

La máquina de ficcionar

Ignacio Barbeito

“Él no era filósofo. Los filósofos son opresores sin ejército; por eso someten al mundo de tal manera que lo cierran en un sistema.”

Robert Musil

“Las ficciones más serias son también las más violentas”

Roland Barthes

Las historias de Michel Foucault han sido cuestionadas por lo que en ellas hay de parcialidad, de sentimiento y de montaje. Errores en la selección de documentos, errores metodológicos, magnificación de lo ínfimo y disolución de lo verdaderamente significativo. Se reclamó y se reclama el derecho de los hechos frente al de las descripciones, la insidiosa voz del “ahí afuera” arengando contra las desviaciones del saber, la fuerza de las evidencias ofrecidas al observador en su rutilante desnudez. Otros, conmocionados, blandieron sus pañuelos a falta de espadas: su impresión no fue la de encontrarse en una jaula de hierro sino en un contenedor de acero. Allí Daniel Lagache y otros de su mismo linaje; aquí “*Lament*”, el disco rayado de Marshall Berman y los acólitos de la lucha revolucionaria comandada por cualquier sargento cucharón. No se les puede refutar pero hay que mostrar su *procedencia*.

I

Nietzsche reprochaba a los filósofos su falta de “sentido histórico”. Para él todo lo que ellos hacían consistía en deshistorizar, en mirar las cosas

desde el punto de vista de lo eterno (para ellos en modo alguno “un punto de vista”), en manejar momias conceptuales. ¿Qué es una momia? ; fundamentalmente algo desprovisto de vida, un cadáver no sometido a putrefacción, un cuerpo que no retorna al polvo del cual provino. Una momia conceptual es un objeto, un concepto o un valor que sencillamente *es* y “lo que *es* no deviene”, no tiene historia¹, no procede de algo distinto sino que es *causa sui*. Lo bueno es bueno por sí mismo y de igual modo sucede con la verdad. El concepto de verdad, por ejemplo, cualifica a un mundo como verdad frente a otro que no es más que apariencia, engaño, error. Si tales momias tuvieran una historia, una *procedencia*, entonces esto sería una objeción a su valor.

Los filósofos (entendamos un *tipo* y no un tipo de filósofos) se preguntan ¿qué es la verdad? o, lo que es peor, ¿cuál es la verdad?, no ponen en duda el valor de la verdad como valor. Pero Nietzsche preguntará: ¿qué quiere el que busca la verdad?, ¿quién valora?. ¿Quién? apunta a una voluntad, a las fuerzas que la conforman. Foucault producirá una inversión similar al decir “¿no sería necesario interrogarse sobre la ambición de poder que comporta la pretensión de ser una ciencia?”. Los conceptos, los objetos, las palabras y las cosas, la ironía como portada, pertenecen al orden de las fuerzas. ¿Quién? se enfrenta a la objetividad y hace de ella interpretación. Siempre nos encontramos con interpretaciones, con perspectivas, con máscaras o ficciones muchas de las cuales quieren olvidarse que lo son, no soportan que se les cuente su historia. Tras las máscaras unas fuerzas que se ocultan interesadas como están en preservar la supuesta objetividad de lo que dicen.

Aquí comienza el proyecto de una genealogía. En el comienzo de las cosas las fuerzas que jamás están solas, discordia de elementos, azar, batalla. Y luego, seguir la nevadura que sostiene sus esencias², las esencias construidas pieza por pieza, lo local en lo universal no como subordinación sino, como dirá de Certau, como “constelaciones individuales o incluso singulares”. Diseccionar la *emergencia* (*Entstehung*) de los fenómenos. No se trata de bucear en las profundidades; se trata de una dermatología o arte de las superficies que ve en las estratificaciones del saber un determinado estado de las fuerzas enfrentadas, un campo estructural de conflictos donde las dicotomías de la oseta, dominadores – dominados, los que hablan – los que se indignan, resultan caducas. Las genealogías medioevales propicia-

