

TOPOLOGÍA DE LA DIFERENCIA (variaciones deleuzeanas sobre Foucault)

Miguel Ángel Martínez Quintanar

Dedicado a J. B. R.

«En vérité, une chose hante Foucault, et c'est la pensée, 'que signifie penser? qu'appelle-t-on penser?'...» Gilles Deleuze.

Resumen

En este artículo se pretende dilucidar el estatuto del pensamiento al hilo de la lectura que Gilles Deleuze hace de Michel Foucault. Tras proceder a la deconstrucción del concepto de «experiencia» se analiza la relación entre «pensar» y «diferencia» indicando el límite ante el que Foucault y Deleuze retroceden con su reelaboración del concepto de «afuera». Tal retroceso termina por configurarse como el movimiento ineludible del propio pensar (simulación e imposura) ante lo cual Deleuze y Foucault proceden respectivamente a pervertir el discurso y la escritura, y borrarse el rostro y la firma. La Topología de la Diferencia busca ser la versión productiva de esta «experiencia» de pensamiento.

Palabras clave: Deleuze, Foucault, diferencia.

Abstract

In this article we intend to clarify the statute of thought taking into account Gilles Deleuze's reading of Michel Foucault. The relationship between «to think» and «difference» is analysed showing up to what extent Foucault and Deleuze go back in drawing the concept of «outside» up again, yet once we have deconstructed the concept of «experience». This retreat indeed appears as the unavoidable movement of the actual thinking process (simulation and falsehood) which makes both Deleuze and Foucault proceed to pervert their discourse and writing, and erase face and signature at a time. The Topology of Difference wants to be the productive version of this «experience» of thought.

Key words: Deleuze, Foucault, difference.

Inspirándonos en el *Cours du 14 janvier 1976*¹ de Michel Foucault podríamos calificar la filosofía moderna como una especie de *mecánica* que concibe el pensar según el modelo *fabril*: un complejo de múltiples y variados mecanismos tales como palancas, poleas, ejes, ruedas, levas y manivelas

¹ En Michel Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, París, Gallimard, 1994, (4 Vols.), Vol. III, pp. 185-189. (En adelante citaremos esta publicación con la abreviatura *D.E.* indicando el título del texto, volumen en el que se encuentra y páginas correspondientes).

objeto de descripción de una Estática, una Dinámica y una Cinemática. En esta economía del movimiento que asigna y designa lugares de extracción, producción, desecho y reciclaje existirían varios mecanismos elementales. El funcionamiento de uno de estos engranajes es lo que Foucault desgrana a lo largo de sus escritos: la experiencia².

A primera vista parece que la deriva foucaultiana se deja articular como una de tantas meditaciones modernas sobre la experiencia. Pero nada más lejos de ser así. La filosofía moderna, entendida como reflexión sobre la experiencia, es una manipulación ya que ella misma es quien constituye la experiencia de antemano³.

Existe un movimiento ex-positivo que reduce lo Otro a experiencia, siendo merced a esta asignación de identidad como lo *expuesto* actúa de varios y simultáneos modos: ejerce de roca con el afán de conjurar el agujero sobre el que se sostiene y con el fin de ser cimiento, base o principio del despliegue de un saber sobre ella misma; actúa de morada, hogar, domicilio donde establecer la verdad que se quiere arquitectónica, edificante o simplemente manifiesta y dispone el asiento sobre el que acomodar una mecánica del equilibrio.

Si en algún momento la filosofía pudo entenderse como un delirio que crea una («su») sustancia, como un divino olvido que «suelta amarras», la filosofía moderna se ocupa con esforzada fruición en echar el lazo al asiento abandonado. Volviendo una y otra vez sobre sí para lamentarse melancólicamente por la pérdida de su «sitio», lo Mismo se da en re-flexión aquello que inventa su delectación perversa: la experiencia. El «sitio» o «agujero» pensado como experiencia es el término del movimiento ex-positivo que no deja de sorprenderse ante el hecho de que, al final, la cosa misma llegue a tener Voz⁴.

El funcionamiento de este industrioso engranaje de lo Mismo que se pone a Sí como Otro se da a estudiar como crítica o cinemática (análisis del comportamiento de los mecanismos en movimiento, prescindiendo de la fuerza que lo produce), dialéctica o dinámica (estudio de las fuerzas y movimientos que producen el comportamiento de los mecanismos) y fenomenología o estática (descripción de las fuerzas que actúan sobre los cuerpos en reposo o en condiciones de equilibrio).

Esta tripartición no hace más que confirmar el pensarse de la filosofía moderna como Mecánica de la industria del pensamiento. La crítica kantiana prescinde de las fuerzas de la exterioridad que (se) dan a pensar salvo cuando ya reproducen en sí lo Mismo. Por su parte, la dialéctica hegeliana atiende

² Cfr. Foucault, *Histoire de la sexualité. 2. Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1976 (Trad. cast. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 7-10).

³ Los análisis subsiguientes sobre el proceder de lo Mismo en vistas a la reducción de lo Otro son deudores de la lectura de Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 y Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Eds. du Seuil, 1967.

⁴ Cfr. José Blanco, «Logos y realidad (Evocación de Hegel)», en *Revista de Filosofía*, 5, Ed. Complutense, (1991), 53-63.

a las fuerzas del afuera aunque por la previa maniobra ex-positiva las hace caber en lo Mismo, las inserta como producto del mecanismo de la Identidad y las hace reflexivas. Por último, la fenomenología, a pesar de que en sus formas evolucionadas apela a un fondo «salvaje», atrapa la experiencia como un Otro que no deja de ser hijo expósito de lo Mismo.

Contra esta Mecánica del pensar fabril las pretensiones de Foucault se cifran en diseñar un «saber» que no se despliegue a partir de la experiencia, sino que la analice en su espesor histórico o *condiciones de realidad*, pergeñar el funcionamiento de esa *fuerza* impensada que pone históricamente la experiencia como roca sobre un agujero, «liberar» lo real de la sujeción a lo posible y *pensar el acontecimiento* ⁵. Así, para Deleuze⁶ Foucault dibujará una extraña figura en tres dimensiones que operará el desplazamiento moderno más violento de la cuestión de la experiencia⁷.

Frente a la filosofía que se complace en seguir pensándose como Mecánica, para al cabo mantener y reparar los viejos engranajes devoradores de lo Otro y suscitar las loas cómplices de la ciencia de turno, juega Foucault a geógrafo, geómetra y geólogo lanzando en forma de envite una *Topología de la Diferencia como ficción infame* ⁸.

