

VI encuentro interdisciplinario de las ciencias humanas y sociales. UNC, Córdoba, 2009.

# El fin de las representaciones.

Favio G D Seimandi.

Cita:

Favio G D Seimandi (Julio, 2009). *El fin de las representaciones. VI encuentro interdisciplinario de las ciencias humanas y sociales. UNC, Córdoba.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/favio.seimandi/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pv6s/hrz>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## EL FIN DE LAS REPRESENTACIONES

Favio Seimandi\*

*El presente trabajo es un esbozo de un proyecto mayor que puede definirse como la programática de realizar una genealogía de las representaciones. En estas páginas, nos limitaremos a rubricar los lineamientos generales, el diagrama del recorrido que tal emprendimiento debiera en principio realizar. Serán postulados los posicionamientos metodológicos que sustentan la perspectiva de análisis y, asimismo, discurriremos por diversos ámbitos del saber, como lo son el de la literatura y las ciencias, en busca de los elementos conceptuales disponibles para la realización de nuestros objetivos. La genealogía de la representación reconoce las insipiencias de la economía de las representaciones en la doble vertiente griega y judeo-cristiana de la cultura occidental. El recorrido genealógico da ahora un salto, para hacer una crítica al marxismo y al psicoanálisis, hasta recalar en algunas consideraciones acerca de las condiciones de posibilidad actuales de las Ciencias Sociales.*

### Palabras clave

Representación – Maquinas deseantes – Montaje productivo – Poder - Genealogía

*The following work is a first sketch of a larger Project which could be defined as the program of making a genealogy of the representations. Through these pages, we will limit to the general linings, the tour diagram that such a task should make first. The methodology positioning that support the perspective of the analysis will be stated first; yet, we will focus on different environments of knowledge, such as literature and sciences, in search of the conceptual elements available for the achievement of our objectives. The genealogy of the representations takes into account the beginning of representation economy in the dual Greek and Jewish-Christian root of western culture. The genealogic tour takes a new step, for making a critic of Marxism and Psychoanalysis, until reaching some considerations about the conditions of present possibility of Social Sciences.*

### Keywords

Representation - Desiring machines – Productive assembly - Power - Genealogy

---

\* Alumno de la Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Letras. E-mail: favios\_ba@hotmail.com.

## EL FIN DE LAS REPRESENTACIONES

### Para una genealogía de las representaciones

Según Michel Foucault, le debemos a Kant el movimiento crítico a partir del cual el pensamiento se interroga por las condiciones de su actualidad (Foucault: 2002). La crítica kantiana intentaba encontrar los límites de la razón, que ya se percibía como una amenaza. ¿Hasta dónde hay que permitirle actuar a la razón?

Nietzsche, por su parte, inauguraría un nuevo tipo de pensamiento al emprender el análisis *genealógico* de la moral. ¿Cómo se ha constituido históricamente ese discurso imperialista de la moral, que se presenta como un absoluto incuestionable? ¿Qué batallas han sido libradas? ¿Quiénes han perdido y quiénes ganado?

Pero sin duda hay que reconocerle al propio Foucault el haber llevado más lejos que nadie estos movimientos del análisis al constituir la maquinaria que posibilita la *crítica genealógica*. Este análisis foucaultiano invierte la dirección del pensamiento kantiano al no preguntarse ya *hasta dónde* se puede cambiar, sino más bien interrogándose por el *a partir de qué* es posible deshacer lo que somos, derribar las fronteras. Esta *desontologización* foucaultiana es nuestro punto de partida.

El proyecto de realizar una genealogía de las representaciones, que sólo será magramente esbozado en esta coyuntura, está obligado a remontar su análisis hasta los confines de nuestra historia. Por un lado, ¿cómo eludir el análisis de la *mímesis* en Platón y Aristóteles?, y por otro, ¿cómo ignorar el lugar y el momento en que fue inventada la democracia, sistema representativo por antonomasia? Asimismo, tampoco podríamos escapar a la otra vertiente que sentó las bases de la cultura occidental: la judeo-cristiana. Para el cristianismo, Dios es el significado único de todos los significantes: creador del universo, creador del hombre a su imagen y semejanza. Dios es el señor de las representaciones y el mundo es su *gran teatro*, como dice Calderón de la Barca.