das por la aristocracia del siglo XII aportaron a la historiografía una conciencia lineal de la historia superponiéndose a la figuración como estrategia básica de la interpretación histórica que, como demostró Erich Auerbach, dominó la temprana edad media³: a fin de legitimar un lugar y ampliar su influencia en la vida política esta aristocracia contribuyó a una ficcionalización del pasado al que se identificaba con una línea cuyos puntos de tendido, minuciosamente descriptos, se situaban en el receptor de la herencia y el honor, una línea básicamente agnaticia cuyo origen (*Ursprung*) develaba un antepasado regio, noble. En este caso, el historiador erige un imperio. Las genealogías de Foucault, reclamadas por Nietzsche en el aforismo 7 de *La Gaya Ciencia*⁴, devolverán a la historiografía la conciencia de su paternidad sobre la Historia así como la vergüenza de los compromisos contraídos por la subsunción de los acontecimientos en el esquema causa-efecto y con ello la posibilidad de tender curvas sobre los puntos infames, lo impronunciable en el orden del discurso o lo enunciado al precio de transformarse en un elemento de su propio “sistema de la transgresión”; ficcionalización también del pasado pero que hace del mismo un insostenible presente donde la sangre escribe los códigos e impregna todo ritual, donde las curvas devuelven la proclamación de todo origen al “estruendo de la batalla”, en fin, donde la Historia (esa que Foucault quería destruir) es reintroducida en el *devenir*. Desde ya, no hay que atribuir ésta mutación epistemológica a una presunta “genialidad” de Foucault; hay que preguntarse más bien, por las condiciones actuales de funcionamiento del discurso histórico, por las relaciones entre la determinación de un Saber y una institución social (funciones prescriptas, “maquinarias” de enunciación, lugar de producción...). Se trata, en suma, de pensar la historia al modo de una operación sobre el lenguaje, operación que obedece a un tiempo y un lugar⁵.

Foucault caracterizó su genealogía como un “discurso perspectivo” en tanto Nietzsche habló de su filosofía como un perspectivismo. No cabe duda: la genealogía es injusta con la verdad y sin embargo, acoge con jovialidad su injusticia porque sabe que todo sentido es belicoso. Los historiadores filósofos, en cambio, eluden lo que puede desenmascararlos y mostrarlos incorporando significados metahistóricos. Disolviendo el azar en la continuidad, ponen a prueba su inteligencia buscando contradicciones y pretendiendo refutar a los genealogistas. ¡Pero que importan al genealogista las refutaciones!. A un genealogista “conviene no refutar sino poner en lu-

gar de lo inverosímil, algo más verosímil y, a veces, en lugar del error, otro distinto”⁶.

La genealogía de los linajes solidificaba una identidad haciendo de ella un sistema de continuidades causales. La genealogía de Foucault hace de la identidad tartufería, inestabilidad, abismo, la irrupción del acontecimiento que es profanación de la Historia. Si como advertía Ernst Kantorowicz la mente acaba siempre como esclava de sus propias ficciones⁷, es éste un peligroso legado porque permite que nos liberemos del veneno de nuestras más caras ficciones.

II

¿Se dirá que la ficción inventa lo hechos?. No es esta una pregunta que perciba el problema. Más bien habría que preguntarse ¿cómo son posibles los hechos?. Es cierto lo que dice de Certau: “Foucault trabaja al borde del acantilado”, es decir, *habla, escribe* sobre lo que no puede *hablar*, no por coerción, represión o relegamiento sino por su propia naturaleza: la fuerza es muda y también ciega, sin embargo constituye, capturada en un sistema de reglas, el “archivo”, dominios de discursividad y dominios no discursivos (AS, 272). Entonces la fuerza, las relaciones de poder, hacen hablar y producen visibilidad; Foucault hace del poder, de las relaciones de fuerza, un “rayo”, un “haz de luz” (VHI, 124), el entrecruzamiento de mecanismos no discursivos y de efectos de discurso que inscribe en la superficie demiúrgica del saber *lo existente*, la dramaturgia de lo real y los trazos de la pluma. No se puede ver y escuchar sino es por lo que en el saber se ve y se dice. Las huellas del saber son *grises*: registros, archivos policiales, médicos o psiquiátricos, declaraciones judiciales, *lettres de cachet*, textos olvidados, en suma, escritura, el origen puro del lenguaje de la ficción. A la pregunta de Nietzsche ¿quién habla? Mallarmé respondió “la palabra misma” negando su soberanía sobre ella tal como a Foucault le hubiera gustado hacer el 2 de diciembre de 1970⁸.