I. La geografía como cartografía del exterior

Según Deleuze la cartografía *constituye* la superficie de la experiencia *real* : el enunciado y la visibilidad. Ambas son formas de la exterioridad y, como tales, elementos puros bajo los cuales todas las ideas, hipótesis y teorías se formulan y todos los comportamientos y conductas se manifiestan en un momento determinado. Son aquello que determina la modalidad de existencia de los discursos y las instituciones en su singularidad de acontecimientos. Cada formación o positividad histórica carece de un secreto o esencia que revelar, desvelar o desplegar ya que «todo está dicho» y «todo está visto» a pesar de que no sea inmediatamente visible ni directamente legible⁹. El saber está hecho de y por estas dos formas exteriores.

El enunciado es la *inscripción* de lo que se dice, un inscribir no visible

⁵ Cfr. Deleuze, *Foucault* , París, Minuit, 1986, pp. 61 y ss., y la introducción de Miguel Morey en Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* , Barcelona, Paidós, 1990, pp. 25-32.

⁶ Cfr. Deleuze, *Pourparlers* , París, Minuit, 1990, pp. 126-128.

⁷ Cfr. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* , pp. 9-10.

⁸ Cfr. «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», *D.E.* , Vol. III, pp. 228-236. Sobre la ficción en Foucault Cfr. Deleuze, *Foucault* , p. 27 y pp. 128-129 y Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine* , París, Fata Morgana, 1986 (trad. cast. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino* , Valencia, Pre-Textos, 1988, pp. 49-51). Sobre la infamia como lugar imposible del despiste del poder y juego de «lo inesperado» véase «La vie des hommes infâmes», *D.E.* , Vol. III, pp. 237-253. A propósito de lo inesperado como infamia es interesante leer el texto foucaultiano en confrontación con la visión de lo inesperado como «pueblo» en Agustín García Calvo, *Sermón de ser y no ser* , 6ª ed., Madrid, Lucina, 1988 y *Contra el Tiempo* , Zamora, Lucina, 1993.

⁹ Cfr. Deleuze, *Pourparlers* , pp. 132-133.

pero tampoco oculto que descubre el campo de ejercicio de la función enunciativa y las condiciones según las cuales ésta hace aparecer diversas unidades¹⁰. Es material (no oculto) y transparente (no visible) y se piensa como una multiplicidad topológica que atraviesa diagonalmente un dominio de estructuras y unidades posibles haciendo que aparezcan con contenidos concretos en el tiempo y el espacio. La Cartografía de la inscripción no es una hermenéutica que rememora lo todavía-no-pensado ni una lógica que extrae lo sobre-dicho y no expresado ya que se atiene exclusivamente al corte *que* marca, a la incisión *que* practica y al trazo *que* raya, merced a pensar el inscribir desde la condición que le es propia: el «existe lenguaje» o ser-lenguaje. Este a priori del ser-lenguaje, relativamente estable aunque histórico, no agrupa los enunciados en una «interioridad» o «conciencia» puesto que constituye una forma de exterioridad en la que los enunciados se dispersan, se diseminan¹¹. Así pues, el enunciado es la *marca* de un espacio.

«L'essentiel ... c'est d'avoir découvert et arpenté cette terre inconnue où une forme littéraire, une proposition scientifique, une phrase quotidienne, un non-sens schizophrénique, etc., sont également des énoncés pourtant sans commune mesure, sans aucune réduction ni équivalence discursive»¹².

La visibilidad, por su parte, organiza un *campo* en el que hace ver todo lo que puede: es una forma de luz que distribuye lo claro y lo oscuro, lo opaco y lo transparente, lo visto y lo no-visto. Como el enunciado, la condición o a priori a la que remite la visibilidad no es una «conciencia» o «sujeto» sino un «existe luz», un ser-luz, también histórico como el ser-lenguaje al ser ambos inseparables de la manera en que caen sobre una formación, sobre un corpus. La visibilidad también coincide con el enunciado en que no se compone en un Mismo, al ser una forma de exterioridad en la que se dispersan las visibilidades.

«Le langage 'contient' les mots, les phrases et les propositions, mais ne contient pas les énoncés qui se disséminent suivant des distances irréductibles. Les énoncés se dispersent d'après leur seuil, d'après leur famille. De même pour la lumière qui contient les objets, mais non les visibilités»¹³.

Para Deleuze la tarea cartográfica foucaultiana queda entonces diseñada: «Il faut prendre les choses pour en extraire les visibilités»¹⁴ e «... il faut fendre les mots ou les phrases pour en extraire les énoncés»¹⁵. Y es precisamente en este punto donde nos topamos con la relación imposible entre el ver y el hablar, entre lo visible y lo enunciable puesto que el enunciado tiene su propio objeto correlativo, que no es una proposición que designaría un

¹⁰ Cfr. Deleuze, *Foucault*, pp. 24-27.

¹¹ *Ibid.*, pp. 62-64.

¹² *Ibid.*, p. 29.

¹³ *Ibid.*, pp. 66-67.

¹⁴ Deleuze, *Pourparlers*, p. 132.

¹⁵ *Ibid.*

estado de cosas o un objeto visible, y lo visible no es nunca un significado en potencia que se actualizaría en el lenguaje: «... 'ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit', et inversement»¹⁶.

La disyunción entre el ver y el hablar no impide que a veces se encuentren. Pero este encuentro no se puede pensar en el ámbito de un *exterior* donde funcionan y operan los dispositivos de saber, sino en el espacio de un *afuera* donde la relación entre ver y hablar es una «no-relación», un «no-lugar». Foucault realiza un salto de dimensión para poder pensar el saber como dispositivo bifronte dis-yunto. ¿Quiere esto decir que ver y hablar nada tienen que ver con pensar? ¿que no tienen relación con el acontecimiento del pensamiento? Aplacemos por el momento la contestación a estas preguntas.

II. La geometría como topometría del afuera

Un dispositivo de saber organiza campos de visibilidad y regímenes de enunciados que la Cartografía describe en sus condiciones de realidad o formas de exterioridad como un archivo o mapa cartográfico. Pero, como Deleuze detecta en Foucault, entre lo visible y lo enunciable existe una *abertura*, una disyunción, un no-lugar. Los dispositivos de saber están hendidos por un *intersticio* según el cual se *efectúan* unas relaciones fuerza que irrumpen emergentes del afuera y se dan a pensar¹⁷.

