

que pasar a otra dimensión que la del estrato y sus dos formas, tercera dimensión informal que explicará la composición estratificada de las dos formas y la primacía de una sobre otra. ¿En qué consiste esta dimensión, este nuevo eje?

LAS ESTRATEGIAS O LO NO ESTRATIFICADO: EL PENSAMIENTO DEL AFUERA (PODER)

¿Qué es el Poder? La definición de Foucault parece muy simple, el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una «relación de poder». Eso quiere decir, en primer lugar, que el poder no es una forma, por ejemplo la forma-Estado; y que la relación de poder no se produce entre dos formas, como el saber. En segundo lugar, eso quiere decir que la fuerza nunca está en singular, que su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es relación, es decir, poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza. Ahora bien, esto no significa un retorno al derecho natural, puesto que el derecho ya es de por sí una forma de expresión, la Naturaleza una forma de visibilidad, *y la violencia algo concomitante o consecuente a la fuerza, no algo constituyente*. Foucault está más cerca de Nietzsche (y también de Marx), para quien la relación de fuerzas excede singularmente la violencia y no puede definirse por ella. Pues la violencia tiene por objeto cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma, mientras que el único objeto de la fuerza son otras fuerzas, y su único ser la relación: es «una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes», «un conjunto de acciones sobre acciones posibles». Se puede, pues, concebir una lista, necesariamente abierta, de variables que expresan una relación de fuerzas o de poder y que constituyen acciones sobre acciones: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más

o menos probable...¹ Esas son las categorías de poder. En ese sentido, *Vigilar y castigar* había establecido una lista más detallada de los valores que la relación de fuerzas adquiriría a lo largo del siglo XVIII: *distribuir en el espacio* (que se traducía en encerrar, controlar, ordenar, serializar...), *ordenar en el tiempo* (subdividir el tiempo, programar el acto, descomponer el gesto...), *componer en el espacio-tiempo* (todas las formas de «constituir una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales que la componen»).... Por eso las grandes tesis de Foucault sobre el poder, tal y como las hemos visto precedentemente, se desarrollan en tres apartados: el poder no es esencialmente represivo (puesto que «incita, suscita, produce»); se ejerce más que se posee (puesto que sólo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, Estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación). Un profundo nietzscheísmo.

Uno no pregunta, «¿qué es el poder, de dónde viene?». Uno pregunta, ¿cómo se ejerce? Un ejercicio de poder aparece como un afecto, puesto que la propia fuerza se define por su poder de afectar a otras. Incitar, suscitar, producir (o bien todos los términos de listas análogas) constituyen afectos activos, y ser incitado, ser suscitado, ser obligado a producir, tener un efecto «útil», constituyen afectos reactivos. Estos no son simplemente la «consecuencia» o el «reverso pasivo» de aquéllos, sino más bien el «irreductible opuesto», sobre todo si se considera que la fuerza afectada no deja de tener una capacidad de resistencia.² Cada fuerza tiene a la vez un poder de afectar (a otras) y de ser afectada (por otras), por eso implica relaciones de poder; todo campo de fuerzas distribuye las fuerzas en función de esas relaciones y de sus variaciones. Espontaneidad y receptividad adquirirían ahora un nuevo sentido: afectar, ser afectado.

El poder de ser afectado es como una *materia* de la

fuerza, y el poder de afectar es como una *función* de la fuerza. Ahora bien, se trata de una pura función, es decir, de una función no formalizada, considerada independientemente de las formas concretas en las que se encarna, de los fines que sirve y de los medios que emplea: física de la acción, una física de la acción abstracta. Y se trata de una pura materia, no formada, considerada independientemente de las sustancias formadas, de los seres u objetos cualificados de los que forma parte: una física de la materia primera o pura. Las categorías de poder son, pues, las determinaciones propias de las acciones consideradas como «cualesquiera» y de cualesquiera soportes. Así, *Vigilar y castigar* define el Panóptico por la pura función de imponer una tarea o una conducta cualquiera a una multiplicidad de individuos cualesquiera, bajo la única condición de que la multiplicidad sea poco numerosa y el espacio delimitado poco extenso. No se tiene, pues, en cuenta ni las formas que proporcionan fines y medios a la función (educar, cuidar, castigar, hacer producir), ni las sustancias formadas que son el objeto de la función («presos, enfermos, escolares, locos, obreros, soldados...»). En efecto, el Panóptico, a finales del siglo XVIII, atraviesa todas esas formas y se aplica a todas esas sustancias: en ese sentido, es una categoría de poder, una pura función disciplinaria. Foucault lo llamará *diagrama*, función a la que «hay que liberar de todo uso específico», como también de toda sustancia concreta.³ *La voluntad de saber* considerará otra función que surge al mismo tiempo: gestionar y controlar la vida en una multiplicidad cualquiera, a condición de que la multiplicidad sea numerosa (población) y el espacio extenso o abierto. Ahí es donde «hacer probable» adquiere todo su sentido entre las categorías de poder y donde se introducen los métodos probabilísticos. En resumen, en las sociedades modernas las dos funciones puras serán la «anatómopolítica» y la «biopolítica», y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera.⁴ El día-

1. «*Deux essais sur le sujet et le pouvoir*», en Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 313.

2. VS, 126-127.

3. SP, 207 (y 229): «¿Debe sorprendernos que la prisión se parezca a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, que todos ellos se parezcan a las prisiones?»

4. VS, 183-188.

grama se podrá, pues, definir de varias maneras que se encadenan: es la presentación de las relaciones de fuerzas propias de una formación; la distribución de los poderes de afectar y de los poderes de ser afectado; la mezcla de las puras funciones no formalizadas y de las puras materias no formadas.