Los hechos no son más que una pura existencia lingüística pero en el discurso histórico todo sucede como atravesando una falla, se escinden expresión (narración) y referente (hecho). . ¿Quiere esto decir que entre len-

guaje y mundo se abre una distancia?. No, porque no hay correspondencia; el lenguaje, en cambio, *es* la distancia de las cosas. Y habrá ficción porque hay “regímenes según los cuales se relata” (LL, 213), regímenes que establecen relaciones a través de lo que se dice entre el que habla y aquello de lo que habla. El lenguaje mismo no es la ficción; la ficción patentiza la distancia del lenguaje, instaura particiones, distribuciones, ordenamientos y jerarquizaciones en su seno sin dejar de pertenecer a él; lo Real y lo Irreal no afectan a la ficción sino que es la ficción la que establece, para cada discurso, esas distancias. El discurso histórico comporta así un efecto de realidad: se trata de una ilusión que erige el referente frente al discurso que es su expresión (significante privilegiado); lo que aquí resulta desplazado es el significado: se comprende, su explicitación revelaría la introducción de sentido y valor y por lo tanto esa realidad no sería otra cosa que significado. Profanar (poner fuera del templo lo que antes se hallaba dentro) es el acto que desenmascara a la realidad como sentido.

Lo que damos en llamar el discurso de la historia se asemeja a la actividad de un genealogista medieval por lo que hay en él de servidumbre. El discurso de la historia es un lacayo de la dinastía de la representación que para su supervivencia requiere de las prerrogativas de un “Yo”: recuperar al mundo cimentando una interioridad, conjurar el desenfreno del lenguaje mediante una conciencia que detenta el poder del discurso. Hacer del lenguaje instrumento y de los signos “expresión” o “reflejo” para evitar la demencia de saber que tenemos un mundo porque tenemos lenguaje. “Pienso”: hete aquí toda la ficción moderna⁹.

¿Nos implica Foucault en el “desafío semiótico”? ¿es el lenguaje generativo antes que mimético? ¿todas las formas de existencia podrían asimilarse a la textualidad? ¿la penitenciaría del lenguaje es nuestro lugar?. La *Arqueología* dejaba sentada la irreductibilidad de lo no discursivo a lo discursivo (AS, 272). No es correcto atribuir a Foucault la tesis según la cual las formaciones discursivas tendrían el poder de organizar el dominio de los procesos económicos, políticos e institucionales¹⁰ (lo no discursivo); éstos ya revelan una preexistencia y una autonomía que serán la condición, a contrapelo de todo idealismo (AS, 277), de la inserción y funcionamiento de unos discursos: no una correspondencia sino una *articulación*. Algunos, como Roger Chartier, entienden las prácticas discursivas como un dominio estrictamente lingüístico y confunden las prácticas no discursivas con las

