

Manuel Luna Alcoba

FOUCAULT Y EL ETERNO RETORNO

Los avatares políticos que han sufrido Europa y sus confines en la última década, han tenido un indudable aroma a *dejà vu*. He de confesar que el Atlas que utilizo para seguir la actualidad no es ninguno de los que han ido apareciendo de unos años a esta parte, sino el de mi abuelo, que casi me permite hacer predicciones sobre futuros acontecimientos. Parece, por tanto, que una cierta idea de devenir cíclico puede convertirse en una especie de piedra de toque para estimar la valía de ciertas concepciones de la historia. Aceptando que las doctrinas foucaultianas han conmocionado las disciplinas históricas, resulta inevitable plantearse si en ellas hay cabida para algún género de retorno como el que parece haber sufrido la Europa que nos ha tocado conocer. En principio, de alguien declaradamente nietzscheano, la respuesta parece fácil. Sin embargo, la cuestión del eterno retorno nunca fue bien recibida por los post-estructuralistas en general y por Foucault en particular. Pero vayamos por partes.

I Foucault versus Nietzsche.

Las declaraciones de nietzscheanismo por parte de Foucault son abundantes aunque no de gran valor, pues, de alguien que prefiere no hablar de que los autores se influyen unos a otros, no se le puede pedir listas de influencias. De todos modos, a quienes pretendan hablar de una etapa "arqueológica" y una etapa "genealógica" en Foucault, habría que hacerles saber que la primera, supuesto que exista, permanece más fiel a los textos de Nietzsche que la segunda (supuesto que exista). Por ejemplo, *Las palabras y las cosas* usa el eterno retorno para convertir la promesa de tránsito al superhombre en notificación de que el hombre desapareció hace mucho. Esto es algo absolutamente legítimo desde el punto de vista de Nietzsche ya que, de acuerdo con el eterno retorno todo futuro es, a la vez, pasado. Algo más adelante, se distinguen dos tipos de ideas del retorno. Una, encarnada por Hegel, Marx y Spengler, la otra defendida por Hölderlin, Nietzsche y Heidegger. El criterio que lleva a confeccionar estas tríadas de nombres es la respuesta que cada uno de ellos dio al tema del origen, precisamente el núcleo de un texto tan pretendidamente "genealógico" como es "Nietzsche, la Genealogía y la Historia". El origen "tal como no ha dejado de describirlo el pensamiento moderno a partir de la Fenomenología del Espíritu"¹ es aquel punto al que el pensamiento trata de volver para encontrarse a sí mismo. Pero la única manera que tiene de

¹Foucault, M. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, 1966, trad. E. C. Frost, Siglo XXI, México, Madrid, Bs. As., Bogotá, 18ª ed., 1988, pág. 313.

hacerlo es introduciendo el origen en el círculo de lo mismo. El resultado es que el pensamiento intenta encontrarse a sí mismo en un estado, a la vez, original e idéntico con el presente, cosa que se soluciona aludiendo a un proceso cíclico en el que cada momento contiene los demás. Todo queda en un juego de lo Mismo en el que no hay cabida para lo Otro. El retorno sería, pues, el ciclo sin fin de un pensamiento que se busca en el retroceso infinito del origen. De este modo, las ciencias humanas, se dedican a rastrear al hombre a lo largo de un tiempo que no es suyo propio, sino el de las cosas y la única manera de conseguir que ese tiempo se corresponda con el del hombre es "humanizándolo", hacer del tiempo un producto del hombre. Este tipo de retorno es el retorno de la repetición, el retorno unificador, el retorno de la representación luego descrito en el *Theatrum philosophicum*.