Para pergeñar un dibujo que concierne a relaciones de poder carentes de forma es preciso una Topometría¹⁸. La Topometría es el estudio y medición de la intensidad de las fuerzas y relaciones de fuerza con independencia de su forma, de la que precisamente carecen¹⁹. Posee dos vertientes: por una parte mide el «coeficiente de efectuación» de las relaciones de fuerza y por otra mide la «intensidad» de una fuerza en su relación con otras.

A la hora de medir el «coeficiente de efectuación» la Topometría tiene que considerar dos polos: el dispositivo de saber y el diagrama que expone un conjunto de relaciones de fuerza o poder. El diagrama es como la causa de

¹⁶ Deleuze: *Foucault*, p. 71.

¹⁷ «... l'émergence désigne un lieu d'affrontement; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité; c'est plutôt ... un 'non-lieu', une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire; elle se produit toujours dans l'interstice». Así «L'histoire, généalogiquement dirigée, n'a pas pour fin de retrouver les racines de notre identité, mais de s'acharner au contraire à la dissiper; elle n'entreprend pas de repérer le foyer unique d'où nous venons, cette première partie où les métaphysiciens nous promettent que nous ferons retour; elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent» («Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *D.E.*, Vol. II, pp. 144 y 154 respectivamente).

¹⁸ La preocupación de Foucault por pensar este nuevo «espacio» ha sido constante. Véase «Questions à Michel Foucault sur la géographie», *D.E.*, Vol. III, pp. 28-40.

¹⁹ Un ejemplo de «máquinas topométricas» o medidores de intensidad lo ofrecen Deleuze-Guattari en *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980, pp. 9-11.

los dispositivos de saber que efectúan las relaciones de poder, relaciones que no se sitúan «encima» o «sobre» el saber, sino en el propio tejido de los dispositivos que producen (inmanencia)²⁰.

Según Deleuze el diagrama es una presentación de las relaciones de fuerza que constituyen el poder²¹. Tales relaciones son propias de una formación que no se confunde con el afuera, ya que procede de él. Así, el diagrama al ignorar las formas, al ser una especie de «física de la acción abstracta y la materia pura», se actualiza según una diferenciación central que, por un lado, formará materias visibles y, por otro lado, formalizará funciones enunciables: el diagrama se precipita en la imposible relación *entre* el ver y el hablar.

La actualización del diagrama es una diferenciación debido a su propia naturaleza múltiple y diferencial, de ahí que no pueda más que adoptar líneas diversas y divergentes. El «bifrontismo» de todo dispositivo de saber es la forma que adopta toda relación de poder:

«Si savoir consiste à entrelacer le visible et l'énonçable, le pouvoir en est la cause présumée, mais, inversement, le pouvoir implique le savoir comme la bifurcation, la différenciation sans laquelle il ne passerait pas à l'acte. Il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir»²².

La Topometría deberá medir el grado en que el efecto (saber) «efectúa» la causa (poder) a través del análisis de la relación del dispositivo con el diagrama, con otros dispositivos y consigo mismo siempre atenta a no pensar el poder como Unidad o Causa Trascendente²³.

Pero la Topometría no se limita sólo a esto. En la medida en que el diagrama expone un conjunto de relaciones de fuerza está por pensar cómo funciona (en) su no-lugar: el afuera. El afuera es el «... élément informe des forces: celles-ci viennent du dehors, elles tiennent au dehors, qui brasse leurs rapports, qui tire leurs diagrammes»²⁴. El afuera es el espacio del devenir de las fuerzas que atraviesa de parte a parte toda la historia de las formas de la exterioridad. El devenir «subyace» a la historia deshaciendo realidades y mutando significaciones, constituyendo puntos de emergencia o creatividad de conjunciones imprevistas y produciendo sin descanso «lo inesperado». No es una especie de mundo preexistente o trascendente al que remitir la legalidad y el suceder de la historia sino que es precisamente su disolución.

²⁰ Sobre el «proceso» de actualización e integración biforme de las relaciones de poder y su inmanentismo véase Deleuze, *Foucault*, pp. 44-46 y 84-88.

²¹ *Ibid.*, pp. 41 y ss.

²² *Ibid.*, p. 46.

²³ ¿Habría que apelar entonces a la «formación» bifronte del poder para entender cómo, cuándo y dónde se consume el crimen que nos permite decir «yo» y hacernos entender? Y si es así ¿no tendríamos que desmentir la naturaleza misma del poder atribuyéndole una función de fundamento explicativo?

²⁴ *Ibid.*, p. 51. Cfr. «La pensée du dehors», *D.E.*, Vol. I, pp. 518-539 y «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *D.E.*, Vol. II, § 7.

Lo que se transforma y metamorfosea entonces no es la historia sino las fuerzas que la diseñan cuando entran en relación con otras fuerzas que proceden del afuera²⁵.

Pero, como denuncian Deleuze y Trías, preguntar por el afuera supone introducirlo en una estructura judicial de la que precisamente escapa. La pregunta por él «no ha lugar»²⁶. El hecho de que se *suponga* como fondo antepredicativo del juicio (Husserl) o mundo de la comprensión preontológica del ser (Heidegger) nos muestra que sigue siendo pensado desde el dispositivo creado por él mismo, atrapado por una filosofía de la ex-posición con todas las trampas que implica. A la *mudez ciega* del afuera se le hace hablar y ver pre-delineando en él todo el dispositivo bifronte del archivo audiovisual. Se pretende reducir mediante un mecanismo retrospectivo de la causalidad el afuera, no ya al exterior, sino a un dispositivo histórico singular: «la experiencia». Las filosofías ex-positivas instituyen en el no-sitio la idea o lugar del origen (experiencia), corriendo así un velo que tiene por función ocultarnos el afuera y disfrazarlo de eficacia mecánica²⁷.

El volumen desnudo del afuera, su intensidad figural carente de forma sólo puede ser «accesible» a una Topometría no judicial que se dispare a pensar el «estatuto» de lo apátrida y la errancia de lo anónimo²⁸ para lo cual tendrá que prescindir no sólo de la Mecánica devoradora de la Diferencia, sino también de algo mucho más venenoso y sutil: el Derecho que precisa al Hijo pródigo para que el Hogar (Propiedad) se constituya como Ley²⁹. Por la constitución jurídica de la Patria filosófica se ha pensado lo apátrida como delincuencia, secuestrándolo como transgresión y excluyéndolo como Hijo pródigo, para luego recuperarlo. Pero lo apátrida es aquello que escapa a una relación de filiación, por lo que el Hijo, aunque pródigo, nunca puede aspirar a tal «estatuto». La transgresión está prevista y supuesta en el código, en el dispositivo del saber. Pero lo imprevisible, lo *inesperado*, se sustrae continuamente a él desde otra dimensión: lo inesperado escapa al aparato

²⁵ «Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un resultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement» («Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *D.E.*, Vol. II, p. 148).