fuerzas desestabilizadoras que carecen de expresión verbal o escrita. Sin embargo las prácticas no discursivas expresan lo que el Poder hace ver en el elemento formal del Saber, es decir, presuponen *ya* una sujeción, un mantenimiento del desequilibrio logrado en el “juego” de afectación de las fuerzas que resultará condición de existencia de todo dominio discursivo (la visibilidad de la “población” será así correlativa a la constitución de un discurso médico, el derecho podrá producir enunciados sobre la “delincuencia” a condición de la visibilidad de los “presos”). El borde del mar o el “borde del acantilado” como prefiere Chartier, no es el de las presiones políticas, económicas o institucionales. El borde del mar es la línea que nos separa de lo que en cada época se puede ver o decir merced a los dispositivos que en ella operan ambas distribuciones¹¹. No todas las ficciones son posibles sino sólo aquellas para las cuales una época reserva su aceptabilidad a través del orden del discurso Y nuestra fatalidad parece ser el encontrarnos siempre del lado de lo que el Poder, en su ritual de guerra, hace ver o decir; siempre esa incapacidad para “franquear la frontera” (VHI, 125).

III

¿Será posible la traición y no ya la trampa previsible? ; ¿será posible “atravesar el mar”? En todo caso, como sostuvo Kieslowsky¹², no podemos vivir en un mundo que no podemos describir. Pero ¿está toda descripción condenada a un más acá exterior¹³ que es Saber y Poder ritualizado¹⁴? ¿Es el lenguaje de Foucault un “tejido sin costuras”, como dice Berman en sus alegatos a la esperanza?

“No he escrito más que ficciones” anticipa Foucault (MP, 162). Lo que quiere decir que puede que no respondan a las leyes de verificación de la Historia. Ha dicho lo que podría pensarse y no lo que pensó. Ha puesto al pensar contra sí mismo al llevarlo hacia la línea de un teatro cotidiano (la representación histórica como show), arrastrándolo por las bambalinas de un no-lugar y reintroduciendo, en ese teatro, el azar de la batalla¹⁵. El teatro de las sociedades modernas no es una sociedad disciplinada sino una sociedad disciplinaria cuya debilidad, y no su avasallante victoria, requiere la proliferación de los mecanismos de control. Todo campo social no cesa de escapar: pretender administrar la vida de una población o de un cuerpo al

volverlos visibles y enunciables es, al mismo tiempo, crear una resistencia: una población, un cuerpo, una vida que resisten; las fuerzas siempre están en relación, acciones sobre acciones posibles... las relaciones de poder tienen su anverso y contragolpe¹⁶

¿Se ha meditado lo suficiente sobre el poder de la ficción?¹⁷ La filosofía moderna abrigó un arcano romance con una concepción mimética del lenguaje. En el siglo XX este romance perdura en la forma de una resistencia a la teoría literaria. No es extraño, entonces, que varios críticos y compiladores de los textos de Foucault nos deslumbren con su caletre dividiéndolos *Entre literatura y filosofía* (o bien omitiendo unos y privilegiando otros). Conmover por salvar al raquíptico “Pienso” (interioridad) de la indómita violencia del “Hablo” (pura exterioridad, *afuera*). “Hablo”: la muerte de la ficción moderna, el desbaratamiento del sujeto-conciencia en el espacio impersonal que constituye el ser del lenguaje.

La Arqueología opera un descentramiento restituyendo toda exterioridad a su dispersión, es decir, la libera de sus sujeciones, de las jerarquías y de las fuerzas que aseguran el orden del discurso, el orden de lo que se ve y de lo que se dice, los discursos parásitos en el mismo nivel del anónimo y monocrorde discurso científico; las fuerzas que estructuran los discursos se ponen entre paréntesis. No se interroga entonces por “lo oculto” porque nada hay oculto en ésa exterioridad: es la dispersión de todo lo que se puede ver y de todo lo que se puede decir. Se interroga por su misma existencia que, ya carente de fundamentaciones, introduce el azar en la necesidad. Tal proliferación no puede apelar a ningún centro, a ninguna instancia totalizante. “No he escrito más que ficciones”: mi máquina ha producido realidad mediante procedimientos extraños a las regulaciones de una policía discursiva. Kantorowicz sostenía que las ficciones están más expuestas “al peligro de perder su poder de encantamiento o vaciarse de sentido cuando se la(s) sustrae de su entorno natural, de su tiempo y de su espacio”¹⁸: ¿por qué las ficciones de Foucault parecen entonces tan reales?; ¿no será que están inscriptas en un presente que es el nuestro?; ¿no será que por los tajos de éste saber vemos derramarse nuestra sangre?. La sinestesia que puede provocar la lectura de algunos de sus escritos no es otra cosa que la experiencia de un veneno que nos era casi desconocido, el veneno de un sentido.