Por lo pronto, dejamos en suspenso la descomunal tarea de recorrer la historia de Occidente, para abocarnos al punto que nos atañe específicamente en este contexto: se trata de la relación entre las representaciones y las Ciencias Sociales.

### Marxismo, psicoanálisis y representación (1)

Para hacer la genealogía de las representaciones, antes o después, es ineluctable la necesidad de recobrar, bajo tachadura, a Marx y Freud. Sería necesario recorrer el devenir del marxismo y del psicoanálisis, revivir sus vicisitudes y, en un mismo y exhaustivo movimiento, exasperar estos discursos para culminar su deconstrucción.

En la práctica marxista, la noción de *ideología* como falsa conciencia y su noción correlativa: la *alienación*; en la práctica psicoanalítica, el *mito edípico* y la *represión*. La articulación de estas nociones, aplicadas al análisis histórico, suelen propiciar una salida cómoda, no obstante, abusiva.

Habría una clase social de alienados que se dejan embaucar por el palabrerío de la clase dominante, así se reproducen, engaño mediante, las condiciones económicas que divorcian al capital de la fuerza de trabajo, en un eterno retorno del capital hacia sí mismo.

Por otra parte, el inconsciente sería una especie de teatro en el que desfilan una serie de personajes: mamá, papá, yo. Las catexis de libido, de esta forma, quedan encerradas en el espacio clausurado de la familia y todo el drama se reduciría a lo que Lawrence denominó “el sucio secretito de familia”, perpetuamente reprimido por esa ley originaria que redundaría en la prohibición del incesto.

De un lado, el marxismo ponía en boca del intelectual orgánico la voz de la *conciencia verdadera* del proletariado, expropiándole así su propia voz, impostándola y hablando por él; del otro, el psicoanálisis expropiaba la palabra del paciente, haciéndola correr en un flujo continuo para apropiarse del *verdadero sentido* al interpretar esos signos que expresan y representan al inconsciente: mamá, papá, yo. Así, el intelectual orgánico y el psicoanalista se arrojan la facultad de representación de la palabra verdadera, son los portadores de la verdad: “*yo conozco tu verdad y te la voy a revelar*”; actitud oracular. La ideología es lo que vela al proletariado la posibilidad de representarse fidedignamente sus condiciones objetivas de vida; la represión es lo que le impide al sujeto interpretar correctamente las representaciones del inconsciente.

Metodológicamente, la genealogía de las representaciones tiene que rechazar las nociones de ideología y represión por ser abusivamente representacionales.

### **El signo convexo**

Uno de los problemas más importantes de la representación en lingüística podría reducirse a la compulsión a creer literalmente la metáfora según la cual el significante es forma o continente y el significado contenido. Los signos no son recipientes. Nada portan en su interior, es más, no poseen interior. En el signo, en la significación todo es exterior.

La genealogía de las representaciones tendría que abocarse a deconstruir -Derrida ya lo ha hecho- (Derrida: 1971) la idea de que el signo es un recipiente capaz de guardar algo en su interior; a esta imagen del signo como un recipiente cabría oponerle otra: la del *signo convexo*. El signo convexo es no-representativo porque no posee interior, es todo superficie, es todo exterioridad. Ningún significante representa ningún significado; todo signo es un *enviado* de otro signo (significante de significante) y no un *representante*. Los signos no representan cosas, los signos son, en sí mismos, cosas.

Igualmente, el discurso no es la manifestación exterior del fenómeno interno que sería el pensamiento. Si el discurso y el pensamiento se producen en algún lugar, ese lugar es el *Afuera*. Pero este Afuera no se opone a un Adentro, que sería como el alma del sujeto, sino que el sujeto tendría que ser imaginado enteramente diseminado en el Afuera, dispersión de materia: articulación inestable de órganos, discurso y objetos parciales; máquinas que se ensamblan y desconectan; cortes de flujos y extracciones. ¿Cuál es el interior de una cadena de montaje?