Para las relaciones de fuerza que constituyen el Poder y las relaciones de formas que constituyen el Saber, ¿no habría que decir lo mismo que decíamos para las dos formas, los dos elementos formales del saber? Entre el poder y el saber existen diferencias de naturaleza, existe heterogeneidad; pero también existe presuposición recíproca y capturas mutuas; por último, existe primacía de uno sobre otro. Diferencia de naturaleza, en primer lugar, puesto que el poder no pasa por formas, sino solamente por fuerzas. El saber concierne a materias formadas (sustancias) y a funciones formalizadas, distribuidas segmento a segmento, bajo las dos grandes condiciones formales, ver y hablar. Luz y lenguaje: está, pues, estratificado, archivado, dotado de una segmentariedad relativamente dura. El poder, por el contrario, es diagramático: moviliza materias y funciones no estratificadas, utiliza una segmentariedad muy flexible. En efecto, no pasa por formas, sino por *puntos*, puntos singulares que siempre indican la aplicación de una fuerza, la acción o la reacción de una fuerza con relación a otras, es decir, un afecto como «estado de poder siempre local e inestable». De ahí una cuarta definición del diagrama: es una emisión, una distribución de singularidades. A la vez locales, inestables y difusas, las relaciones de poder no emanan de un punto central o de un núcleo único de soberanía, sino que constantemente van «de un punto a otro» en un campo de fuerzas, señalando inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección, resistencias. Por eso no son «localizables» en tal y tal instancia. Como ejercicio de lo no estratificado, constituyen una estrategia, y «las estrategias anónimas» son casi mudas y ciegas, puesto que escapan a las formas estables de lo visible y lo enunciable.⁵

5. Texto esencial, VS, 122-127 (sobre los puntos, las estrategias, su inestabilidad; y, a propósito de las resistencias, Foucault utili-

Las estrategias se distinguen de las estratificaciones, de la misma manera que los diagramas se distinguen de los archivos. La inestabilidad de las relaciones de poder define un medio estratégico o no estratificado. Por otro lado, las relaciones de poder no son *conocidas*. Una vez más, en Foucault ocurre más o menos como en Kant, en quien la determinación puramente práctica es irreductible a toda determinación teórica o de conocimiento. Es cierto que, según Foucault, todo es práctica; pero la práctica de poder sigue siendo irreductible a toda práctica de saber. Para señalar esta diferencia de naturaleza, Foucault dirá que el poder remite a una «microfísica». A condición de que «micro» no se entienda como una miniaturización de las formas visibles o enunciables, sino como otro dominio, un nuevo tipo de relaciones, una dimensión de pensamiento irreductible al saber: conexiones móviles y no localizables.⁶

Resumiendo el pragmatismo de Foucault, François Châtelet dice: «el poder como ejercicio, el saber como reglamento».⁷ El estudio de las relaciones estratificadas de saber culminaba en *La arqueología*. El de las relaciones estratégicas de poder comienza con *Vigilar y castigar* y culmina paradójicamente en *La voluntad de saber*. Pues la diferencia de naturaleza entre poder y saber no impide que haya presuposición y capturas recíprocas, mutua immanencia. Las ciencias humanas son inseparables de las relaciones de

zará explícitamente el lenguaje de los puntos singulares en matemáticas, «nudos, núcleos...»).

6. Sobre la «microfísica del poder», SP, 140. Sobre la irreductibilidad de lo micro, VS, 132. Habría que confrontar el pensamiento de Foucault y la sociología de las «estrategias» de Pierre Bourdieu: en qué sentido ésta constituye una microsociología. Quizá también habría que referir ambas a la microsociología de Tarde. Esta tenía por objeto las relaciones difusas, infinitesimales, no los grandes conjuntos ni los grandes hombres, sino las pequeñas ideas de los pequeños hombres, una rúbrica de funcionamiento, una nueva costumbre local, una desviación lingüística, una torsión visual que se propaga. Todo esto está relacionado con lo que Foucault llama un «corpus». Sobre el papel de las «minúsculas invenciones», texto muy próximo de Tarde, SP, 222.

7. Françoise Châtelet y Evelyne Pisier, *Las concepciones políticas del siglo XX*, PUF, 1085 (trad. cast. ed. Espasa-Calpe).

poder que las posibilitan y que suscitan saberes más o menos capaces de franquear un umbral epistemológico o de formar un conocimiento: por ejemplo, en el caso de una *scientia sexualis*, la relación penitente-confesor, fiel-director espiritual; o en el caso de la psicología, las relaciones disciplinarias. No queremos decir que las ciencias humanas proceden de la prisión, sino que suponen el diagrama de las fuerzas del que también la prisión depende. Y a la inversa, las relaciones de fuerzas seguirían siendo transitivas, inestables, evanescentes, casi virtuales, en cualquier caso no conocidas, si no se efectuasen en las relaciones formadas o estratificadas que componen saberes. Incluso el saber de la Naturaleza, y sobre todo la superación de un umbral de cientificidad, remiten a relaciones de fuerza entre los hombres, pero que se actualizan bajo esa forma: el conocimiento nunca remite a un sujeto que sería libre con relación a un diagrama de poder, y éste nunca es libre con relación a los saberes que lo actualizan. De ahí la afirmación de un complejo *poder-saber* que engloba el diagrama y el archivo, y que los articula a partir de su diferencia de naturaleza. «Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe ninguna exterioridad, incluso si cada una de ellas tiene su papel específico y se articulan una sobre otra a partir de su diferencia.»⁸

Las relaciones de poder son relaciones diferenciales que determinan singularidades (afectos). La actualización que las estabiliza, que las estratifica, es una integración: operación que consiste en trazar «una línea de fuerza general», conectar las singularidades, alinearlas, homogeneizarlas, serializarlas, hacer que converjan.⁹ Pero la integración total no se produce inmediatamente. Más bien se producen una multiplicidad de integraciones locales, parciales, cada una en afinidad con tales relaciones, tales puntos singulares. Los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones: el Estado, pero también la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, incluso el Arte, la Moral... Las instituciones no son fuentes o esencias, no son