²⁶ Cfr. «Pour en finir avec le jugement», en Deleuze, *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, pp. 158-169 y Eugenio Trías, *La dispersión*, Barcelona, Destino, 1991 pp. 31-37, 169-173 y 185-191.

²⁷ En nuestra opinión desde este punto es posible trazar una comprensión del afán de la fenomenología por introducir un sentido en los derrames divergentes propios de la angustia de muerte y el erotismo y aproximarse a una descripción de la relación que guarda con la institución jurídica de la gramática y con el aparato interpretativo que se injerta en el devenir para conformar la «experiencia». En este sentido Cfr. «Theatrum Philosophicum», *D.E.*, Vol. II, pp. 83-84.

²⁸ Tentativas en esta dirección son las de Deleuze-Guattari, «1227 - Traité de nomadologie: la machine de guerre», en *Mille plateaux*, pp. 434-527, y Eugenio Trías en *Drama e identidad*, Barcelona, Ariel, 1984, sobre todo pp. 67-90.

²⁹ Cfr. Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*, pp. 464-470.

bifronte de la dialéctica en un margen lleno de diferencias. La infamia «ha lugar»³⁰.

¿Es entonces el afuera el acontecimiento del pensar? o mejor, ¿es el pensar una *ocurrencia* en/del afuera? Aplacemos de momento la contestación a estas preguntas y sumémoslas a las del parágrafo anterior.

III. La geología como geodinámica del pliegue

Para Deleuze la caracterización foucaultiana del afuera sería incompleta si no la pensáramos todavía «más allá» de sí. A este respecto escribe:

«Le dehors n'est pas une limite figée, mais une matière mouvante animée des mouvements péristaltiques, de plis et plissements qui constituent un dedans: non pas autre chose que le dehors, mais exactement le dedans *du* dehors»³¹.

El doblez (o doble) del afuera no hay que pensarlo como una proyección del interior, como un novedoso intento de reanimar el afán ex-positivo de la filosofía moderna: ni es un desdoblamiento de lo Mismo para ponerse como Otro y pensarse de nuevo desde la mismidad, ni una reproducción especulativa de lo Mismo en un movimiento narcisista ante el espejo reflexivo, ni tampoco una exportación de lo interior a fin de recorrer el exterior con el pesado fardo de un «yo». Es, por el contrario, «... un redoublement de l'Autre... une répétition du Différent»³².

La Geodinámica será la dimensión topológica que dilucide en función de qué fuerzas se modifica y altera el relieve de la línea del afuera, cómo éstas actúan produciendo pliegues, repliegues y superposiciones.

El adentro, como doblez del afuera, dará la oportunidad de recorrer dos vías distintas. Unas veces se seguirán los dobleces, se multiplicarán los plegamientos, se convertirá el afuera en un elemento habitable (no sedentario), aunque otras se querrá deshacer el doblez, separar los pliegues, encontrando el afuera en su velocidad infinita, en su asfixiante vaciedad, en su delirante linealidad (no sucesiva).

Según Deleuze³³ Foucault escogió la primera vía en la que el plegamiento es una memoria que piensa el afuera como pliegue bajo la condición del tiempo. Quizás de ahí el análisis foucaultiano de un particular plegamiento de la línea del afuera, de un autoafectarse de la fuerza: «la relación consigo mismo»³⁴.

Cierto es que la relación consigo mismo no será por mucho tiempo la zona

³⁰ ¿Fisiología y Gran Salud nietzscheana? En todo caso: Topometría versus Eidética. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Kritische Gesamtausgabe), Berlín, Walter de Gruyter and Co., 1973, Zweiter Band, pp. 317-319.

³¹ Deleuze, *Foucault*, pp. 103-104.

³² *Ibid.*, p. 105.

³³ *Ibid.*, p. 106.

³⁴ Cfr. «L'herméneutique du sujet», *D.E.*, Vol. IV, pp. 353-365.

replegada del hombre libre³⁵ al reintegrarse a las relaciones de poder y saber de las que inicialmente derivó (el pliegue o subjetivación se transformará en sujeción merced al dispositivo de la identidad con uno mismo y la individuación en la vida cotidiana³⁶). Pero lo interesante en Foucault no sólo es la indicación de la necesaria promoción de nuevas formas de subjetividad que rechacen el tipo de individualidad que se nos ha ido imponiendo durante siglos y abandonen la autocomprensión del individuo entendida desde la «experiencia»³⁷. Es algo que está a la vista pero *actualmente* poco leído en él. Si las formas de subjetividad (no de sujeción) son los pliegues en los que se dobla la línea del afuera, es decir, las formas de relacionarse con el «uno mismo» ¿qué es ese uno-mismo sino una tremenda línea de fuga con la que se mantiene un fantasmagórico «diálogo interno»? ¿qué es sino el afuera hormigueante de las diferencias «metido en casa», un remolino, una turbulencia? Si el doblez «uno-mismo» es encontrar lo Otro en mí estamos siempre en el umbral de «retomar» aquella vía que abandonamos (¿o nos abandonó?) por delirante.

IV. Topología de la diferencia

En los epígrafes I y II aplazábamos la cuestión fundamental de este escrito: para Foucault ¿qué significa pensar? De nuevo utilizaremos a Deleuze como guía de lectura en el trazado de nuestro trayecto por Foucault.

Si pensar es problematizar, pensar el pensar es problematizarlo. Según Deleuze la problematización foucaultiana del pensar posee una triple dimensión que ya hemos analizado: el saber, el poder y el uno-mismo.

«Penser, d'abord, c'est voir et c'est parler, mais à condition que l'oeil n'en reste pas aux choses et s'élève jusqu'aux 'visibilités' et que le langage n'en reste pas aux mots ou aux phrases, et s'élève jusqu'aux énoncés. C'est la pensée comme archive»³⁸.

En función del saber como problema pensar se hace en el intersticio entre-dos: entre el ver y el hablar. Pensar es inventar en una repetición infinita del imposible entrelazamiento del ver y el hablar. Es lograr que cada uno alcance su límite de tal manera que los dos sean límite común en otro sitio. Pensar se hace bajo la injerencia de un afuera, en la liberación de las fuerzas del afuera por la grieta de las palabras y las cosas que remite ya (a) otra dimensión.

