarse de la perspectiva de análisis freudo-marxista, ya que conlleva un retorno al origen sacralizado de los textos de Marx y Freud. Podemos decir que, a partir de las propuestas de Deleuze, se trata de pensar a una economía libidinal que se relaciona con colectivos de enunciación, los cuales producen enunciados constitutivos de actores ya no “individuales” en el sentido capitalista y psicoanalista, sino que se trata de formas de agenciamiento colectivo de enunciación y de afectividad. Solamente de esta manera, podemos pensar nuestra identidad en relación-con, en su verdadera relacionalidad constitutiva, en su multiplicidad.

Ahora bien, Deleuze escarba para dar cuenta de una relacionalidad específica, que no opera por “filiación” sino por “contagio”. La metáfora utilizada por el filósofo francés intenta dar cuenta de cómo elementos de la más radical heterogeneidad se ponen en relación y constituyen agenciamientos. La “filiación” es una relación entre series de clasificaciones ordenadas y diferenciadas, que solamente en base a una diferencia de oposición puede reproducir lo Mismo; se trata, entonces, de relaciones predeterminadas por un orden de diferencias que se relacionan de antemano, que están autorizadas a relacionarse porque normal que así sea. El “contagio”, supone que las diferencias no están predeterminadas ni ordenadas en series, sino que se establece entre elementos totalmente diferentes y que, al no mediar una exclusión predeterminada, entran en contacto y constituyen una existencia diferente.

Esta forma de concebir la relacionalidad se diferencia de aquellas organizaciones como la familia, la religión y el Estado, que funcionan en términos de filiación y reproducción de lo Uno. Los agenciamientos que constituyen una forma diferente y diversa de hacer política, expresan “(...) grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos (...), anómicos” (Deleuze, 1997: 252). No se trata de agenciamientos que producen sujetos (ni cosas, ni substancias, ni siquiera “personas”). Antes bien, la individuación resultante es la haecceidad, aquello que “existe”, que “he aquí”<sup>7</sup>: “(...) todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado” (Deleuze, 1997:264). Más allá de lo escandaloso que resultan los ejemplos que Deleuze da sobre los elementos mencionados, lo fundamental es centrar la atención en el eje relacional del análisis.

Las haecceidades se definen por sus específicas velocidades y afectos, que dan a las relaciones –que se encuentran en constante movimiento- su particularidad y posibilidades de formar inter-agenciamientos. Es preciso comprender que las relaciones de las haecceidades son dimensiones de multiplicidades que se entrecruzan y forman rizoma. Por el contrario, “El psicoanálisis no tiene el sentido de las participaciones *contra natura*, ni de los agenciamientos (...)” (Deleuze, 1997:263), ya que, como producto de la episteme moderna que Foucault visibilizó, forma parte de un suelo arqueológico fracturado

por la muerte del Hombre, es decir, por la muerte de aquellas formas disciplinarias de normalización y de aislamiento. La Antropología moderna, que compartía la episteme con las ciencias y contraciencias humanas, se hunde en el abismo junto con el Hombre.

Se trata, pues, de dar cuenta de los bordes que dibujan una Antropología que piense los agenciamientos, y, con ellos, las afectividades inextricablemente ligadas a los colectivos de enunciación que nos constituyen en tanto existimos y experimentamos. La Antropología contemporánea no puede estar atada a la finitud ni al problema de la trascendencia, propios de la episteme moderna, ya que está ligada a las relaciones de existencia que la haecceidad supone, las cuales son radicalmente heterogéneas y múltiples.