ni esencia ni interioridad. Son prácticas, mecanismos operativos que no explican el poder, puesto que presuponen las relaciones y se contentan con «fijarlas»; su función es reproductora, no productora. El Estado no existe, lo único que existe es un estatismo, y lo mismo se diría en los demás casos. En cada formación histórica habrá, pues, que preguntar qué es lo que corresponde a cada una de las instituciones que existen en ese estrato, es decir, qué relaciones de poder integra, qué relaciones mantiene con otras instituciones, y cómo cambian esas distribuciones de un estrato a otro. Una vez más, estamos ante problemas de capturas muy variables, horizontales y verticales. Si la formado tantas relaciones de poder, no es porque esas relaciones derivan de ella, sino, al contrario, porque una operación de «estatismo continuo», por lo demás muy variable según los casos, se ha producido en el orden pedagógico, judicial, económico, familiar, sexual, que tiene por objetivo una integración global. En cualquier caso, lejos de ser el origen, el Estado supone las relaciones de poder. Foucault lo expresa diciendo que el gobierno es anterior con relación al Estado, si se entiende por «gobierno» *el poder de afectar bajo todos sus aspectos* (gobernar niños, almas, enfermos, una familia...).¹⁰ Si en función de lo anterior tratamos de definir la característica más general de cualquier institución, Estado u otra, diríamos que consiste en organizar las supuestas delaciones de poder-gobierno, que son relaciones moleculares o «microfísicas», en torno a una instancia molar: «el» Soberano, o «la» Ley; en el caso del Estado, el Padre en el caso de la familia, el Dinero, el Oro o el Dólar en el caso del mercado, el Dios en el caso de la religión, «el» Sexo en el caso de la institución sexual. *La voluntad de saber* analizará esos dos ejemplos privilegiados, la Ley, el Sexo, y toda la conclusión del libro muestra cómo las relaciones diferenciales de una «sexualidad sin sexo» se integran en el elemento especulativo del sexo «como significante único y significado

8. VS, 130.
9. VS, 124.

10. Véase el texto de Foucault sobre los «gobiernos», en Dreyfus et Rabinow, 314. Y, sobre las instituciones, 315.

universal», que normaliza el deseo al proceder a una «histerización» de la sexualidad. Pero bajo los sexos integrados siempre se agita o ruge una sexualidad molecular, algo parecido a lo que ya ocurría en Proust.

Esas integraciones, esas instancias molares constituyen saberes (por ejemplo, una *scientia sexualis*). Pero, ¿por qué a ese nivel aparece una fisura? Foucault señala que toda institución tiene necesariamente dos polos o dos elementos: «aparatos» y «reglas». En efecto, organiza grandes visibilidades, campos de visibilidad, y grandes enunciabilidades, regímenes de enunciados. La institución es biforme, bifaz (el sexo, por ejemplo, es a la vez el sexo que habla y que hace ver, lenguaje y luz).¹¹ De una forma más general, volvemos a encontrar el resultado de los análisis precedentes: la integración sólo actualiza o actúa creando vías de actualización *divergentes* entre las cuales se divide. O más bien, la actualización sólo integra creando un *sistema de diferenciación* formal. En cada formación existe una forma de receptividad que constituye lo visible y una forma de espontaneidad que constituye lo enunciado. Por supuesto, esas dos formas no coinciden con los dos aspectos de la fuerza o los dos tipos de afectos, receptividad del poder de ser afectado y espontaneidad del poder de afectar. Derivan de ellos, encuentran en ellos sus «condiciones internas». Pues la relación de poder no tiene forma en sí misma; pone en contacto materias no formadas (receptividad) y funciones no formalizadas (espontaneidad). Las relaciones de saber, por el contrario, tienen que ver en ambos lados con sustancias formadas y funciones formalizadas, unas veces bajo el tipo receptivo de lo visible, otras bajo el tipo espontáneo de lo enunciado. Las sustancias formalizadas se distinguen por la visibilidad, y las funciones formalizadas, finalizadas, se distinguen por el enunciado. No hay, pues, que confundir las categorías afectivas de poder (del tipo «incitar», «suscitar», etc.) con las categorías formales de saber («educar», «cuidar», «castigar...») que pasan por ver y hablar, a fin de actualizar las primeras. Precisamente por

11. VS analiza esas dos formas, el sexo que habla (101) y el sexo luz (207).

eso, en virtud de ese desplazamiento que excluye la coherencia, la institución tiene la capacidad de integrar relaciones de fuerza al constituir saberes que las actualizan y las modifican, las *redistribuyen*. Y, según la naturaleza de la institución considerada, o más bien según la naturaleza de su actuación, las visibilidades por un lado y los enunciados por otro alcanzarán tal y tal umbral que los transformará en políticos, económicos, estéticos... (Evidentemente, un «problema» sería saber si un enunciado puede alcanzar un umbral, por ejemplo científico, cuando la visibilidad se mantiene por debajo de ese umbral. O a la inversa. Eso es lo que convierte a la verdad en un problema. Existen tantas visibilidades de Estado, de arte, de ciencias, como enunciados, siempre variables.)

¿Cómo se realiza la actualización-integración? Lo comprenderemos, al menos en parte, a partir de *La arqueología del saber*. Foucault invoca la «regularidad» como propiedad del enunciado. Ahora bien, la regularidad, para Foucault, tiene un sentido muy preciso: es la curva que une puntos singulares (regla). Las relaciones de fuerzas determinan precisamente puntos singulares, por eso un diagrama siempre es una emisión de singularidades. Muy distinta es la curva que une esos puntos al pasar por su entorno. Albert Lautman demostraba que existen «dos realidades absolutamente distintas» en matemáticas, en la teoría de las ecuaciones diferenciales, aunque sean necesariamente complementarias: la existencia y la distribución de los puntos singulares en un campo de vectores, y la forma de las curvas integrales en su entorno.¹² De donde se deduce un método invocado por *La arqueología*: una serie se prolonga hasta el entorno de otro punto singular del que parte una nueva serie, que unas veces converge con la primera (enunciados de la misma «familia»), y otras diverge (enunciados de otra familia). En ese sentido, una curva efectúa las relaciones de fuerza regularizándolas, alineándolas, haciendo que las series converjan, trazando una «línea de fuerza general»: para Foucault, no sólo las curvas y los gráficos son enunciados, sino que los enunciados son tipos de curvas

12. Lautman, *Le problème du temps*, Hermann, 41-42.

o de gráficos. O bien, para mejor mostrar que los enunciados no se reducen a frases ni a proposiciones, Foucault dice que las letras que trazo al azar en una hoja de papel forman un enunciado, «el enunciado de una serie alfabética que no tiene otra ley que el azar»; de igual forma, las letras que transcribo de acuerdo con el teclado de una máquina de escribir francesa forman un enunciado, A, Z, E, R, T, (aunque el teclado y las letras indicadas en él no sean de por sí enunciados, puesto que son visibilidades). Si reunimos los textos más difíciles y misteriosos de Foucault relacionados con este tema, vemos que Foucault añade que el enunciado tiene una relación específica con un afuera, con «otra cosa que puede serle extrañamente semejante y casi idéntica». ¿Quiere eso decir que el enunciado tiene una relación con la visibilidad, con las letras del teclado? Realmente no, pues lo que está en entredicho es precisamente esa relación entre lo visible y lo enunciable. El enunciado no se define en modo alguno por lo que designa o significa. Nos parece que las cosas deben entenderse de otro modo: *el enunciado es la curva que une puntos singulares*; es decir, que efectúa o actualiza relaciones de fuerzas, tal y como existen en francés entre las letras y los dos, según órdenes de frecuencia y de proximidad (o, en el otro ejemplo, según el azar). Pero, *los propios puntos singulares*, con sus relaciones de fuerzas, todavía no son un enunciado: son el afuera del enunciado al que éste puede ser extrañamente semejante y casi idéntico.¹³ Las visibilidades, por su parte, por ejemplo las letras del teclado, son exteriores al enunciado, pero no constituyen en modo alguno su afuera.