«Et puis penser, c'est pouvoir, c'est-à-dire tendre des rapports des forces, à condition de comprendre que les rapports de forces ne se réduisent pas à la violence, mais constituant des actions sur des actions, c'est-à-dire des actes, tels 'inciter,

³⁵ Deleuze, *Foucault*, p. 108.

³⁶ Muy sugerente es la comparación que se puede establecer entre Foucault y García Calvo a propósito del asunto de la individuación y sujeción según las exigencias del Poder. Véanse de García Calvo, *Actualidades*, Zamora, Lucina, 1980, pp. 15-56 y *Contra el tiempo*, pp. 287-290.

³⁷ Cfr. la introducción de Morey en Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 24.

³⁸ Deleuze, *Pourparlers*, p. 131.

induire, détourner, rendre facile ou difficile, élargir ou limiter, rendre plus ou moins probable... C'est la pensée comme stratégie»³⁹.

En función del poder como problema el pensar es emitir singularidades, es decir, *un* proceder del afuera y establecerse relaciones de fuerza en el afuera: lanzar dados⁴⁰.

Pero no nos confundamos. No es este pensar el cajón de sastre donde va a parar todo lo indeterminado. En el ejercicio de la apuesta el pensar es la propia apuesta, una apuesta que se desplaza continuamente, que constantemente cambia de lugar, o como dice Maurice Blanchot es «un desplazamiento sin emplazamiento»⁴¹. El pensar es la relación (discontinua) en la Diferencia, una relación en desplazamiento con respecto a sí misma pero sin nada que desplazar (pureza) y desplazando aquello que carecería de lugar (acontecimiento). Por eso hablamos en esta dimensión de Topo-metría y no de Topo-grafía: sólo es posible la medición de intensidades de tránsito, del diferencial de fuerzas en un espacio singular⁴².

«Enfin ... c'est la découverte d'une pensée comme 'processus de subjectivation': ... il s'agit de la constitution de modes d'existence, ou, comme disait Nietzsche l'invention de nouvelles possibilités de vie. L'existence non pas comme sujet, mais comme oeuvre d'art, et ce dernier stade, c'est la pensée-artiste»⁴³.

Según Blanchot⁴⁴, en función del uno-mismo como problema el pensar es plegar, inventar formas de vida que actualmente vayan más allá del Hombre. Formas de subjetividad dotadas de intensas sacudidas e interferencias creadoras, donde la *philia* ya no se piensa desde las habituales formas de filiación a *sophia* sino desde sí misma, desde un sangrante y divino vacío ocasión de muerte y un presente a contra-tiempo en el que se cita (a) lo imposible. La *philia*: espacio todavía sin codificar donde los cuerpos se disuelven y en el borde de una ola (se) clama un «Nosotros»⁴⁵. ¿Quizás el superhombre?⁴⁶

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cfr. Deleuze, *Foucault*, pp. 124-125. Sobre el pensar como lanzamiento de dados que afirma lo múltiple véase también Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, pp. 29-39.

⁴¹ Cfr. Blanchot, *Le pas au-delà*, París, Gallimard, 1973, pp. 10-13.

⁴² En la novela de Thomas Bernhard, *Trastorno*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 199, el disparatado y extravagante Príncipe Saurau declara: «El pensamiento se representa siempre como una construcción en la que se puede habitar más o menos tiempo; todo el mundo habla de *construcciones mentales*, en las que todos, los filósofos y sus seguidores, entran y salen más o menos excitados. Sin embargo, no es posible *representar* el pensamiento. Para mí el pensamiento son velocidades que no puedo ver». A este respecto Cfr. Deleuze, *Différence et répétition*, Cap. III.

⁴³ Deleuze, *Pourparlers*, p. 131.

⁴⁴ Cfr. Blanchot, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, pp. 67-70.

⁴⁵ «Reste la question de l'amitié. Elle est intérieure à la philosophie, puisque le philosophe n'est pas un sage, mais un 'ami', de qui, de quoi?... On ne peut pas savoir ce qu'est la philosophie sans vivre cette question obscure, et sans y répondre, même si c'est difficile» (Deleuze, *Pourparlers*, pp. 221-222). Asimismo Cfr. Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, pp. 8-10 y Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*, p. 26.

⁴⁶ «... Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure grösste Gefahr... Nun erst kreist der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir, - dass

La filosofía como Topología (Cartografía, Topometría y Geodinámica) libera el acontecimiento de todas sus sujeciones mecánicas y cadenas fabriles para poder pensarlo, para que el pensamiento devenga *ocurrencia* y el pensar *errancia*⁴⁷. Topología de la Diferencia que «dibuja» raras e inquietantes figuras sin forma en espacios disparatados (carentes de Norma y Regla) y extravagantes (*desquiciados*, fuera de «sí»). Topología de un pensar que «...devient, suivant une formule de Foucault, un 'acte périlleux'...»⁴⁸.

¿Cómo efectuar entonces el «programa» topológico? ¿en qué habrá de consistir la experimentación del devenir del pensamiento y la creación de nuevas posibilidades vitales? ¿desde dónde pensar aquello que de continuo se sustrae al campo eidético? y, simultáneamente, ¿cómo disolver estas mismas interrogaciones, solidarias del juicio y la conciencia inquisidora, mojonos de la empresa de *demarcación*?

Porque pensar la Diferencia ¿no es ya (un) pensar *de* la Diferencia y por ello mismo ajeno a toda experiencia *posible* y extraño a cualquier experiencia *como tal*? ¿acaso no es un *no-programa* (subversión de toda empresa inscriptora sobre la carne de la Bestia) y una *abyección* (derribo del *proyectar*, destrucción de la prótesis ortopédica implantada sobre el silencio-queja de la Hendidura impronunciable)? ¿no es un cuestionamiento del signo interrogativo denunciado como suplemento de sentido deudor de la dentellada original y el gesto inscriptor?

V. Teratología de la intensidad

En nuestra opinión «la(s) política(s)» es el nudo que ata la(s) trama(s) «Foucault-Deleuze» en la recreación de la comunidad a partir de su ausencia, la resistencia dentro del elemento de la imposibilidad del encuentro⁴⁹ y la problematización del topos que se erige en campo de ejercicio de la función enunciativa y espacio legítimo de la representación⁵⁰. Pero, simultáneamente,

der Übermensch lebe» (Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Kritische Gesamtausgabe), Berlín, Walter de Gruyter and Co., 1968, Erster Band, p. 353).