El signo, a su vez, no podría ser la expresión o representación de una subjetividad porque, en rigor, ningún sujeto es anterior a su discurso; ni tampoco su discurso es suyo, ni él es el mismo con anterioridad a un complejo de relaciones de poder que sujetan al sujeto y distribuyen la propiedad o no-propiedad de los discursos. Y, no es necesario insistir, los signos existen sólo en el discurso.

El discurso es una máquina que, en la cadena de montaje en la que es máquina de máquina, produce un flujo de signos, que son extraídos por máquinas de percibir (ojos, oídos, ordenadores), que generan nuevos flujos... y así sucesivamente. Decodificación y codificación de flujos; montaje y desmontaje de máquinas deseantes: éstas son las condiciones de producción de signos (Deleuze, Guattari: 2005: 2005).

## La escritura no-representativa

Como explica Derrida (Derrida: 1971), sólo el pertinaz logocentrismo de Occidente nos impide reconocer en la escritura algo más que el desdoblamiento del habla. ¿Cómo fue posible este pliegue, esta superposición representacional? ¿Cuáles fueron las condiciones históricas que produjeron este *despotismo del significante* (Deleuze, Guattari: 2005)?

Según Deleuze y Guattari el repliegue de la escritura sobre el habla, su estado de dependencia, tiene la edad del *estado despótico* primitivo: el Urstaat. Es el momento (el momento lógico, no el histórico) de la sobrecodificación que desarticula los mecanismos que ligaban la máquina tribal voz-grafía-ojos, según la cual la escritura funcionaba en perpetua disyunción del habla, adherida a los cuerpos suplicados, que otorgaban toda una plusvalía, una ganancia de placer a los ojos que miran.

La nueva codificación viene a desmontar la maquinaria primitiva subyugando la letra al sonido, desplazando la mirada hacia la letra puesta en el lugar del cuerpo suplicado. Los ojos ya no miran, ya no extraen su plusvalía del dolor, ahora leen los signos inscriptos en tablas de barro. Puede decirse que la instauración del sistema carcelario, que oculta al criminal en vez de ofrecerlo como un espectáculo público, ha sido el desmontaje definitivo de la máquina primitiva del suplicio.

Cuando hablamos de *Estado*, es necesario aclarar, lo hacemos en el sentido nietzscheano: se trata de esa *horda de animales rubios*, de una máquina trituradora, raza de conquistadores organizados para la guerra, régimen del terror, estado bárbaro (Nietzsche: 2007, 96). Así, el sujeto de las representaciones es aquel que se define como tal en la medida en que se encuentra avasallado por la máquina bárbara, aquel que no puede liberarse de su dominación y debe consentir la representación: debe asumir representantes como la fatalidad de la pérdida de la propia voz, debe curvar la mirada sobre la letra-ley, significante despótico, que es la marca de un perpetuo desequilibrio de fuerzas institucionalizado. El Estado bárbaro monta un andamiaje jurídico que sustituye el espectáculo de los cuerpos suplicados por un corpus-significante-despótico, que desvía la mirada hacia la letra, cuyo cometido ahora es ocultar el sufrimiento de los cuerpos en vez de ser su instrumento y su señal más visible.

Si la escritura se ha plegado sobre el habla, este acontecimiento no nos dispensa de reconocer todo lo que en la escritura se escapa al imperialismo representacional. Con plena justicia cabe reclamar la necesidad de un tipo de análisis que podemos denominar *gramatológico* por estar en franca enemistad con el logocentrismo representacional hermenéutico. Para este análisis la escritura no es el desdoblamiento del habla, sino que se le superpone como escritura de otra escritura: escritura en palimpsesto.

Una de las imágenes que con mayor vigor subvierte el talante logocéntrico de la imaginaria Occidental es aquella biblioteca de Babel borgeana (Borges: 1998, 86-100). La biblioteca, que otros llaman universo, afirma Borges, está poblada de volúmenes ilegibles; de grafías absurdas e indescifrables. Inútilmente los exégetas fatigan el tiempo en busca del significado de un cúmulo monstruoso de discursos ininteligibles. Esa biblioteca infinita no representa, siquiera parcialmente, el universo, sino que ella misma es el universo.