Las visibilidades están, pues, en la misma situación que los enunciados, es decir, en una situación específica que deben resolver a su manera. Las visibilidades también deben estar en relación con el afuera que ellas actualizan, con las singularidades o las relaciones de fuerzas que a su vez

13. AS: sobre el enunciado, la curva o el gráfico, 109; sobre la distribución de azar o de frecuencia, 114; sobre la diferencia entre el teclado y el enunciado, las letras en el teclado y en el enunciado, 114; sobre «la otra cosa» o el afuera, 117. Sobre el conjunto de estos problemas, el texto de Foucault es, pues, muy denso y conciso.

integran, aunque de otra manera y según otro modo que los enunciados, puesto que esas visibilidades son exteriores a ellos.

La curva-enunciado integra en el lenguaje la intensidad de los afectos, las relaciones diferenciales de fuerzas, las singularidades de poder (potencialidades). Pero también las visibilidades deben integrarlos de otra manera, en la luz. Por eso la luz, como forma receptiva de integración, debe hacer a su vez un camino comparable, aunque no correspondiente, al del lenguaje como forma de espontaneidad. Y la relación entre las dos formas en el seno de su «no relación» será sus dos maneras de fijar relaciones de fuerzas inestables, de localizar y globalizar difusiones, de regularizar puntos singulares. Pues las visibilidades, bajo la luz de las formaciones históricas, constituyen cuadros que son a lo visible lo que el enunciado es a lo decible o a lo legible. El «cuadro» siempre ha obsesionado a Foucault, y a menudo emplea esa palabra en un sentido muy general que engloba también los enunciados. Pero es porque Foucault confiere en ese caso a los enunciados una dimensión descriptiva general, que no les corresponde en sentido estricto. En sentido estricto, el cuadro-descripción y la curva-enunciado son las dos potencias heterogéneas de formalización, de integración. Foucault se inscribe en una ya larga tradición lógica que invoca una diferencia de naturaleza entre los enunciados y las descripciones (por ejemplo Russell). Este problema, que surge en la lógica, ha podido encontrar desarrollos inesperados en la novela, en el «*nouveau roman*», luego en el cine. Lo que confiere todavía mayor importancia a la nueva solución propuesta por Foucault: el cuadro-descripción es la regulación propia de las visibilidades, del mismo modo que la curva-enunciado es la regulación propia de las legibilidades. De ahí la pasión de Foucault por describir cuadros, o, mejor todavía, por hacer descripciones que tienen el valor de cuadros: descripciones de las Meninas, pero también de Manet, de Magritte, y también las admirables descripciones de la cadena de los condenados a trabajos forzados, o bien del manicomio, de la prisión, del furgón penitenciario, como si fueran cuadros, y Foucault un pintor. Esa es sin duda su afinidad,

presente en toda su obra, con el *nouveau roman* y con Raymond Roussel. Pero volvamos a la descripción de las *Mémoires de Velázquez*: el camino de la luz forma «una concha helicoidal» que hace visibles las singularidades y las convierte en otros tantos brillos y reflejos en un «ciclo» completo de la representación.¹⁴ Así como los enunciados son curvas antes de ser frases y proposiciones, los cuadros son líneas de luz antes de ser contornos y colores. En esa forma de receptividad el cuadro efectúa las singularidades de una relación de fuerzas, en este caso la relación entre el pintor y el soberano tal y como se «alterran en un cenitallo sin límites». El diagrama de las fuerzas se actualiza al mismo tiempo en los cuadros-descripciones y en curvas-enunciados.

Ese triángulo de Foucault es válido tanto para los análisis epistemológicos como para los estéticos. Es más, de la misma manera que las visibilidades implican enunciados de captura, los enunciados también implican visibilidades de captura, que continúan distinguiéndose de ellos incluso cuando actúan con palabras. En ese sentido, el análisis específicamente literario sirve para que volvamos a encontrar en su propio seno la distinción entre cuadros y curvas: las descripciones pueden ser verbales, pero no por ello dejan de distinguirse de los enunciados. Cuando decimos esto, estamos pensando en una obra como la de Faulkner: los enunciados trazan curvas fantásticas que pasan por objetos discursivos y posiciones de sujetos móviles (un mismo nombre para varias personas, dos nombres para una misma persona), y que se inscriben en un ser-lenguaje, en una concentración de toda la lengua específica de Faulkner. Las descripciones dibujan otros tantos cuadros que hacen surgir los reflejos, los brillos, los destellos, visibilidades variables según las horas y las estaciones, y que los distribuyen en un ser-luz, en una concentración de toda la luz cuyo secreto posee Faulkner (Faulkner, el «pintor de la luz» más grande de la literatura...). Y, por encima de esos dos elementos, está el tercero, los núcleos de poder no conocidos, no vistos, no dichos, núcleos devoradores o

14. *MC*, 27 (y 319).

devorados que se invierten y degeneran en la familia del Sur, todo un devenir negro.

