

A high-contrast, black and white portrait of Gilles Deleuze, showing his face and beard in profile, looking upwards and to the right. The image is rendered in a stark, graphic style with deep blacks and bright whites.

GILLES  
**DELEUZE**

PRÓLOGO DE  
MIGUEL MOREY

**FOU  
CAU  
L**

«Este texto es [...] el mejor homenaje que podía rendirse a la memoria de Michel Foucault. Un homenaje que es, a la vez que sentido recuerdo de lo que de prodigioso hay en la aventura intelectual foucaultiana, lúcida propuesta de un itinerario a través de la geografía compleja y trabada de su discurso: un itinerario entre los otros posibles que Foucault permite, pero un itinerario que une a la comprensión rigurosa que Deleuze tiene del significado de su obra, todo el arte deleuziano de los matices, los tonos, las inflexiones. Así, el presente texto es, también, testimonio ejemplar de una larga amistad, y no sólo "filosófica"». Del prólogo de Miguel Morey.

*A Daniel Defert*

## Prólogo a la edición española

El presente texto es, sin duda y junto al opúsculo casi paralelo de Maurice Blanchot<sup>[1]</sup>, el mejor homenaje que podía rendirse a la memoria de Michel Foucault. Un homenaje que es, a la vez que sentido recuerdo de lo que de prodigioso hay en la aventura intelectual foucaultiana, lúcida propuesta de un itinerario a través de la geografía compleja y trabada de su discurso: un itinerario entre los otros posibles que Foucault permite, pero un itinerario que une a la comprensión rigurosa que Deleuze tiene del significado de su obra, todo el arte deleuziano de los matices, los tonos, las inflexiones. Se trata de un trabajo de apropiación del discurso de Foucault a ese último nivel de las opciones primeras de un filosofar, donde se confunden precauciones metodológicas y compromisos ontológicos, llevada a cabo dentro del marco categorial estrictamente deleuziano, y mostrando la proximidad sorprendente de dos recorridos teóricos formalmente tan alejados, como los de Deleuze y Foucault; tan profundamente cómplices, sin embargo. Así, el presente texto es, también, testimonio ejemplar de una larga amistad, y no sólo «filosófica».

La relación entre Deleuze y Foucault viene de antiguo, y no cesa de enriquecerse con el paso del tiempo. Compañeros de estudios, Foucault no dejó de admirar la capacidad anticipadora, la vocación experimental del pensamiento deleuziano. «El pensamiento de Deleuze es profundamente pluralista. Hizo sus estudios al mismo tiempo que yo. Preparaba una tesis sobre Hume mientras yo lo hacía sobre

Hegel. Yo era en ese entonces comunista y él ya era pluralista, y creo que eso siempre le ayudó. Su preocupación fundamental es lograr una filosofía no humanística, no militar, pluralista, de la diferencia, de lo empírico en el sentido más o menos metafísico del término<sup>[2]</sup>». Deleuze, por su parte, no se recata en elogiar el talento de Foucault para crear utillajes analíticos, máquinas críticas con las que reinterpretar el pasado, para romper con la tradición y producir *lo nuevo*: «... yo diría que mi máquina es buena no porque transcriba o suministre un modelo de lo que pasó, sino porque el modelo que efectivamente da es tal que permite que nos liberemos del pasado<sup>[3]</sup>». Rotura con el pasado, posibilidad de lo nuevo, éstos son los dos rasgos mayores del quehacer foucaultiano cuya importancia Deleuze no dejará de destacar, y de los que da constancia ya en los títulos mismos de los dos artículos que sobre *Arqueología del saber* (1969) y *Vigilar y castigar* (1975) escribió en vida de Foucault (y que se retoman, con modificaciones, en este texto): un nuevo archivista, un nuevo cartógrafo.