## V. Cuestiones

A modo de conclusión, debemos proponernos preguntar de nuevo, ya que la pregunta y el pensamiento se implican mutuamente<sup>8</sup>. La pregunta, pues, nos indica el camino y visibiliza los pasos a seguir<sup>9</sup>. Así pues, ¿El ejercicio del control está ligado a una forma concreta de entender la comunicación, aquella que se (con)funde enteramente con el dinero? ¿Es la Teoría de la Información el punto nodal de esa (con)fusión? ¿Es el *cyborg* aquella forma de subjetivación que emerge en esta episteme cibernética contemporánea a partir del ejercicio de los dispositivos de control? ¿cuáles son los procesos de subjetivación contestatarios de las relaciones de poder en su forma de control? O, mejor dicho, ¿no son el *cyborg*, la Teoría de la Información y las Neurociencias, por un lado, y, por otro, las haecceidades, los análisis de los regímenes de signos y las investigaciones por la lógica del sentido, aquellos productos crecidos en el suelo arqueológico de la episteme contemporánea? Consideramos que es a partir de estas, y otras, preguntas que podemos intentar dibujar los contornos de la episteme contemporánea.

## Notas

(\*) Este artículo se basa en el Trabajo Final del Seminario *Deleuze y una Antropología del mestizaje* en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales, de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

(\*\*) Licenciado en Comunicación Social, Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra Investigación en Comunicación de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

<sup>1</sup> En explorar estas cuestiones consiste nuestro Proyecto de Tesis doctoral. Por otra parte, algunos esbozos han sido objeto de anteriores trabajos.

<sup>2</sup> Establecemos una cesura en las investigaciones de Michel Foucault entre la conferencia publicada como *El orden del discurso* (2 de diciembre de 1970) y el artículo “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” (1971). Las conferencias publicadas con el nombre *La Verdad y las Formas Jurídicas* (1973), continúan los problemas esbozados en el texto de 1971.

<sup>3</sup> Foucault rastrea en algunos textos de Friedrich Nietzsche que éste designa a la genealogía como “*wirkliche Historie*”, “*Spirit*” o “sentido histórico”; por lo que se trataría de sinónimos.

<sup>4</sup> Es importante mencionar dos cuestiones: en primer lugar, Foucault especifica el paso de un tipo de Sociedad a otra en términos de una compleja relacionalidad móvil que transforma en dominantes algunas técnicas de ejercicio del poder, sin que las demás desaparezcan; mientras que, en segundo lugar, Foucault avanza algunos pasos en la senda que lo conduce a pensar en las Sociedades de Seguridad como continuadoras de las Disciplinarias. Ambas cuestiones han sido desarrolladas en otros trabajos.

<sup>5</sup> Son relevantes los trabajos elaborados por Loïc Wacquant, *Las cárceles de la miseria y Parias urbanos*.

<sup>6</sup> Foucault especifica que ese cuadrilátero está constituido por el enlace de las positivities y la finitud (a), el doble empírico-trascendental (b), la relación entre el *cogito* y lo impensado (c) y el retiro y el retorno del origen (d). Cf. Foucault, 1996 a. Capítulo IX.

<sup>7</sup> Cf. Deleuze, 1997: 310, nota 24.

<sup>8</sup> En este punto coincidimos con Martin Heidegger.

<sup>9</sup> Las siguientes líneas son los límites actuales de nuestro proceso de investigación de Tesis Doctoral.

## Bibliografía

- DELEUZE, Gilles, 1994, “Postdata sobre las sociedades de control”, Montevideo: Nordan.
- DELEUZE, Gilles, 1997, *Foucault*, México: Paidós Estudio.
- DELEUZE, Gilles, 2005, *La isla desierta y otros textos*, Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles, 2006, *Conversaciones*, Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, 1997, *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-Textos.
- FOUCAULT, Michel, 1989, *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel, 1991, *Saber y Verdad*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel, 1992 a, *Microfísica del Poder*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel, 1992 b, *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- FOUCAULT, Michel, 1996 a, *Las Palabras y las Cosas*, México: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel, 1996 b, *La Verdad y las Formas Jurídicas*, Barcelona: Gedisa Ed.
- FOUCAULT, Michel, 1997, *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel, 2000, *Defender la Sociedad*, Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel, 2007, *El Poder Psiquiátrico*, Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.