¿En qué sentido existe primacía del poder sobre el saber, de las relaciones de poder sobre las relaciones de saber? Las relaciones de saber no tendrían nada que integrar si no existiesen las relaciones diferenciales de poder. Bien es verdad que éstas serían evanescentes, embrionarias o virtuales, sin las operaciones que las integran; de ahí las presuposiciones recíprocas. Si existe primacía, es porque las dos formas heterogéneas del saber se constituyen por integración y entran en una relación indirecta, por encima de su intersticio o su «no relación», en condiciones que sólo corresponden a las fuerzas. Al mismo tiempo, la relación indirecta entre las dos formas del saber no implica ninguna forma común, ni siquiera una correspondencia, sino únicamente el elemento informal de las fuerzas en el que ambas están inmersas. El diagramatismo de Foucault, es decir, la presentación de las puras relaciones de fuerzas o la emisión de las puras singularidades es, pues, análogo al esquematismo kantiano: asegura la relación, de la que deriva el saber, entre las dos formas irreductibles de espontaneidad y de receptividad. Y eso es así en la medida en que la propia fuerza goza de una espontaneidad y una receptividad específicas, aunque no formales, o precisamente por ser no formales. Indudablemente, el poder, considerado abstractamente, ni ve ni habla. Es un topo que sólo se puede reconocer por su red de galerías, su madriguera múltiple: «se ejerce a partir de innumerables puntos», «viene de abajo». Pero precisamente porque ni habla ni ve, hace ver y hablar. ¿Cómo se presenta el proyecto de Foucault relativo «a la vida de los hombres infames»? No se trata de hombres célebres que ya disponían de la palabra y de la luz, y que se han distinguido en el mal. Se trata de existencias criminales, pero oscuras y mudas, que sólo al encontrarse con el poder, al enfrentarse a él, salen a la luz y hablan durante un instante. Diríase incluso que si bajo el saber no existe una experiencia originaria libre y salvaje, como desearía la fenomenología, es porque el Ver y el Hablar siempre están ya totalmente inmersos en rela-

ciones de poder que ellos suponen y actualizan.¹⁵ Por ejemplo, si tratamos de determinar un corpus de frases y de textos para extraer de ellos enunciados, vemos que sólo podemos realizarlo asignando los núcleos de poder (y de resistencia) de los que ese corpus depende. Eso es lo esencial: si las relaciones de poder implican las relaciones de saber, éstas, por el contrario, suponen aquéllas. Si los enunciados sólo existen dispersados en una forma de exterioridad, si las visibilidades sólo existen diseminadas en otra forma de exterioridad, es precisamente porque las relaciones de poder son difusas, multipuntuales, en un medio que ya ni siquiera tiene forma. Las relaciones de poder designan «la otra cosa» a la que remiten los enunciados (y también las visibilidades), incluso si estas últimas se distinguen muy poco de ellos, como consecuencia de la operación insensible y continua de los integradores: como dice *La arqueología*, la emisión de números al azar no es un enunciado, pero su reproducción vocal o en una hoja de papel sí lo es. Si el poder no es una simple violencia, no sólo es porque en sí mismo pasa por categorías que expresan la relación de la fuerza con la fuerza (incitar, inducir, producir un efecto útil, etc.), sino también porque, con relación al saber, produce verdad, en la medida en que hacer y hace hablar.¹⁶ Produce lo verdadero como problema.

El estudio precedente nos ponía en presencia de un dualismo muy particular de Foucault, en lo que se refiere al saber, entre lo visible y lo enunciable. Pero hay que señalar que el dualismo en general tiene por lo menos tres sentidos: unas veces se trata de un verdadero dualismo que indica una diferencia irreductible entre dos sustancias, como en Descartes, o entre dos facultades, como en Kant; otras se trata de una etapa provisional que se supera con un monismo, como en Spinoza o en Bergson; y otra se trata de una distribución preparatoria que actúa en el seno de un pluralismo. Ese es el caso de Foucault. Entre lo visible y lo enunciable sólo existe un dualismo en la medida en

que las formas respectivas, como formas de exterioridad, de dispersión o de diseminación, los convierten en dos tipos de «multiplicidad», ninguno de los cuales puede ser reducido a una unidad: los enunciados sólo existen en una multiplicidad discursiva, y las visibilidades en una multiplicidad no discursiva. Y esas dos multiplicidades se abren a una tercera, multiplicidad de las relaciones de fuerzas, multiplicidad de difusión que ya no pasa por dos y se ha liberado de toda forma dualizable. *Vigilar y castigar* no cesa de mostrar que los dualismos son efectos molares o masivos que se producen en «las multiplicidades». El dualismo de la fuerza, afectar-ser afectado, sólo es en cada una el índice de la multiplicidad de las fuerzas, el ser múltiple de esas fuerzas. Así, Syberberg llega a decir que la división en dos es la tentativa de distribuir una multiplicidad que no es representable en una sola forma.¹⁷ Pero esta distribución sólo puede distinguir multiplicidades de multiplicidades. Toda la filosofía de Foucault es una pragmática de lo múltiple.

Si las combinaciones variables de las dos formas, lo visible y lo enunciable, constituyen los estratos o formaciones históricas, la microfísica del poder expone, por el contrario, las relaciones de fuerzas en un medio formal y no estratificado. El diagrama suprasensible no se confunde con el archivo audiovisual: es como el apriori que la formación histórica supone. No obstante, no hay nada bajo los estratos, ni encima, ni siquiera fuera de ellos. Las relaciones de fuerzas, móviles, evanescentes, difusas, no están fuera de los estratos, sino que son su afuera. Por eso los apriori de la historia son a su vez históricos. A primera vista se podría pensar que el diagrama está reservado a las sociedades modernas: *Vigilar y castigar* analiza el diagrama disciplinario en la medida en que sustituye los efectos de la antigua soberanía por un control inmanente al campo social. Pero no es así: cada formación histórica estratificada remite a un diagrama de fuerzas, que es como

15. *VHI*, 16 (Y, sobre la forma en que el poder hace ver y hace hablar, saca a la luz y obliga a hablar, 15-17, 27).

16. *VS*, 76, 98.