⁴⁷ Cfr. «Theatrum Philosophicum», *D.E.*, Vol. II, pp. 83-87.

⁴⁸ *Pourparlers*, p. 140.

⁴⁹ Ambos asuntos remiten a la lectura foucaultiano-deleuzeana de la idea de Bataille de una comunidad infinita «fundada» en la incompletud del ser: *comunidad* indefinible y acéfala «basada» en una heterogeneidad impura vinculada al juego, el erotismo y la fiesta: al despilfarro; *continuidad* imposible que centellea «a través» de la muerte. Véase de Bataille, *Summe Athéologique* (compuesta por *L'expérience intérieure*, París, Gallimard, 1954; *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, París, Gallimard, 1967 y *Le coupable*, París, Gallimard, 1973), *L'eroticisme*, París, Minuit, 1975. Asimismo véase Blanchot, *L'Amitié*, París, Gallimard, 1971 y *La communauté inavouable*, París, Minuit, 1984, pp. 9-20.

⁵⁰ Afirma Deleuze: «Pour nous, l'intellectuel théoricien a cessé d'être un sujet, une conscience représentante ou représentative. Ceux qui agissent et qui luttent ont cessé d'être représentés, fût-ce par un parti, un syndicat qui s'arrogeraient à leur tour le droit d'être leur conscience. Qui parle e qui agit? c'est toujours une multiplicité, même dans la personne qui parle ou qui agit. Nous sommes tous des groupuscules. Il n'y a que de l'action de théorie, de l'action de pratique

es el afán que la(s) desata en la medida en que su carácter de urdimbre desplaza los nudos hasta deshacerlos en una dispersión que, eso sí, sigue sin permitir la transitividad de la acción: las prácticas del placer (Foucault) y los procesos del deseo (Deleuze) más que apuntar a una diferencia escolar entre los «autores» en el orden del fundamento o legalidad del principio alude a la impotencia de ambos para pensar *el Olvido, la Violencia y la carne de la Bestia (el Monstruo)*⁵¹. Una Teratología de la Intensidad ante la que «Foucault-Deleuze» *retroceden* amarrando el afuera en la metáfora del pliegue, soñando una Revolución continuamente despistada de sí misma y representando como teatro, pese a todas las reservas de la intransitividad y el texto ausente, los derrames de un dios brutal y terrible⁵². Pensar el afuera como línea(s) sometida(s) a turbulencias responde en último término a un *miedo* que la configura como trinchera, como reducto último de defensa⁵³.

Siguiendo la hipótesis lanzada por Eugenio Trías según la cual todo pensamiento proyecta necesariamente una zona de sombra o exclusión para la constitución de su mismidad⁵⁴, podemos apuntar que lo que en «Foucault-Deleuze» se piensa como «catástrofe del afuera» no es la pretendida intemperie del pensar sino el interior mismo del discurso, su «parte maldita». Así, lo que se denomina «catástrofe del afuera» no es sino una *simulación* lograda por el efecto de sentido de una escritura que pretende zafarse de la repetición del gesto inscriptor sobre la carne mediante la modulación de la violencia pura de su onda (ralentizando y acelerando su velocidad) y la formalización de la reciprocidad (equilibrio) de los intercambios entre la postura y la *impostura* de un topos que posibilita toda mención⁵⁵. La simulación no sólo efectúa el «sentido» *impostura*⁵⁶ desde el que (se) habla sino que, por esa misma *impostura*, alcanza a salvaguardar de la idiocia y el frenesí epiléptico

dans des rapports de relais ou de réseaux» («Les intellectuels et le pouvoir», *D.E.*, Vol. II, pp. 307-308). Y Foucault: «Qu'importe qui parle? En cette indifférence s'affirme le principe éthique, le plus fondamental peut-être, de l'écriture contemporaine. L'effacement de l'auteur est devenu, pour la critique, un thème désormais quotidien. Mais l'essentiel n'est pas de constater une fois de plus sa disparition; il faut repérer, comme lieu vide —à la fois indifférent et contraignant—, les emplacements où s'exerce sa fonction» («Qu'est-ce qu'un auteur?», *D.E.*, Vol. I, p. 789).

⁵¹ Creemos que así se desprende de la lectura de los márgenes de textos como «Ariane s'est pendue», *D.E.*, Vol. I, p. 771 y Deleuze, «Désir et plaisir», en la *Rev. Magazine Littéraire*, 325, octubre 1994, 57-65.

⁵² «Le désastre nous ôtant ce refuge qu'est la pensée de la mort, nous dissuadant du catastrophique ou du tragique, nous désintéressant de tout vouloir comme de tout mouvement intérieur, ne nous permet pas non plus de jouer avec cette question: qu'as-tu fait pour la connaissance du désastre?» (Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980, p. 10).

⁵³ Negri, desde otro punto de vista, lo expresa así: «En Deleuze hay un horror al vacío tan grande como el que existe en Foucault. El vacío no existe. Sólo lo lleno» («Deleuze y la política. Entrevista a Toni Negri», en *Rev. Archipiélago*, 17, otoño 1994, 21).

⁵⁴ Cfr. Trías, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1983, partes I y II.

⁵⁵ Índices de esta escritura son Foucault, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971 y Deleuze-Parnet, *Dialogues*, París, Flammarion, 1977.

⁵⁶ Para esta determinación de la simulación nos valemos del enigmático fragmento de Blanchot: «S'il écrit seul, seul a écrire, c'est que mieux vaut être por apaiser l'imposture. L'imposture, ce qui en impose dans le souhait détourné de mourir (d'écrire)» (*Le pas au-delà*, p. 182).

su habitar en la zona blanca del sentido cero⁵⁷. La reciprocidad asegura que el exceso sea tratable exorcizando la descarga errante como mera parálisis del ánimo tras una convulsión soez. Entonces ¿cómo evitar que una intensidad-de-tránsito, un «espacio» topométrico, un ahí donde transcurre el pensar se convierta en fundamento legitimador de cierta *impostura*? ¿es ineludible esta usurpación de la zona del sentido cero por una Voz? ¿cómo funciona esta implementación? ¿desde dónde desocupar el lugar del desahuciado?