Una máquina que excede a la Historia, pero también una táctica: genealogía. Oponer a un sentido otro sentido: es la guerra de los sentidos secundados por máquinas no sólo económicas y militares sino también discursivas¹⁹; oponer al azar conquistado el peligro de un azar mayor todavía. De este lado del archivo lo que hace ver y decir pero desbaratado en su dispersión; hacer jugar entonces a los saberes menores y a los fragmentos casi ficticios una nueva partida no sujeta a los ceremoniales del discurso científico o político. La fuerza de un discurso le viene dada en gran medida gracias a su sistematicidad. Insumisión contraria, entonces, a una sola modalidad de manipulación de la evidencia.

La máquina de ficcionar: pensar contra el presente. El archivo muestra lo que estamos dejando de ser, nuestra diferencia (AS. 223), es el margen de nuestras propias prácticas: ya no podemos ver ni decir lo que en el archivo se ve y se dice. No son nuestros discursos, no es nuestro tiempo, no son nuestras máscaras. Ficcionar: pensar introduciendo el azar de nuestra actualidad contra la ley de “hasta el presente”. Experimentar en el límite del archivo porque, como pregunta Deleuze, ¿quién puede encontrar la vida en los archivos?. Subjetivar: no hacia la utopía, no hacia un nuevo sistema sino contra ellos, el espacio inquietante de la heterotopía²⁰, de lo impensable en las actuales categorías de politización y de Saber. Es seguro que ese *afuera* del que hablábamos sea un “vacío irrespirable” y, siguiendo a Paul de Man “es difícil no concebir la forma de nuestra existencia pasada y futura de acuerdo con esquemas temporales y espaciales que pertenecen a narrativas de ficción”²¹; pero ¿por qué conservar las ficciones necesarias al mantenimiento de un determinado orden de las fuerzas?. ¿Qué efectos de realidad, qué antídotos, podrían traer nuevas ficciones?. La máquina no da un modelo de lo que pasó sino un modelo tal que permite que nos liberemos del pasado.

Referencias

AS: *La Arqueología del Saber*

GR: *Genealogía del Racismo*

MP: *Microfísica del Poder*

VHI: *La vida de los hombres infames*

SV: *Saber y Verdad*
UP: *El uso de los placeres*
LL: *De lenguaje y literatura*
VFJ: *La verdad y las formas jurídicas*
PA: *El pensamiento del afuera*

Notas

¹ Tomaré en cuenta la afirmación de Foucault “La historia no muere, pero la historia para filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella” (SV, 44). El carácter de ficción que la historia para filósofos esconde es subrayado por Foucault mediante la introducción de una mayúscula: Historia. Esta Historia será para nosotros lo que aquí denominaremos también discurso histórico. “La Historia para los filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales” (idem).

² Utilizo esencia (al no entrecomillar el término se me mira ya con suspicacia) en el sentido que Foucault utiliza alma (VC, 36): “...elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber...”