17. Syberberg, *Parasifal*, Cahiers du cinéma-Gallimard, 46. Syberberg es uno de los cineastas que han desarrollado particularmente la disyunción ver-hablar.

su afuera. Nuestras sociedades disciplinarias pasan por categorías de poder (acciones sobre las acciones) que pueden definirse así: imponer una tarea cualquiera o producir un efecto útil, controlar una población cualquiera o gestionar la vida. Pero las antiguas sociedades de soberanía se definen por otras categorías no menos diagramáticas: extraer (acción de extraer de acciones o productos, fuerza de extraer de fuerzas), decidir sobre la muerte («matar o dejar vivir», lo que es muy diferente de gestionar la vida),¹⁸ tanto en un caso como en el otro existe diagrama. Foucault todavía señalaba otro diagrama al que remitía la comunidad de Iglesia más bien que la sociedad de Estado, diagrama «pastoral», del que detallaba las categorías: apacentar un rebaño... como relación de fuerzas o acción sobre la acción.¹⁹ También se puede hablar de un diagrama griego, lo veremos más adelante, de un diagrama romano, de un diagrama feudal... La lista es infinita, como la de las categorías de poder (el diagrama disciplinario no es en modo alguno la última palabra). En cierto sentido, diríase que los diagramas comunican por encima, por debajo o entre los estratos respectivos (así, podemos definir un diagrama «napoleónico» como interestrático, intermedio entre la antigua sociedad de soberanía y la nueva sociedad de disciplina que él prefigura)²⁰ En ese sentido, el diagrama se distingue de los estratos: sólo la formación estratificada le proporciona una estabilidad que de por sí no posee, en sí mismo el diagrama es inestable, agitado, cambiante. Ese es el carácter paradigmático del apriori, una microagitación. Pues las fuerzas en relación son inseparables de las variaciones de sus distancias o de sus relaciones. En resumen, las fuerzas están en constante devenir, *existe un devenir de las fuerzas que subyace a la historia*, o más bien la engloba, según una concepción nietzscheana. Por eso el diagrama, en la medida en que expone un conjunto de relaciones de fuerzas, no es un lugar, sino más bien «un no lugar»: sólo gracias a

mutaciones es un lugar. De repente, las cosas ya no son percibidas, ni las proposiciones enunciadas de la misma manera...²¹ Por supuesto, el diagrama comunica con la formación estratificada que lo estabiliza o lo fija; pero, según otro eje, también comunica con el otro diagrama, con los otros estados inestables de diagrama, a través de los cuales las fuerzas prosiguen su devenir mutante. Por eso el diagrama siempre es el afuera de los estratos. El diagrama no es un desplegamiento de las relaciones de fuerzas sin ser, como consecuencia, una emisión de singularidades, de puntos singulares. Eso no significa que cualquier cosa se encadene con cualquier cosa. Más bien se trata de tiradas sucesivas, cada una de las cuales actúa al azar, pero en las condiciones extrínsecas determinadas por la tirada precedente. El diagrama, un estado de diagrama, siempre es una combinación de aleatorio y de dependiente, como en una cadena de Markov. «La mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar», dice Nietzsche invocado por Foucault. No existe, pues, encadenamiento por continuidad ni interiorización, sino reencadenamiento por encierra de los cortes y de las discontinuidades (mutación).

Hay que distinguir la exterioridad y el afuera. La exterioridad sigue siendo una forma, como en *La arqueología del saber*, e incluso dos formas exteriores una a otra, puesto que el saber está hecho de esos dos medios, luz y lenguaje, ver y hablar. Pero el afuera concierne a la fuerza: si la fuerza siempre está en relación con otras fuerzas, las fuerzas remiten necesariamente a un afuera irreductible, que ya ni siquiera tiene formas, que está hecho de distancias indescorporables gracias a las cuales una fuerza actúa sobre otra u otra actúa sobre ella. Una fuerza siempre confiere a otras, o recibe de otras, desde afuera, la afectación variable que sólo existe a tal distancia o bajo tal relación. Existe, pues, un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, puesto que ac-

18. VS, 178-179.

19. Véanse las cuatro categorías del poder pastoral, en Dreyfus et Rabinow, 305.

20. SP, 219.

21. Sobre la relación de fuerzas, el devenir y el «no lugar», véase NGH, 156. Sobre la mutación, que hace que «de pronto» las cosas ya no sean percibidas ni enunciadas de la misma forma, véase MC, 229. Y VS, 131: «Las relaciones de poder-saber no son formas dadas de distribución, son matrices de transformación.»

túa en otra dimensión. *Un afuera más lejano* que todo mundo exterior e incluso que toda forma de exterioridad, y por lo tanto infinitamente más próximo. Pero, ¿cómo podrían las dos formas de exterioridad ser exteriores una a otra si no existiese ese afuera, más próximo y más lejano? «La otra cosa», invocada ya por *La arqueología...*. Si los dos elementos formales del saber, exteriores en tanto que heterogéneos, encuentran acuerdos históricos que son otras tantas soluciones para el «problema» de la verdad, es, ya lo hemos visto, porque las fuerzas actúan en un espacio distinto del de las formas, el espacio del Afuera, precisamente ahí donde la relación es una «no relación», el lugar un «no lugar», la historia un devenir. En la obra de Foucault, el artículo sobre Nietzsche y el artículo sobre Blanchot se encadenan, o se reencadenan. Si ver y hablar son formas de exterioridad, pensar se dirige a un afuera que no tiene forma.²² Pensar es llegar a lo no estratificado. Ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el intersticio, en la disyunción entre ver y hablar. Es el segundo encuentro de Foucault con Blanchot: pensar pertenece al afuera, en la medida en que éste, «tempestad abstracta», se precipita en el intersticio entre ver y hablar. La invocación del afuera es un tema constante de Foucault, y significa que pensar no es el ejercicio innato de una facultad, sino que debe advenir al pensamiento. Pensar no depende de una bella interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable, sino que se hace bajo la injerencia de un afuera que abre el intervalo y fuerza, desmembra el interior. «Cuando el afuera se abre y atrae la interioridad...» Pues el interior supone un principio y un fin, un origen y un destino capaces de coincidir, de hacer «todo». Pero, cuando sólo existen medios y entredos, cuando las palabras y las cosas se abren por el medio sin coincidir jamás, es para liberar fuerzas que proceden del afuera, y que sólo existen en estado de agitación, de mezcolanza y de transformación,

22. Véase el artículo en homenaje a Blanchot, *PDD*. Los dos puntos de encuentro con Blanchot son, pues, la exterioridad (hablar y ver), y el afuera (pensar). Y, sobre el afuera de las fuerzas como otra dimensión que la de las formas exteriores, «otro espacio», *CNP*, 41-42.

de mutación. Tiradas de dados, en verdad, pues pensar es emitir una tirada de dados.