Frente al retorno repetitivo estaría el retorno que señala la aterradora proximidad de lo ajeno, el abrumador presente de lo desterrado, la salvaje multiplicidad de lo (aparentemente) único². Este es ciertamente el retorno que, al hacer volver, muestra lo Mismo como extraño, como contrapuesto al fondo sin sentido que él mismo crea, doblega la entereza de la razón, de la historia, del pensamiento. El retorno es, en efecto, la fuerza capaz de doblar la espalda de Zaratustra, capaz de arrollar cualquier entereza y hacerla saltar, capaz de plegar todo lo que haya a su paso. Y el pliegue, como ya demostrara Deleuze, contiene en su interior el azar. La posibilidad de retorno admitida en el *Theatrum philosophicum* es entonces la de un retorno que no es la repetición de la representación. Sólo lo diferente, sólo lo múltiple, lo azaroso, lo accidental, vuelve. En cambio, lo análogo, lo semejante, lo idéntico, no vuelve, está ya siempre ahí, presentándose una y otra vez, atrapado en el juego de las re-presentaciones³. Pero, en realidad, el tema del retorno tal y como aparece en este texto no está tan claro. El propio Nietzsche es incluido ahora al final de una lista que integran, además, Duns Scoto y Spinoza. El eterno retorno ya no es una promesa-amenaza-notificación, sino un signo, un índice que señala el límite de lo pensable, el punto en el que el pensar se hace insoportable. El eterno retorno, como el propio Zaratustra, serían signos, signos que señalan un lugar ausente.

"Nietzsche ha dejado de pensar el eterno retorno"⁴.

Eso es cierto en la medida en que Zaratustra no habla del eterno retorno con nadie, sino cuando está

²Cfr.: Op. cit., págs. 322-325.

³Cfr.: Foucault, M. y Deleuze, G. *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, 1970, trad. de F. Monge, Editorial Anagrama, Barcelona, 1995, pág. 44.

⁴Cfr.: Op. cit., pág. 46.

solo, es decir, a sí mismo. Resulta entonces, según Foucault, que un signo expresa otro signo, el cual indica la repetición del primero. Ciertamente los signos, para pertenecer a un código, tienen que tener un número finito, lo cual significa que, al cabo del tiempo, acabarán por retornar. Lo que no queda tan claro entonces es que el retorno sea entonces la forma "de un contenido que sería la diferencia"⁵. De todos modos, Foucault no cree necesario comprender esta idea para los intereses del texto en el que se enmarca. Por lo demás, es curioso que Foucault caracterice el eterno retorno como límite de lo pensable por su naturaleza "insoportable". Es cierto que, para el pequeño hombre, el hombre del resentimiento, el retorno significa la vuelta de su dolor, del sufrimiento. Pero no es ese el punto de vista que adopta el superhombre. Para él, el eterno retorno es la manifestación última de la levedad, de la ligereza del ser. Que las cosas vuelvan una y otra vez significa para el superhombre que no hay límite en el disfrute del placer. Otros modos de presentarlo son: la asimilación de los errores fundamentales, la asimilación de las pasiones, la asimilación del saber, todo lo cual parece casi un índice de las investigaciones foucaultianas⁶.

II El abandono del círculo.

La tarea de Foucault es mostrar que el presente que se creía único tiene que enfrentarse a lo ajeno, a un pasado que es en realidad ya siempre presente, como él es pasado. De lo que se trata es de hacer saltar al presente sacando de su interior el pasado que contiene. Sólo destrozando el presente se podrá abrir paso una nueva forma de pensar, esto es, un futuro⁷. Sin embargo, cuando Foucault confronta el pasado al presente con objeto de hacerlo saltar, no lo hace apelando al eterno retorno, sino a la esperanza de "un tiempo futuro". Como muy bien observa Murphy⁸, con ello, en vez de dinamitar el presente, se está haciendo de él algo necesario. Por supuesto no en el sentido que haya algo de necesidad en él. El presente es esencial y totalmente azar, del mismo modo que lo fue el pasado y lo será el futuro⁹. No obstante, el presente es necesario puesto que, sin él, no habría futuro. El pensamiento presente es necesario en el sentido de que lleva en su interior, en su virtual

⁵Cfr.: Ib., págs. 46-7.

⁶Cfr. : Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, int. , trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pág. 11.

⁷Cfr.: Deleuze, G. *Foucault*, Eds. Paidós, 13 ed., Barcelona, Bs. As., México, 1987, págs.154-5.

⁸Cfr. : Murphy, J. W. "Foucault's Ground of History", *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIV, n° 2, June, 1984, pág. 196.