Foucault y Deleuze han compartido y comparten muchas cosas: una misma concepción del libro, de la escritura, por ejemplo, aunque no sean homologables sus procedimientos específicos, como no lo son los dominios de problematicidad sobre los que se aplican. Pero, para ambos, la escritura ostenta un rango análogo. «La teoría como *caja de herramientas* —escribe Foucault— quiere decir: a) que se trata de construir no un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; b) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas<sup>[4]</sup>». En tanto que «caja de herramientas», es su conexión con un dominio de exterioridad lo que da su importancia específica al libro, a la teoría, al tiempo que ésta dimite por lo mismo de sus pretensiones

de poner, proponer o imponer, una *imago mundi*; herramienta junto a otras herramientas, la escritura, el quehacer teórico, el libro, están para ser probados en el exterior de sí mismos y en conexión múltiple, local y plural, con otros libros, con otros quehaceres teóricos, con otras escrituras. «El libro —escribe Deleuze— ha dejado de ser un microcosmos a la manera clásica, o a la manera europea. El libro no es una imagen del mundo, aún menos un significante (...). No nos hallamos frente a la muerte del libro, sino frente a otra manera de leer. En un libro no hay nada que entender, pero hay mucho por utilizar. No hay nada que interpretar ni significar, sino mucho por experimentar. El libro debe formar máquina con alguna cosa, debe ser un pequeño útil sobre un exterior<sup>[5]</sup>».

Tal presupuesto es lo que permite a Deleuze subrayar el carácter de *poesía* de *Arqueología del saber*, por encima de sus contenidos doctrinales o sus propuestas metodológicas. «Es posible que Foucault, en esta arqueología, haga menos un discurso de su método que el poema de su obra precedente, y alcance el punto en el que la filosofía es necesariamente poesía, poesía fuerte de lo que es dicho, y que es tanto la del sinsentido como la de los sentidos más profundos<sup>[6]</sup>». A lo que Foucault responde: «Si atribuimos a la poesía una función liberadora, yo no diría que la arqueología es sino que desearía que fuese poética. No recuerdo si Deleuze dijo de mí que yo era un poeta pero si así fue, el sentido de una afirmación como ésta sólo puede ser que mi discurso no intenta responder a las mismas leyes de verificación que rigen la historia propiamente dicha, puesto que el único fin de ésta es decir la verdad, lo que ocurrió, al nivel del elemento, del proceso, de la estructura de las transformaciones<sup>[7]</sup>».

Si su obra puede ser caracterizada como poesía, si su pensamiento puede denominarse poético, y en sentido estricto, es precisamente en virtud de su específica relación

con la verdad: porque entiende que, antes que algo por descubrir, la verdad es algo que está por producir desde y según el horizonte de sentido del que es capaz un discurso. «Es agradable —nos dice Deleuze— que resuene hoy la buena nueva: el sentido no es nunca principio ni origen, sino producto. No hay que descubrirlo, restaurarlo ni reemplazarlo, sino que hay que producirlo, mediante una nueva maquinaria». Y concluye: «... producir el sentido es hoy la tarea»<sup>[8]</sup>. También esto tienen en común Foucault y Deleuze, y tal vez sea lo fundamental, el presupuesto de que el discurso debe ser una máquina que produzca efectos de sentido, con sus verdades específicas, que se traduzcan en acontecimientos al entrar en conexión con el exterior: producción de sentido en el dominio filosófico, mediante la reordenación de seres y conceptos, por la rearticulación del sinsentido mismo, como en Deleuze; o producción de sentido en los dominios histórico y político, mediante la construcción de ficciones y su puesta en conexión con la actualidad, como en Foucault. «En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir, “ficción”. Se “acciona” historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “acciona” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica<sup>[9]</sup>». A lo que Deleuze responde: «En cierto modo, Foucault puede declarar que nunca ha escrito sino ficciones: y es que, como hemos visto, los enunciados se parecen a los sueños, y todo cambia, como en un caleidoscopio, según el *corpas* considerado y la diagonal que se traza. Pero, de otro modo, puede también decir que nunca ha escrito sino sobre lo

real, con lo real, porque todo es real en el enunciado, y toda realidad se manifiesta en él<sup>[10]</sup>».

Y si, en este texto, Deleuze no deja de destacar este aspecto poético o productivo del discurso foucaultiano, otro tanto dirá Foucault de la obra del propio Deleuze, la entenderá también del mismo modo: «Pienso además en la eficacia de un libro como el *Anti-Edipo*, que no se refería prácticamente a ninguna otra cosa más que a su misma prodigiosa inventiva teórica: libro, o mejor, cosa, suceso que ha logrado enronquecer en su práctica cotidiana el mismo murmullo ininterrumpido que hace mucho ha pasado del diván a la poltrona»<sup>[11]</sup>.