Las fuerzas del afuera nos dicen lo siguiente: lo que se transforma nunca es el compuesto, histórico y estratificado, arqueológico, sino las fuerzas componentes, cuando entran en relación con otras fuerzas que producen del afuera (estrategias). El devenir, el cambio, la mutación, concierne a las fuerzas componentes y no a las formas compuestas. ¿Por qué esta idea, tan simple en apariencia, es tan difícil de comprender, hasta el extremo de que «la muerte del hombre» ha suscitado tantos malentendidos? Unas veces se ha objetado que no se trataba del hombre existente, sino de un concepto de hombre. Otras se ha pensado, tanto en el caso de Foucault como en el de Nietzsche, que era el hombre existente el que se superaba a sí mismo, hacia un superhombre, eso espero. Los dos casos suponen una comprensión tanto de Foucault como de Nietzsche (por ahora no plantamos el problema de la malevolencia y de la estupidez que en ocasiones animan los comentarios sobre Foucault, como también ocurrió con Nietzsche). De hecho, el problema no es el del compuesto humano, conceptual o existente, perceptible o enunciable. El problema es el de las fuerzas componentes del hombre: ¿con qué otras fuerzas se combinan, cuál es el compuesto resultante? Pues bien, en la época clásica, todas las fuerzas del hombre están relacionadas con una fuerza de «representación» que pretende extraer de ellas lo que tienen de positivo o de *elevable al infinito*: de ahí que el conjunto de las fuerzas compongan a Dios y no al hombre, y que el hombre sólo pueda aparecer entre órdenes de infinito. Por eso Merleau-Ponty definía el pensamiento clásico por su manera inocente de pensar el infinito: no sólo el infinito era primero con relación a lo finito, sino que las cualidades del hombre, llevadas al infinito, servían para componer la insondable unidad de Dios. Para que el hombre apareciera como compuesto específico es necesario que sus fuerzas componentes entren en relación con nuevas fuerzas que eluden la de la representación, e incluso la excluyen. Esas nuevas fuerzas son las de la vida, del trabajo y del lenguaje, en la medida en que la vida descubre una «orga-

nización», el trabajo una «producción», el lenguaje una «filiación», que las sitúan fuera de la representación. *Esas fuerzas oscuras de la finitud no son fundamentalmente humanas*, pero entran en relación con las del hombre para plegarlo a su propia finitud y comunicarle una historia que sólo en un segundo tiempo hace suya.²³ Así pues, en esta nueva formación histórica del siglo XIX, el que está compuesto por el conjunto de las fuerzas componentes «extraídas» es el hombre. Pero si imaginamos una tercera tirada, las fuerzas del hombre todavía entrarán en relación con otras fuerzas, a fin de componer una nueva cosa, que ya no será ni Dios ni el hombre: diríase que la muerte del hombre está ligada a la de Dios, en beneficio de nuevos compuestos. En resumen, la relación de las fuerzas componentes con el afuera no cesa de hacer variar la forma puesta, bajo otras relaciones, a merced de las nuevas composiciones. Que el hombre sea una figura de arena entre dos mareas debe entenderse literalmente: una composición que sólo aparece entre otras dos, la de un pasado clásico que la ignoraba y la de un futuro que ya no la conocerá.²⁴ No cabe alegrarse ni llorar. ¿No se dice habitualmente que las fuerzas del hombre han entrado ya en relación con otras fuerzas, las de la información, que componen con ellas otra cosa que el hombre, sistemas indivisibles «hombre máquina», con las máquinas de tercer tipo? ¿Una unión con el silicio más bien que con el carbono?

Una fuerza siempre es afectada desde afuera por otras, o afecta a otras. Poder de afectar, o de ser afectado, el poder es ocupado de manera variable según las fuerzas en relación. El diagrama como determinación de un conjunto de relaciones de fuerza jamás agota la fuerza, que puede

23. Eso es lo esencial en *MC*: Foucault no dice que la vida, el trabajo y el lenguaje sean fuerzas del hombre de las que éste toma conciencia como de su propia finitud. Al contrario, la vida, el trabajo, el lenguaje surgen en *primer lugar* como fuerzas finitas exteriores al hombre, que le imponen una historia que no es la suya. Sólo en un segundo momento el hombre se apropia de esa historia, convierte su propia finitud en un fundamento. Véanse págs. 380-381, donde Foucault resume los dos momentos de ese análisis.

24. La última frase de *MC*. En el Anexo proponemos un análisis más detallado de la muerte del hombre.

entrar en otras relaciones y en otras composiciones. El diagrama procede del afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, no cesa de «extraer» de ellos otros nuevos. De esa forma, el afuera siempre es apertura a un futuro con el que nada se acaba, puesto que nada ha comenzado, sino que todo se metamorfosea. En ese sentido, la fuerza dispone de un potencial con relación al diagrama en el que está incluida, o de un tercer poder que se presenta como capacidad de «resistencia». En efecto, un diagrama de las fuerzas presenta, al lado (o más bien «frente a frente») de las singularidades de poder que corresponden a esas relaciones, las singularidades de resistencia, esos «puntos, nudos, núcleos» que se efectúan a su vez en los estratos, a fin de hacer que en ellos el cambio sea posible.²⁵ Es más, la última palabra del poder es que *la resistencia es primera*, en la medida en que las relaciones de poder se mantienen intactas en el diagrama, mientras que las resistencias están necesariamente en una relación directa con el afuera del que proceden los diagramas.²⁶ Por eso un campo social, más que estratificar, resiste, y el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia.

Hace tres siglos, algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre. Contra Foucault, invocan una conciencia universal y eterna de los derechos humanos, que debe estar por encima de cualquier análisis. No es la primera vez que el recurso a lo eterno es la máscara de un pensa-

25. VS, 126-127 («multiplicidad de puntos de resistencia» que se integran o se estratifican para hacer «posible una revolución»).