³ Con esto adhiero aquí parcialmente a la tesis de la historiadora Gabrielle M. Spiegel sostenida en “Historia, historicismo y lógica social del texto en la Edad Media”, texto incluido por Françoise Peruse (comp.) en *Historia y Literatura*, Instituto Mora, México, 1994. Donde hablo de “aportación” Spiegel prefiere “devolución” y agrega: “La genealogía modela necesariamente la historia como una narración lineal, porque ¿qué es a fin de cuentas un *lignage* sino una línea?” (op. Cit., p. 153). Efectivamente puede establecerse un cierto paralelismo entre ésta “genealogía de los *linajes*” propia de la baja Edad Media y la “genealogía mitológica” (según la denomina Erich Auerbach en *Mimesis*, F.C.E., México, 1996; p. 34.) correspondiente a la antigua Grecia de la cual Homero fuera su más destacado precursor; en uno y otro caso la especificación de la familia a la cual pertenecen las personas involucradas en el relato resulta una cuestión capital ya que lo único digno de ser narrado es la vida señorial. En estos modelos genealógicos se excluye la consideración de “lo popular”, lo cual habla de un “horror aristocrático” (Auerbach; op. cit., p. 43) frente a la posibilidad de irrupción de lo que se considera bajo, vil y falto de ley, en suma, ante todo aquello que puede devastar las posiciones sociales consolidadas. De todos modos resultaría ingenuo presuponer que los contextos inscriptos en los relatos que responden a éstos modelos son de escasa importancia: las estrategias, los intereses y objetivos en juego responden a conflictos y necesidades heterogéneas. Así, las genealogías medioevales comportan un cambio discursivo en su afán de verdad (menos pronunciado en la *Odisea*): la paulatina adopción de

la prosa como táctica de diferenciación de los géneros considerados como sospechosos debido a la tradición oral de la que proceden; es el caso de la épica. Por otra parte las características que Spiegel atribuye a las genealogías de la alta Edad Media, y que aquí hemos indicado sucintamente, coinciden con el “eje genealógico” que Foucault encuentra en el discurso histórico practicado desde los primeros analistas romanos hasta luego del siglo XVII (GR, 74). No obstante se evidencia una discrepancia llamativa: en tanto Foucault establece una “continuidad directa” entre la historia relatada por los romanos y la que se practicó “hasta los umbrales de nuestro tiempo” (GR. 77), continuidad que responde a su función política (reforzamiento de la soberanía), Spiegel enfatiza una discontinuidad o ruptura que se produce en los inicios del siglo XII. por ésta última posición ya que la interpretación genealógica (perteneciente a la tradición pagano antigua) sólo pudo haber desempeñado un papel secundario respecto al método figural de interpretación histórica (de influjo cristiano). El mismo cumplió una función capital como operador o intensificador de poder (Foucault, acuñando un concepto de Jakobson también utilizado por Barthes (Barthes, R.; “El discurso de la Historia”, en *El susurro del lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1994), denomina a estos operadores *shifters* (VFJ, 72)) en la evangelización de las primeras comunidades. A diferencia de los relatos genealógicos, escritos para un público de refinada educación, las palabras del Nuevo Testamento y el procedimiento figural asociado a su difusión están destinados a ése pueblo no digno del discurso histórico pagano. No podemos desarrollar aquí la especificidad que el método de las *figuras* supone; por ello remitimos al lector al libro de Erich Auerbach, *Figura*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.

En relación a la tesis de Spiegel sostenía que optábamos por hablar de aportación y no de devolución: el método figural aún aparece en el siglo XVIII y supone una interpretación vertical que debe “comprobarse desde lo alto, siendo así que no se contemplan los hechos en su relación mutua e ininterrumpida –(dirección histórico-horizontal de las genealogías)- sino individualmente, desvinculados unos de otros y en relación con un tercer hecho prometido que está aún por venir” (Auerbach, *Figura*, op. cit., p. 107)

⁴ Allí dice: “... Hasta ahora todo cuanto ha dado color a la vida carece de historia: (...) Carecemos casi completamente de una historia del derecho y hasta de una historia de la penalidad. ¿Se han estudiado las múltiples divisiones del tiempo, las consecuencias de la regulación del trabajo, de las fiestas y del descanso?..”