Dadas estas afinidades, parece obligada la estrecha relación entre ambos quehaceres teóricos. Y también la proximidad cómplice de la amistad. Ante la malevolencia de los comentarios de M. Cressole («... se envían flores»), Deleuze responderá, irritado, que su amor y su admiración por Foucault *son reales*, y que el que ello no pueda ser claramente comprendido desde determinados sectores habla ya claramente de la calidad moral de los herederos de una cierta izquierda, para quienes no se trata tanto de comprender al otro como de vigilarlo<sup>[12]</sup>. Desde el punto de vista de sus quehaceres teóricos no debería, sin embargo, hablarse exactamente de influencia, sino más bien de una evolución paralela en la que ambos discursos no dejan de entrar en conexión. Se entiende difícilmente la aparición de un texto como *Vigilar y castigar* en el contexto de la obra foucaultiana, su desplazamiento de la problemática del saber a la del poder, sin la presencia poderosa aunque a distancia del *Anti-Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari. Si éstos afirman allí que *el Deseo produce lo real*, Foucault les hará un guiño cómplice defendiendo que *el Poder produce lo real*. Y en esta doble afirmación podemos hallar inscrita en cifra la proximidad y la diferencia en el ejercicio de sus miradas filosóficas. Para Deleuze será lo informe, lo genésico, los es-



tados naciendo en su momento de ambigua indeterminación aquello que de lo real le da que pensar; mientras que para Foucault, la mirada sigue otro rumbo y tiene otro alcance: se dirige hacia aquello que de reificado o normalizado subyace en nuestra realidad, y eso será lo que le da que pensar. Por supuesto que, en ambos casos, de lo que se trata es de producir *lo nuevo* como sentido: pero en un caso, con la mirada puesta en el futuro, se trata de articular sobre lo que hoy aún no tiene sentido el anuncio de lo porvenir; en el otro, y con la mirada en el pasado, se trata de romper con los prestigios de las antiguas verdades y razones que ostentan todavía intacta su pujanza, para abrir en el presente un espacio desnudo, una realidad por inventar. En el dominio del presente, las reflexiones de Foucault y de Deleuze a menudo parecen encontrarse como el *todavía demasiado* (pasado) frente al *aún no suficiente* (futuro).

Coloquemos a Foucault y a Deleuze frente al lienzo, ante este cruce, que es desafío, entre lo visible y lo decible. Aunque ambos dirijan una mirada que es, ante todo, procedimiento crítico frente y contra la idea misma de *representación*, hostil a la posibilidad de un ajuste sin fisuras entre ambas series, Foucault escogerá para su reflexión a Magritte (*Esto no es una pipa*, 1973), y leerá en él las mil astucias para escapar de la normalización. Deleuze, por el contrario, optará por Bacon (*Logique de la sensation*, 1983) y verá en él la promesa de un *pathos*, de una patología superior. En definitiva, el lienzo no es sino un espejo, y lo que ambos ven es, ante todo, un sedimento, un precipitado antropológico de su propia mirada filosófica. Hay que pensar en el hombre del que nos habla Deleuze como en una de esas criaturas de Bacon, magma de mutilaciones y posibilidades larvarias, gritando bajo las intensidades insoportables de un renacimiento: ha perdido su antiguo rostro y está comenzando a darse uno nuevo, un nuevo cuerpo y una nueva aventura, mediante el ejercicio de una cruel ascesis. Hay

que pensar en el hombre del que nos habla Foucault como en lo que se halla tras esas siluetas de Magritte: neutras, repetidas, anónimas, tal vez clandestinas. El hombre de Foucault no quiere ser llamado hombre: no quiere ser nombrado, lleva bombín y está girado de espaldas<sup>[13]</sup>.