La ficción según la cual el mundo puede ser desdoblado en palabras -y los sujetos en sus representantes políticos-, debe comprenderse en el marco de un conjunto de relaciones históricas de poder, principio de coacción y mecanismo de distribución de asimetrías. En última instancia, al abolir la falacia de que el mundo es una realidad esencial que puede ser traducida en palabras, desembocamos ante el hallazgo macizo de que el modo en que los sujetos, las palabras y las cosas se relacionan difícilmente puede ser concebido según criterios de verdad-falsía o de grados de correspondencia. No hay en el mundo una *unidad oscura y honda* (2) por descubrir, como quería Baudelaire.

A partir de Copérnico el imaginario Occidental tuvo que reconocerse descentrado: el universo ya no giraba en derredor de nuestro pequeño planeta; con Darwin el ser humano comenzó a asumir que su condición no difiere esencialmente de la de los animales, sino que, bestia entre las bestias, su lugar de privilegio responde al imperio de terror que ha logrado erigir sobre lo que la doxa denomina comúnmente *naturaleza*; Freud, al descubrir el inconsciente, consiguió desplazar el prejuicio iluminista según el cual la razón era el centro de gravedad espiritual del sujeto; Nietzsche, finalmente, tomó a su cargo el trabajo restante al proclamar la muerte de Dios y la rotunda falacia de las teorías del conocimiento. Era el ocaso del esplendor logocéntrico que comenzaba a experimentar su ruina. A esta lista abusivamente parcial habría tal vez que agregar el nombre de Derrida, quien ha iniciado el movimiento de deconstrucción del logocentrismo occidental.

### **La literatura y el fin de las representaciones**

En su forma más antigua, los relatos se inscribían en lo que se ha denominado un *marco*. Posteriormente, fue cada vez más frecuente el desprendimiento de este marco y los relatos comenzaron a circular de forma desencadenada. El caso paradigmático es el de las *Mil y una noches*. Podría pensarse, según una mirada cuantitativa, atenta a las proporciones, que el marco de estos relatos es una mera excusa para propiciar cierto grado de unidad a una heterogeneidad de narraciones.

No obstante, otras lecturas son posibles. Así comienza el texto de Foucault que se publicó bajo el nombre de *El lenguaje al infinito*: “Escribir para no morir, como decía Blanchot, o incluso quizás, hablar para no morir es una tarea tan vieja como la palabra. Las más mortales decisiones, inevitablemente, permanecen suspendidas mientras dura un relato” (Foucault: 1986, 5).

¿Quién podría hacer una lectura tan ingenua según la cual Scheherazade persistiría en llevar al infinito el movimiento de su discurso con el sólo propósito de hacer escuchar su voz ilimitadamente? El acceso a la palabra no es gratuito. En última instancia, la palabra debe ir encadenada al deseo para conjurar el imperativo del silencio. La palabra debe hacerse desear para prorrogar la fatalidad; cada enunciación debe ser estratégica.

Así, el discurso de Scheherazade cobra plenitud al recuperar las condiciones de su producción ficticia: no es difícil imaginar el esplendor palaciego de la habitación del sultán, las figuras cuya desnudez hacen relumbrar unas velas y la voz retardataria, cadenciosa, que parece dibujar en el revés de su discurso la forma de un cuerpo cuya suerte es correlativa a la gracia de sus palabras. Scheherazade sabe lo que milenios después Barthes describirá en estos términos: “El lenguaje es una piel: yo froto mi lenguaje contra el otro. Es como si tuviera palabras a guisa de dedos, o dedos en la punta de mis palabras. Mi lenguaje tiembla de deseo” (Barthes: 1993, 172).

El rencor del sultán se detiene al filo del amanecer, cuando la luz amenaza la tibieza del fluir de las palabras de Scheherazade, el deseo ha sido encadenado a la promesa de otro relato todavía más placentero; la muerte puede esperar.