26. En Dreyfus et Rabinow, 300. Y, sobre las seis singularidades presentadas por las formas de resistencias contemporáneas, 301-302 (especialmente la «transversalidad» de las luchas actuales, noción común a Michel Foucault y a Félix Guattari). En Foucault hay un eco de las tesis de Mario Tronti en su interpretación del marxismo (*Ouvertures et capital*, ed. Bourgois): la idea de una resistencia «obtrahera» que sería anterior con relación a la estrategia del capital.

miento demasiado débil y sumario, ignorante incluso de aquello que debería alimentarlo (las transformaciones del derecho moderno desde el siglo XIX). Es cierto que Foucault nunca ha dado gran importancia a lo universal y a lo eterno: éstos sólo son efectos masivos o globales que proceden de ciertas distribuciones de singularidades, en tal formación histórica, y bajo tal proceso de formalización. Bajo lo universal existen juegos de singularidades, emisivos de singularidades, y la universalidad o la eternidad del hombre sólo son la sombra de una combinación singular y transitoria contenida en un estrato histórico. El único caso en el que el universal se dice al mismo tiempo que aparece el enunciado, es en las matemáticas, puesto que en ellas el «umbral de formalización» coincide con el umbral de aparición. Pero, en todo lo demás, el universal es posterior.²⁷ Foucault puede denunciar «el movimiento de un logos que eleva las singularidades hasta el concepto», porque «ese logos sólo es de hecho un discurso ya pronunciado», esteoipado, que surge cuando todo ha sido dicho, cuando todo está ya muerto, reintegrado en «la interioridad silenciosa de la conciencia de sí».²⁸ El sujeto de derecho, en la medida en que se crea, es la vida, como portadora de singularidades, «plenitud de lo posible», y no el hombre, como forma de eternidad. Y, ciertamente, el hombre sustituye a la vida, al sujeto de derecho, cuando las fuerzas vitales compusieron un instante su figura, en la época política de las Constituciones. Pero, en la actualidad, el derecho ha cambiado una vez más de sujeto porque, incluso *en el hombre*, las fuerzas vitales entran en otras combinaciones y componen otras figuras: «Lo que se reivindicaba y sirve de objetivo es la vida... La vida, mucho más que el derecho, es lo que ahora está en juego en las luchas políticas,

27. AS, 246: «la misma posibilidad de la existencia [de las matemáticas] implicaba que se diese, desde el principio, aquello que en cualquier otro dominio permanece dispersado a lo largo de la historia... Cuando se considera la insuración del discurso matemático como prototipo del nacimiento y del devenir de todas las demás ciencias, se corre el riesgo de homogeneizar todas las formas singulares de historicidad...».

28. OD, 50-51.

incluso si éstas se formulan a través de las afirmaciones de derecho. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades..., ese derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico...»²⁹

Identica mutación se observa en el estatuto del «intelectual». En numerosas entrevistas publicadas, Foucault explica que el intelectual ha podido reivindicar lo universal durante un largo período que va del siglo XVIII a la segunda guerra mundial (quizá hasta Sartre, pasando por Zola, Rolland...): eso era así en la medida en que la singularidad del escritor coincidía con la posición de un «jurista notable» capaz de resistir a los profesionales del derecho, y por lo tanto, de producir un efecto de universalidad. Si la figura del intelectual ha cambiado (y también la función de la escritura), es porque su posición ha cambiado, y ahora va más bien de un lugar específico a otro, de un punto singular a otro, «atomista, genetista, informático, farmacólogo...», produciendo de ese modo efectos de transversalidad y ya no de universalidad, funcionando como un intercambiador o cruce privilegiado.³⁰ En ese sentido, el intelectual e incluso el escritor pueden participar tanto mejor en las luchas, en las resistencias actuales, en la medida en que éstas han devenido «transversales». El intelectual o el escritor devienen, pues, capaces de hablar el lenguaje de la vida, más bien que el del derecho.

¿Qué quiere decir Foucault, en las páginas más bellas de *La voluntad de saber*? Cuando el diagrama de poder abandona el modelo de soberanía para proporcionar un modelo disciplinario, cuando deviene «biopoder», «biopolítica» de las poblaciones, responsabilidad y gestión de la vida, la vida surge como nuevo objeto del poder. A partir de ese momento, el derecho renuncia cada vez más a lo que cons-

29. VS, 191 (y todo el párrafo 197-191). Sobre la evolución del derecho, que toma como objeto humano la vida (derecho social) más bien que la persona (derecho civil), los análisis de François Ewald invocan a Foucault: véase *L'Etat providencé*, Grasset, sobre todo 24-27.

30. El intelectual «universal» y el intelectual «específico»: *L'arc*, n. 70 (entrevista con Fontana).

tituía el privilegio del soberano, el derecho de matar (pena de muerte), pero permite con mayor motivo hecatombes y genocidios: no mediante un retorno al viejo derecho de matar, sino, al contrario, en nombre de la razón, del espacio vital, de las condiciones de vida y de supervivencia de una población que se considera mejor y que trata a su enemigo no ya como el enemigo jurídico del antiguo soberano, sino como el agente tóxico o infeccioso, una especie de «peligro biológico». Como consecuencia, «por las mismas razones» que la pena de muerte tiende a abolirse, los holocaustos aumentan, dan aún mayor testimonio de la muerte del hombre. Ahora bien, cuando el poder toma así la vida por objeto u objetivo, la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder. «La vida como objeto político ha sido en cierto sentido tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla.» Contrariamente a lo que decía el discurso preconcibido no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir. Como decía Nietzsche, la resistencia extrae del viejo hombre las fuerzas para una vida más larga, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es en el *propio hombre* donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida. Una vez más, las dos operaciones pertenecen al mismo horizonte (se ve con toda claridad en los problemas del aborto, cuando los poderes más reaccionarios invocan un «derecho a la vida»...). Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de resistir de la fuerza? Desde *El nacimiento de la clínica*, Foucault admiraba a Bichat por haber inventado un nuevo vitalismo al definir la vida por el conjunto de funciones que resisten a la muerte.³¹ Y es en el hombre

31. NC, 146: «Bichat ha relativizado el concepto de muerte, ha-

donde hay que buscar, tanto en el caso de Foucault como en el de Nietzsche, el conjunto de las fuerzas y funciones que resisten... a la muerte del hombre. Spinoza decía: no se sabe lo que puede un cuerpo humano cuando se libera de las disciplinas del hombre. Y Foucault: no se sabe lo que puede el hombre «en tanto que está vivo», como conjunto de «fuerzas que resisten».³²

ciéndole perder ese absoluto en el que aparecía como un acontecimiento indivisible, decisivo e irrecuperable: la ha volatilizado y distribuido en la vida, bajo la forma de muertes dormenonizadas, muertes parciales, progresivas y tan lentas que terminan más allá de la propia muerte. De esa forma la convertía en una estructura esencial del pensamiento y de la percepción médicas; aquello a lo que se opone la vida y a lo que se expone; aquello con relación a lo cual es oposición viviente y, por tanto, vida; aquello con relación a lo cual es analíticamente expuesta, y, por tanto, verdadera... El vitalismo aparece en el fondo de ese mortalismo.»

32. VS, 190.