Si topologizar la Diferencia supone pensar el destierro sin relación a una madre (Origen) y a un padre (Ley), es decir, un pensarse la infamia desde la bastardía como descarga de un padre desconocido (¿agujero de la Ley?) y deyección de una unión ilícita (¿contraNatura?) sólo «cabe» una aproximación *teratológica* al dato de progenie que resulta inenarrable en la violencia del bramido (multitudinario) desencadenante de teratomaquias soberanas⁵⁸. Carne de la Bestia que en su ininterrumpida musicalidad y ceguera produce espanto y en su distensión despoja de todo aquello que conlleva ser Hijo: un método obligatorio, una curiosidad profesional y un corazón que respira. Nuestra no-asistencia a ella supone que el dios de la sustitución impregna de horror la detención de las formas y la distensión de la intensidad haciendo que residir en la tierra se pierda de continuo⁵⁹.

Así, *la falta* de esta Teratología en la trama «Foucault-Deleuze» ¿se explica porque el pensar ocurre *merced* al fracaso reiterado de residir en la tierra? ¿porque pensar siempre sucede *desde* lo que (nos) evade y (se) desatrapa? Y en función de este efecto de ausencia ¿no podríamos explicar también el nudo «político» de sus escritos en la medida en que tratan de establecer un lugar de producción de signos de *impostura*, una especie de hábitat en el murmullo anónimo del Ello, un pliegue a modo de nicho, o mejor, *catacumba* (microfísica foucaultiana y rizoma deleuzeano) donde atrincherarse y *resistir*, no ya la estupidez y el fascismo, sino la catástrofe de lo intolerable, *el bramido de la Bestia*⁶⁰?

Residir en la tierra no se deja pensar como *proyecto* a pesar de *caer* envuelto en ruinas: su desmoronamiento adviene desde un no-arriba, una no-adhesión, una no-gravedad. Asistimos a él despojados de filiación y recuerdo porque del bramido de la carne de la Bestia no es posible guardar memoria —sinfonía soberana donde se expulsa el Olvido⁶¹.

⁵⁷ Cfr. Blanchot, «La solitude essentielle», en *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, pp. 9-28.

⁵⁸ Cfr. «De nobis ipsis silemus» parte «b» titulada «Filosofías y monstruos», en Trías, *Teoría de las ideologías y otros textos afines*, Barcelona, Península, 1987, pp. 288-299.

⁵⁹ «Porque es nuestro el exilio/No el reino», José Ángel Valente, *Punto Cero*, Barcelona, Seix Barral, 1980, p. 314.

⁶⁰ Muestra del desastre al que está abocada toda aproximación teratológica a la filiación de la Bestia véase el estremecedor soliloquio CXXVIII de Agustín García Calvo en *Canciones y soliloquios*, 2ª ed, Madrid, Lucina, 1982, pp. 250-253 y en general la «obra» de Leopoldo María Panero, *Aviso a los civilizados*, Madrid, Libertarias, 1990; *Y la luz no es nuestra*, Madrid, Libertarias, 1993 y sobre todo su prólogo a Lewis Carroll, *Matemática demente*, 7ª ed., Tusquets, Madrid, 1995.

⁶¹ Blanchot lo expresa del siguiente modo: «Le désastre est du côté de l'oubli; l'oubli sans

VI. El sentido de la tierra

¿Ha de renunciar entonces el discurso filosófico a la experiencia del ser, la conciencia, la vida, el lenguaje, en suma, a la experiencia de la lucidez de la que jactanciosamente dice hacer el relato? ¿ha de abdicar de la soberanas investiduras que arrojan los privilegios del pensar? ¿dónde ha de situar y desde dónde ha de situarse respecto a *lo pensable*⁶²?

Si la *fuerza* impensada que pone históricamente la experiencia como un dispositivo singular instituyendo en un no-sitio el Origen, la Ley y la Voz *se dice del mismo modo* que la fuerza, *también impensada*, que induce la simulación deleuzeano-foucaultiana ¿en virtud de qué habría que pensar su decirse? ¿en función de qué instancias habría que habérselas con ella? ¿es acaso en su virtud que asistimos al incumplimiento del sentido *de la tierra* (geografía, geometría, geología) y a la interminable reescritura punzante sobre su piel (geografía, geometría, geología)?

Y, siguiendo a Blanchot, todavía más: si cupiera la experimentación de tal *fuerza* (no su mera y mendaz «experimentación») ¿la filosofía no quedaría constituida como aquello que resta del agotamiento de ese acaecerse: la tachadura del «-se»? ¿una tachadura que por tal posibilitaría el intercambio gregario de la experimentación como mercancía, es decir, como discurso filosófico, como letra de cambio?⁶³ Y al contrario ¿si no cupiera la experimentación de tal *fuerza* el discurso filosófico no se instituiría precisamente como el relato de la interminable reiteración del fracaso de esa experimentación?⁶⁴ En uno y otro caso *se nos desaloja del horror*: únicamente hacemos «su» experiencia *real* (no posible) desde la tachadura y el fracaso⁶⁵. Si el bramido de la Bestia es tan inexperimentable (por no ser experiencia posible) como inconcebible (por su fútil gratuidad) sólo cabe pensarlo desde *lo póstumo*, o dicho de otro modo, desde una vida en diferido, desde un goce siempre ajeno y una escritura testamentaria⁶⁶.

mémoire, le retrait immobile de ce qui n'a pas été tracé - l'immemorial peut-être; se souvenir par oubli, le dehors à nouveau» (*L'écriture du désastre*, p. 10).

⁶² «On peut dire que toute la civilisation occidentale a été assujettie, et les philosophes n'ont fait qu'en établir le constat, en référant toute pensée e toute verité à la conscience, au Moi, au Sujet. Dans le grondement qui nous ébranle aujourd'hui, il faut peut-être reconnaître la naissance d'un monde où l'on saura que le sujet n'est pas un, mais scindé, non pas souverain, mais dépendant, non pas origine absolue, mais fonction sans cesse modifiable» («La naissance d'un monde», *D.E.*, Vol. I, p. 789).

⁶³ Cfr. Blanchot, *Le pas au-delà*, p. 9.

⁶⁴ «Le désastre inexperimenté, ce qui se soustrait à toute possibilité d'expérience - limite de l'écriture. Il faut répéter: le désastre dé-crit. Ce qui ne signifie pas que le désastre, comme force d'écriture, s'en exclue, soit hors écriture, un hors-texte» (Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 17).

⁶⁵ «Quand le désastre survient, il ne vient pas. Le désastre est son imminence, mais puisque le futur, tel que nous le concevons dans l'ordre du temps vécu, appartient au désastre, le désastre l'a toujours déjà retiré ou dissuadé, il n'y a pas d'avenir pour le désastre, comme il n'y a pas de temps ni d'espace où il s'accomplisse» (*Ibid.*, pp. 7-8).