¿Qué representan las palabras de Scheherazade? ¿Qué importan las historias en sí mismas? La respuesta de ambas preguntas es la misma: nada. Las palabras de Scheherazade no representan nada porque ella ya no es nadie: ya no es la hija del visir, ahora es un objeto a disposición de los placeres del sultán y, en consecuencia, ya está muerta. La certidumbre de la muerte ha desencadenado un discurso que intenta propagarse infinitamente.

Las narraciones de Scheherazade van montando el aparejo de una máquina deseante que produce un flujo de palabras para que se extraigan de ella porciones de placer; este es el acontecimiento de las *Mil y una noches*: el desmontaje de la máquina de muerte que extraía su placer del caudal de mujeres destinadas al sacrificio. Interrupción de la cadena productiva, desmontaje de máquinas deseante y ensamble de un nuevo circuito productivo que promete una plusvalía, un excedente de placer.

Podría pensarse que este ejemplo posee una dudosa validez por su lejanía en el tiempo. Por ello, a lo mejor es conveniente articular al análisis un caso menos distante. Detengámonos un instante en el umbral de nuestra modernidad para recobrar la difusa figura del Marqués de Sade. Sade es, sin duda, el modelo más potente de lo irrepresentable. ¿Quién puede representar a Sade sin traicionarlo? La imagen de su rostro nos está vedada. Sade es el señor de la divergencia, el rotundo negador de la modernidad. En pleno proceso de montaje de la máquina disciplinaria moderna, que venía a instaurar una nueva economía de poder en Occidente al destituir al viejo régimen, el Divino Marqués le dice no a la modernidad, que se esforzaba en encerrar el caudal de los cuerpos disponibles en el circuito del nuevo régimen de producción industrial.

Sade no representa nada, es un camino trunco. Es la pieza que no encaja y boicotea toda la cadena productiva: por ello es necesaria su cautividad, la clausura. Así, han sido proféticas las amargas palabras del Marqués cuando afirmaba que su cuerpo exánime debería ser enterrado en un sitio sin marca, para que el tiempo erosione la memoria de su nombre inconcebible. A diferencia de Kant, que reconocía límites al despliegue de la racionalidad iluminista; el movimiento de Sade es desmesurado porque su libertinaje no se detiene ante nada, quiere llegar hasta las últimas consecuencias.

¿Qué son *Las 120 jornadas de Sodoma*? Ciertamente no son la apología del caos. Al contrario, son la instauración de un nuevo y severo orden, el ensamblaje de un circuito productivo que no permite ningún derroche inútil.

Lo primero que se percibe en este relato de Sade es su carácter marcadamente utópico: es la representación de un no-lugar. ¿Dónde puede existir este mundo imaginario de Sade? O, mejor dicho ¿Dónde es concebible la existencia de Sade? Sólo es concebible, de acuerdo a la lógica de la verosimilitud, en la reclusión más absoluta.

Así, al ubicar el escenario donde se llevan a cabo las 120 jornadas se lo sitúa en el lugar más inaccesible que alguien pueda imaginar: “*había que llegar primero a Basilea; se cruzaba el Rin [...] Poco después, se penetraba en la Selva Negra, en la que había que introducirse unas quince leguas por un camino difícil, tortuoso y absurdamente impracticable sin guía. Una miserable aldea de carboneros [después]. [...] Tan pronto como se había pasado la carbonería, se comenzaba a escalar una montaña casi tan alta como el monte San Bernardo y de un acceso infinitamente más difícil, pues sólo es posible llegar hasta su cumbre a pie. La montaña está ceñida por amenazantes precipicios; sólo cruzando el puente fabricado por Durcet, que fue destruido para volver absolutamente inaccesible el paso al castillo de Silling; sólo franqueando el muro de 30 pies de altura que lo rodea y, más allá del muro, un profundo foso lleno de agua, se llega a la galería sinuosa, que es la antesala del gran patio interior alrededor del cual están construidos todos los alojamientos; “no hay ya un solo habitante en la Tierra, de la especie que se quiera suponer, a quien le resulte posible abordarlo” (Sade: 2003, 49, 50).*

Esta representación utópica constituye las condiciones de posibilidad para el montaje de la máquina sadeana de producción de placer. El discurso, de esta manera, se presenta a sí mismo como un signo impotente, únicamente capaz de señalar el vacío.