Lo visible y lo decible, cosas y palabras, constituirán también la doble serie que como un hilo conductor hace avanzar la lectura deleuziana de la obra de Foucault y nos ofrece, armado, el esqueleto de su dispositivo. Podría decirse que son tres las preguntas que abren el espacio interrogativo de Foucault, que, para él, son tres las dimensiones del Ser, irreductibles por más que en mutua implicación; ontológicas, aunque estrictamente históricas. Parodiando a las preguntas kantianas de las que Foucault diera buena cuenta, en escondido diálogo con la lectura heideggeriana de Kant, en *Las palabras y las cosas* (1966), Deleuze resume el corazón de lo que da que pensar a Foucault y alimenta el sucederse de su discurso, de lo que en definitiva nos da que pensar en la actualidad, de esta forma, en una triple interrogación: *¿Qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué soy?* Pero aquí, las preguntas se mantendrán en su propio espacio de heterogeneidad, sin dejarse reducir, como en Kant, a una última cuestión («¿qué es el hombre?»), de la que dependerían, en cierto modo, todas las demás. Ahora las tres preguntas no remiten a un último dominio dentro de cuyos límites residiría la verdad, sino que, antes al contrario, abren una dispersión interrogativa a la que no subyace sino un *¿qué...?*, como expresión de un asombro y génesis de todo filosofar, que en su intento por determinar, en su actualidad, el pasar de las cosas que (nos) pasan, parece devolver mediante este gesto el pensar contemporáneo a sus arcaicos orígenes griegos, y lo revitaliza mediante la repetición de ese momento matinal.

*¿Qué sé? ¿Qué es el saber?* Y la respuesta de Foucault, en la versión de Deleuze, va a hacer desfilar ante nosotros

la doble serie de las cosas y las palabras, del ver y el decir, formas de visibilidad y formas de legibilidad, heterogéneas e irreductibles, pero trabadas como contenido y expresión, como lo determinable y la determinación, con sus modos específicos de regulación propia: el cuadro-descripción para los modos de ver, y la curva-enunciado para el régimen de los enunciados, y siempre en relación con un exterior.

¿*Qué puedo?* ¿Qué es el poder? Y aquí la respuesta nos invitará a atender a las relaciones de fuerza, a la capacidad de ser afectado o de afectar, entendidas respectivamente como materia de la fuerza (un cuerpo, una población cualquiera), y función no formalizada de la fuerza (la anatomopolítica, la bio-política); y siempre en enigmática relación con un Afuera: *le Dehors*.

Y, entre ambas series, entre saber y poder, la institución constituirá el inevitable factor de integración, donde las relaciones de fuerza se articulan en formas: formas de visibilidad, como aparatos institucionales, y formas de enunciabilidad, como sus reglas. En tanto que figura intersticial, la institución será el lugar eminente donde el ejercicio del poder es condición de posibilidad de un saber, y donde el ejercicio del saber se convierte en instrumento del poder. La institución, a la que Foucault ha dedicado páginas tan penetrantes, al asilo o el manicomio, al hospital, la cárcel, la escuela, el taller..., es el lugar de encuentro entre estratos y estrategias, donde archivo de saber y diagrama de poder se mezclan e interpenetran, sin confundirse.

Y finalmente, ¿*qué soy yo?* ¿Qué es uno mismo? Y ante esta pregunta, la subjetivación nos es mostrada entonces como un pliegue, como la forma resultante de una fuerza que se afecta a sí misma, mediante ella, ese *afuera* se constituye en un *adentro* coextensivo que nada tiene que ver con la interioridad. Y hay que atender con sumo cuidado a esta caracterización que Deleuze hace del análisis foucaultiano de la subjetividad en sus últimos textos, como un tercer dominio, derivado del poder y el saber, pero indepen-

diente, un tercer dominio que es tanto condición de posibilidad del *pensar* como del *resistir*.

Es muy de agradecer que, en su recorrido a través de la obra de Foucault, Deleuze haya optado por mostrarnos eso que, tras sus minuciosos análisis históricos, le da que pensar, que se haya decidido a mostrarnos al filósofo oculto tras el historiador meticuloso. Es de agradecer que, olvidando todas las cauciones en las que Foucault se escondía, presentándonos su obra como un discurso antes que como (el resultado de) un pensamiento, Deleuze haya colocado en un lugar central la pregunta por el pensar. Hasta sus últimos textos, casi póstumos, raramente habló Foucault de eso que llamamos pensar. Una de las pocas ocasiones en que rompió esta regla por la que se quería anónimo en la escritura, prohibiéndose apelar a una conciencia que precede a la mano que escribe y empecinándose en pormenorizar todos y solos sus procedimientos de escritura al modo de precauciones metodológicas, fue con ocasión de su lectura de los textos de Deleuze, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Escribe allí estas bellas palabras: «Pensar, ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar»<sup>[14]</sup>. Deleuze responde en estas páginas a aquéllas, con una caracterización de eso que para Foucault significa pensar que tiene el inequívoco sabor del diálogo íntimo, en voz baja y entre risas, resultado de una larga complicidad en esa misma pasión llamada pensar. Pensar, nos dirá Deleuze, consiste en llevar al hablar y al ver hasta su propio límite, hasta ese límite que, separándolos, los relaciona. Pensar es lanzar los dados: introducir un poco de azar, algo del *Afuera*. Pensar es buscar ese

*afuera* en el propio *adentro*, como lo impensado que está incrustado en todo pensamiento...