⁶⁶ Cfr. «L'obligation d'écrire», *D.E.*, Vol. I, p. 437.

Si por una parte la «experiencia» no puede operar sino conjurando la fuerza impensada que la pone para luego pensarla invertidamente como refugio y si por otra parte el discurso filosófico actúa como el relato indefinidamente reiniciado de ese doble movimiento de tachadura e inversión ¿no será porque tal es el proceder del pensar, porque pensar supone la reinención y reconstrucción constante de *prótesis* (*Protesis*), de un literal «en lugar de» y por ello una *sustitución* de la fuerza catastrófica? ¿no se trata acaso de una *ortopedia*, de la imposición de una *rectitud* (*Orthós*), con lo que lleva consigo de Canon o Patrón, a lo que podría ser *niño* (*Pais, Paidós*) y por ello (la) irrupción de lo totalmente otro⁶⁷?

Lo que venimos a afirmar es que en nuestra opinión *pensar* no es más que el efecto de sentido creado por la diferición constante de la catástrofe teratológica, o expresado en otros términos, *pensar no es sino una simulación, una im-postura ineludible*. Sólo se piensa merced al diferir incesante de lo impensable, la intensidad y el desastre. *Diferición* que crea efectos de sentido, siendo el más logrado el que nombramos precisamente como *pensar*. *Diferir* que no es más que morir una muerte que nunca será nuestra, ni siquiera en el *morir*⁶⁸.

¿Dónde situar pues *lo pensable*? ¿quizás en la región que *separa* el estertor de la palabra, lo insoportable de lo edificante, el bramido del discurso? ¿en un *entre a-parte* y sin plaza: *la excepción*?

Tal es desde nuestro punto de vista el *movimiento secreto* de Foucault y Deleuze ante la inevitabilidad de la *impostura* que supone pensar: colocarse en la excepción *pervirtiendo* el discurso y la escritura (Deleuze) y borrarse el rostro y la firma merced a la *ausencia* (Foucault)⁶⁹. *Perversión* y *ausencia*: tales son sus matrices ontológicas de producción de nuevos modos de individuación (Deleuze) y subjetividad (Foucault); tales sus estrategias políticas de elusión del aparato judicial de la Huella que marca y registra los cuerpos: desterritorialización (Deleuze) e infamia (Foucault); tales sus procedimientos discursivos situados *entre* el horror dionisiaco y la normalidad mostrenca⁷⁰. No se trata de *saber*, al modo spinozista, lo que puede un cuerpo sino de *soportar* lo que puede, atender a *cómo* hace frente a *lo insoportable*, a lo que no puede transportar ni desplazar por carecer posición, a lo que no-cabe. Porque ¿cómo enfrentarse a lo que no-está-en-frente? ¿cómo saber (*sapere*)

⁶⁷ «Pensant autrement qu'il ne pense, de telle sorte que l'Autre vienne à la pensée, comme approche et réponse» (Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 61).

⁶⁸ «Penser comme mourir exclut le 'comme' de la pensée, en sorte que, même si nous le supprimons par simplification parataxique, écrivant penser: mourir, il forme énigme jusque dans son absence, espace presque infranchissable; l'irrelation de penser et de mourir est aussi la forme de leurs rapports, non pas que penser procède vers mourir, procédant vers son autre, mais pas davantage vers son même. C'est de là que 'comme' prend son élan: ni autre ni même» (*Ibid.*, pp. 67-68).

⁶⁹ Ejemplos máximos los constituyen la serialidad en Deleuze, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969 y la insólita conclusión de Foucault en *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.

⁷⁰ ¿Es entonces desde este doble *movimiento secreto* cómo podría darse una *pista* para la comprensión del estatuto de la «ficción» en Foucault y la «potencia de lo falso» en Deleuze?

del hecho bruto del terror si éste carece de sustancia? ¿cómo crearse una memoria del Olvido⁷¹?

Es justamente la Topología de la Diferencia la que «traza» una prueba trágica que *sin embargo* abunda en el empeño apolíneo, de carácter artístico y político, de *pensar la excepción*. Un empeño apolíneo (no-socrático) que se configura como la *versión productiva*⁷² de lo dionisiaco, es decir, como aquello utilizable en favor de una composición-recomposición permanente de los flujos (Deleuze) y de un cuidado ocuparse de uno-mismo (Foucault). Bajo este aspecto *producir* lo apolíneo apuntaría a la Gran Salud y a la Gran Política —atisbos del de Sils-María. Pero también indicaría la dirección de una presentación deleuzeano-foucaultiana del enigma teratológico: aguantarse en *lo incesante* como *lo deslizante*. La detención del *desliz* establecería el pensamiento como forma dándole un Comienzo y un Principio, sería territorialización (Deleuze) y saber-poder (Foucault). Pero deslizarse bien podría apelar a ese pensamiento *presupuesto* intransitivamente que siempre queda por escribir como *resto* (Foucault)⁷³, bien a esa intransitividad *ante* puesta a la escritura como obsesión o *pospuesta* a ella como catalepsia que pone en juego la salud (Deleuze)⁷⁴. En todo caso un deslizarse sobre las superficies (los sentidos) *de la tierra*⁷⁵, un incesante morir la propia muerte (eterno retorno), ¿un definitivo *pas au-delà* del superhombre⁷⁶?...

⁷¹ «L'oubli effacerait ce qui ne fut jamais inscrit: rature par laquelle le non-écrit semble avoir laissé une trace qu'il faudrait oblitérer, glissement qui en vient à se construire un opérateur par où le il sans sujet, lisse et vain, s'englué, s'enduit dans l'abîme dédoublé du je évanescant, simulé, imitation de rien, qui se figera dans le Moi certain duquel tout ordre revient» (Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 135).

⁷² ¿Topología versus Holzwege? ¿Producción versus Gelassenheit?

⁷³ Cfr. «Guetter le jour qui vient», *D.E.*, Vol. I, pp. 261-268.

⁷⁴ Cfr. «La littérature et la vie», en Deleuze, *Critique et clinique*, pp. 11-17.

⁷⁵ Cfr. Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», en *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, París, Minuit, 1967, pp. 181-192.

⁷⁶ Cfr. «Anexe - Sur la mort de l'homme et le surhomme», en Deleuze, *Foucault*, pp. 131-141.