⁵ No otra cosa es la Historia. Sobre estos aspectos que interrogan al *gesto* del historiador, *gesto* que no le pertenece, (AS, 3-29) y (OD). También las valiosas observaciones de Michel de Certeau en, *La escritura de la Historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993; Cap. II, “La operación historiográfica”.

⁶ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Bs. As., 1995.

⁷ Foucault había leído *Los dos cuerpos del rey*, el libro de Kantorowicz, a quien tributa un sentido homenaje. En el libro se analiza una ficción, la ficción de los dos

cuerpos del rey cuerpo natural y cuerpo político); el homenaje de Foucault consiste, a mi entender, en hacer perceptible e introducir a la vez, mediante la genealogía, otra ficción: la del desdoblamiento del cuerpo del condenado (cuerpo y alma). Hacer perceptible: mostrar cómo unos discursos hacen del alma un referente; introducir: hacer historia con técnicas no prescritas por el discurso de la historia monumental. Sobre estos aspectos E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985 y (VC, 35-37).

⁸ Lección inaugural en el Collège de France: *El orden del discurso*.

⁹ Al respecto (PA).

¹⁰ Dreyfus y Rabinow advierten sobre esta posibilidad en su *Más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*, U.N.A.M., México, 1988; p. 88.

¹¹ Hay dispositivos netamente discursivos como es el caso de la *episteme* (SV, 131). Pero los hay que combinan programas y edificios, reglamentos y cosas o cuerpos, tal como el hospital o la prisión (“Las disciplinas tienen su discurso (GR, 47)): en este caso lo importante no es buscar correspondencias sino el funcionamiento disímil y relativamente autónomo que manifiestan cada uno de esos órdenes.

¹² Estamos pensando en el documental *Estoy así-así* de Krzysztof Wierzbicki, San Luis, VHS.

¹³ El “archivo” es exterioridad, indiferente a irrisorios artefactos como la conciencia o el sujeto y su soberanía. Una exterioridad *neutra* que abuele “mi vida y mi muerte”, toda posible interioridad, en el ver y el decir (AS, 354).

¹⁴ Cabe tener presente la inversión de la sentencia de Clausewitz que Foucault recuerda: “la política es la guerra continuada por otros medios” (GR, 56).

¹⁵ En UP, y contra las reglas de la exterioridad, enfatiza “la cuestión de saber si se puede *pensar* distinto de cómo se piensa y *percibir* distinto de cómo se ve” (la cursiva es nuestra).

¹⁶ Sobre “lo no apresable” (lo que se escapa) especialmente (MP, 167):

¹⁷ “Sólo la ficción puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas y que la policía y los tribunales están destinados a hacerlas respetar” (SV, 87).

¹⁸ Op. cit., p.15.

¹⁹ Ver Barthes, R., “Disgresiones” en op. cit., p. 98; pero también el enfrentamiento por la verdad en (MP. 188).

²⁰ Heterotopía es en Foucault sinónimo de *experiencia* (al menos cuando éste concepto no estaba suficientemente desarrollado como llegaría a estarlo en UP: ver (MP, 43)). La subjetivación está vinculada directamente a esa *experiencia* donde las formas de subjetividad pueden contar con una autonomía importante respecto de los campos de saber y los tipos de normatividad (puede suceder lo contrario: es, más bien, la figura del sometimiento que impone una subjetivación casi jurídica; ésta forma parece ser la privilegiada por VC y VS, es decir, por el análisis de las sociedades modernas aunque ya se invocan diversas excepciones tales como el

“dandysmo” y también algunos movimientos de carácter religioso (VHI, 104)). ¿Qué formas de subjetivación son posibles en la actualidad?; ¿hacia dónde nos arrastrarían?. “...la socialización real se desprenderá posiblemente de las *experiencias* - (“como la droga, el sexo, la vida comunitaria (...) otro tipo de individualidad”)- en el siglo XX” (MP, 43).

²¹ De Man, Paul; *La resistencia a la teoría*; Visor, Madrid, 1990; p. 23