Sí, es de agradecer esa atención constante que Deleuze dedica al modo como Foucault responde a la pregunta heideggeriana por el significado del pensar. El título mismo que enmarca los análisis de la segunda parte de este libro, «Pensar de otro modo», recoge a modo de lema del quehacer foucaultiano la caracterización quizá testamentaria que de éste hizo el propio Foucault poco antes de morir. «Pero ¿qué puede ser hoy la filosofía —quiero decir la actividad filosófica— si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? Y si no consiste en tratar de, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo. Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando quiere, desde el exterior, imponer su ley a los otros, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se empeña en constituir su proceso como positividad ingenua, pero está en su derecho de explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño<sup>[15]</sup>».

La gran inteligencia y el rigor analítico de la presente lectura de Deleuze no debe, sin embargo, hacernos olvidar que estamos ante una de sus obras, que no es éste un libro de circunstancias, por más nobles que éstas sean: es una pieza mayor en la deriva deleuziana. La fidelidad extrema de Deleuze a la reflexión foucaultiana no le impide redistribuir las zonas de atención, apropiarse de sus contenidos. Los lectores de Deleuze encontrarán así en este texto lo mejor de sus temas y teorías, tanto como los lectores de Foucault un bello y sugestivo recorrido a través de su obra. Es del todo evidente la fuerte presencia de los trabajos de Deleuze sobre Nietzsche o Spinoza, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, y el *Anti-Edipo*, por supuesto, pero también sus estudios sobre el cine, que subyacen de modo

casi explícito al análisis de la problemática foucaultiana de lo visible y lo decible... Las claves, las referencias escondidas, las autocitas son innumerables, pero nos corresponde a cada uno inventar y proseguir las derivas de lectura a las que nos invitan, hibridando este texto con otros, del propio Deleuze tanto como de Foucault, en un devenir de lectura interminable.

En *Rizoma*, Deleuze nos invitaba a que nuestros amores fueran según el modelo de la conjunción de dos series heterogéneas que abren y se embarcan en una línea de fuga; amores como los de la abeja y la orquídea, que inauguran un devenir-abeja de la orquídea y un devenir-orquídea de la abeja, empujándose uno a otro en una circulación de intensidades que les llevan cada vez más lejos. Hay que pensar el presente texto como un acto de amor, como un acto de este tipo de amor: momento explosivo del encuentro entre dos series heterogéneas, el Loco y el Cartógrafo, el Brujo y el Archivista, que abren un verdadero devenir-Foucault en Deleuze y un devenir-Deleuze en Foucault. Y entre ambos, en la transversal, este libro: por ello su lectura es un viaje en el pensamiento, a velocidad extrema.

Miguel MOREY

Invierno de 1987

## ADVERTENCIA

Son seis estudios relativamente independientes.

Los dos primeros aparecieron primero en la revista *Critique* números 274 y 343. Aparecen de nuevo aquí, modificados y ampliados.

En los textos que se citan de Michel Foucault se utilizan las siguientes abreviaturas:

HF: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, luego Gallimard (nosotros nos referimos a esta última edición). (Trad. cast. ed. F. C. E.).

RR: *Raymond Rousset*, Gallimard, 1963. (Trad. cast. ed. Siglo XXI).

NC: *Naissance de la clinique*, P. U. F., 1963. (Trad. cast. ed. Siglo XXI).

MC: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966. (Trad. cast. ed. Siglo XXI).

PDD: «*La pensée du dehors*», *Critique*, junio 1966.

QA: «*Qu'est-ce qu'un auteur?*», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1969.

AS: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969. (Trad. cast. ed. Siglo XXI).

GL: Prefacio a *La grammaire logique* de Jean-Pierre Brisset, Tchou, 1970.

OD: *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971. (Trad. cast. ed. Tusquets).

NGH: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, en «*Hommage à Jean Hyppolite*», P. U. F., 1971. (Artículo cuya traduc-