No obstante, atentos a la materialidad del proceso de producción del discurso, no debemos dejarnos engañar por este juego de las representaciones: la máquina sadeana ha sido fehacientemente montada. La cadena productiva ha dado inicio: el artefacto funciona.

En el umbral de la narración, nos encontramos con la siguiente advertencia: “*Sin duda, muchos de todos los descarríos que verás pintados te disgustarán, lo sé, pero habrá algunos que te calentarán hasta el punto de hacerte eyacular, y esto es todo lo que queremos*” (64). La máquina deseante fue puesta en movimiento en el acto mismo de la escritura de Sade y vuelve a funcionar con cada lectura, activando las potencialidades productivas de un flujo virtual de discursos disponibles para la extracción de placer. La máquina no funciona si no la encendemos: todo comienza cuando abrimos el libro, cuando detenemos la mirada para descifrar su grafía; ya somos máquina de máquina, formamos parte del circuito productivo.

¿Es la obra de Sade una representación, un catálogo de perversiones? Puede ser, pero sólo parcialmente y no se va en eso lo más importante; la máquina sadeana no es un mero aparato taxonómico. ¿Quién malgastaría su tiempo de esa manera?

El circuito productivo que propone Sade es muy diferente del que se estaba afianzando en la sociedad cada vez más capitalista de su época. La codificación del uso de los cuerpos es disciplinante, el comportamiento de los cuerpos es vigilado con minuciosidad, la reglamentación es severísima: pero el montaje de máquinas deseantes se aviene a la producción de una mercancía específica, cuya circulación sólo está disponible para un mercado de consumo híper-restringido. No se busca la acumulación de ningún tipo de capital; la producción de placer se lleva a cabo arruinando los cuerpos, desgastándolos hasta su extinción; el circuito productivo no busca perpetuarse indefinidamente. Se vislumbra en el horizonte el fin de la cadena productiva. No es la producción por la producción en sí misma, por el acumulamiento indefinido de un recurso, que podría ser el placer, la perpetuación de su disponibilidad. Todo se erosiona en el proceso de producción, todo tiende a su agotamiento y no a la reproducción perpetua de la cadena de montaje. Cerramos hastiados el libro de Sade; el circuito productivo se ha estropeado irremediablemente.

## **Las Ciencias Sociales y la forma del hombre**

En un libro que no podemos pasar por alto, *Las palabras y las cosas*, Foucault le brinda a las Ciencias Humanas sus condiciones de posibilidad. Se trata del lugar abierto por el triángulo que forman tres espacios del saber que emergen en el siglo XIX: la Economía Política, la Biología y la Filología. En última instancia, las condiciones de posibilidad de estas ciencias es la existencia del hombre. El modo en que los seres humanos producen sus vidas ha hecho aparecer en la historia la forma del hombre. El pronóstico mordaz que augura la muerte del hombre debe comprenderse cuidadosamente.

El equívoco, sembrado ácidamente por Foucault, se disipa al comprender la índole profundamente nominalista del pensamiento foucaultiano. Es sencillamente esto: para la filosofía de Foucault no existen los universales. En la práctica, el conjunto de acontecimientos que se agrupan bajo un mismo nombre: *el hombre*, por ejemplo, debe comprenderse como una dispersión de diferencias que el análisis toma a su cargo visibilizar. La muerte del hombre no supone, como algunos tendenciosamente quisieron interpretar, la extinción de la especie humana.

El hombre es el nombre que recibe la convergencia de las líneas que constituyen un conjunto de dispositivos: en buena medida, los sujetos son el residuo del modo de producción de subjetividades. No obstante, es un residuo reactivo: su práctica, ya que no es un agente pasivo, retorna y erosiona insalvablemente las condiciones de su existencia, el circuito productivo que lo produce. Así, es ingenuo pensar que cuando Foucault habla de poder, utiliza una categoría universal. Poder es el nombre que, por mera necesidad analítica, se le otorga a lo que él define como *matrices de transformaciones* (Foucault: 2002, 121). Poder es el nombre que



recibe un régimen de variaciones constantes, un conjunto de relaciones de producción único e irreplicable en cada caso; las relaciones concretas de poder son acontecimientos.

El hombre es un acontecimiento, forma parte de un proceso de producción del que participan las ciencias humanas. Y no se trata de que estos saberes representen al hombre, o lo conviertan en su objeto de estudio: todo esto puede ser verdad en cierta medida, pero lo que hay de fondo es que la maquinaria del saber que se instituye durante el siglo XIX está comprometida en un complejo dispositivo de prácticas que incluyen los modos económicos de producción, la institución de todo un nuevo arte de gobernar liberal y la progresiva disciplinarización del espacio social.

Si seguimos el hilo del pensamiento de Foucault, a lo mejor no es descabellado afirmar que el hombre ya está en vías de extinción. La coyuntura histórica del acontecimiento podría situarse concretamente a partir de 1960, momento en el que ya las sociedades no estarían estructuradas por el modelo disciplinario. Deleuze le ha llamado *sociedades de control*. En la clase del 21 de Marzo de 1979 de su curso de biopolítica, Foucault explicaba lo siguiente: “*lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de este análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y a las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental*” (2007: 302, 303).

La cadena de montaje que producía la forma del hombre ha sido desmantelada y reensamblada en un nuevo circuito productivo, que reclama para el análisis la especificidad de un nuevo tipo de poder: el *biopoder*. Si se afirma que los individuos han perdido la *forma humana*, se lo hace a condición de tener en cuenta que han sido reintegrados, en el mismo movimiento, a una nueva matriz de variaciones, que, a su vez, da lugar a nuevas formas de saber.

Por su parte, es posible que estas nuevas formas del saber se muestren un poco vacilantes a la hora de afirmar su diferencia: a la hora, por ejemplo, de emprender la tarea de romper políticamente los vínculos con el significativo despótico de la representación, que les ha dado el estatuto de *ciencias*. En la medida en que el conocimiento científico va perdiendo progresivamente su arrogancia oracular, en la medida en que los prejuicios de la doxa que proclaman la existencia de verdades naturales van siendo disipados; estos nuevos tipos de saber ganan el derecho a un nombre propio, a un modo de relación diferencial respecto de las condiciones de su emergencia. Es decir, vamos ganando el derecho de augurar, como se lo ha hecho anteriormente con la muerte de Dios y luego con la muerte del hombre, el fin de las ciencias y el nacimiento de un saber menos abusivo, que no detente exclusivamente la propiedad de la palabra legítima. Este nuevo tipo de saber, se ha deslizado solapadamente en el campo de las Ciencias Sociales o en franca contradicción con ellas pero, de todas maneras, estas ciencias forman parte de las condiciones de su posibilidad, aunque sea, bajo tachadura.

## **Bibliografía**

BARTHES, Roland: (1993), *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo veintiuno, Madrid.

BORGES, Jorge Luis: (1998) “La biblioteca de Babel”, *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid.

DELEUZE, Gilles Y GUATTARI, Félix: (2005), *El Anti Edipo*, Paidós, Argentina.

DERRIDA, Jacques: (1971), *De la gramatología*, Siglo veintiuno, Argentina.

FOUCAULT, Michel: (1986), *El lenguaje al infinito*, Las ediciones de Dianus, Argentina.

FOUCAULT, Michel: (2002), *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno, Argentina.

FOUCAULT, Michel: (2002), *Historia de la sexualidad I, la voluntad de saber*, Siglo veintiuno, Argentina.

FOUCAULT, Michel: (2008), *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo de cultura económica, Argentina.

NETZSCHE, Friedrich: (2007), *La genealogía de la Moral*, Ediciones Libertador, Argentina.

SADE, Marqués de: (2003), *Las 120 jornadas de Sodoma*, Tusquets, Barcelona.

## **Notas**

- 1- Las críticas realizadas al marxismo y al psicoanálisis, al igual que el concepto de *máquina deseante*, están desarrolladas en el *Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari.
- 2- Esta expresión está tomada del célebre soneto *Correspondencias*, de Charles Baudelaire.