⁹Cfr.: Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 1970, pág. 44.

explosión, un pensamiento diferente. Quede claro que, con esto, aun apelando a Nietzsche, Foucault está muy lejos de él. Para Nietzsche, el presente no es confrontable con el pasado, es más, ni siquiera puede sacarse de él su pasado. La razón es bien simple: él es su pasado. Todo presente es, a la vez, de un golpe, pasado, presente y futuro. En él no hay otra referencia que a él mismo y por eso es azar, o mejor aún, su eterno retornar es lo que hace de él presente.

La *Genealogía del racismo* marca quizás, el mayor alejamiento respecto del retorno. Lo que hace este texto es buscar el propio origen de la idea de eterno retorno y la encuentra en la política, más concretamente, en la reacción nobiliaria representada por Boulainvilliers. El hecho de que la reacción nobiliaria entendiese la constitución como la plasmación de un juego de fuerzas, siendo éste desfavorable a la nobleza en aquel momento, les hizo buscar el punto de apoyo para sus reivindicaciones en la restauración de un estado de fuerzas anterior. La constitución como objetivo, la revolución como método y la historia cíclica como justificación configurarían, pues, el discurso de esta reacción nobiliaria¹⁰. Bien podría ser esta la razón de que el círculo aparezca en el *Theatrum Philosophicum* como un mal principio, como algo laberíntico y (se insinúa) tendenciosamente derechizante¹¹. El paso al tipo de análisis inaugurado por Sieyès, en el que la historia relata el tránsito de la nación, entendida como Estado virtual, a la realidad de éste, acabaría por generar una historia que ya no sería cíclica¹². Este cambio se alinearía con el que corresponde al Smith de *Las palabras y las cosas*. También Smith es el introductor de un tiempo económico que ya no está conformado por los ciclos de enriquecimiento y empobrecimiento. Esto tampoco significa hacer de él algo lineal, en el que la riqueza no hiciese más que crecer, "será el tiempo interior de una organización que crece de acuerdo con su propia necesidad y se desarrolla de acuerdo con leyes autóctonas - el tiempo del capital y del régimen de producción"¹³. De modo análogo, el tiempo que utiliza Foucault en sus investigaciones arqueológicas no es el tiempo de los historiadores. La arqueología no toma el tiempo como un marco en el cual encuadrarse, sino que lo produce. Ella fabrica su propio tiempo basándose en sucesiones¹⁴. Sucesiones de acontecimientos, de cuerpos, de

¹⁰ Cfr.: Foucault, M. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, presentación de T. Abanam, trad. A. Tzvelbely, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, novena lección, 3-III-1976, págs. 200 y ss.

¹¹ Cfr.: Foucault, *Theatrum philosophicum*, 1970, págs. 7-8.

¹² Cfr.: Foucault, *Genealogía del racismo*, lección décima, 10-11-1976, pág. 232.

¹³ Cfr.: Foucault, *Las palabras y las cosas*, 1966, pág. 221.

¹⁴ Cfr.: Foucault, "Michel Foucault explique son dernier livre", pág. 30, cit. en Kusch, M. *Foucault's strata and fields. An investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1991, pág. 8.

textos, de dispositivos. Con ello no se pretende reconstruir la sucesión "verdadera", reinstaurar el tiempo más adecuado a los acontecimientos, sino, más bien, abolir el tiempo en tanto que marco significativo para la disposición de los acontecimientos. El modelo de la arqueología foucaultiana no es la geología con su diacronismo, sino la sincrónica geografía¹⁵. La historia ha sido disuelta por Foucault en la etnología, la etnología de nuestra cultura¹⁶. Es ésta una historia sin progresiones, una historia sin series de acontecimientos, una historia sin tiempo, en definitiva, no es una historia. Foucault asume esta paradoja. La historia, como la razón, sólo es posible sobre el trasfondo de su contrario, de lo que no tiene historia, de las derrotas, los fracasos y los ensayos fallidos, de lo definitivamente heterogéneo y perdido. Sólo silenciando tales cosas puede oírse la voz de la historia¹⁷. En consecuencia, todo discurso debe ser finito, debe terminar en alguna parte, dejando algo más allá de él. La razón es simple, sólo si los discursos son finitos podrá mantenerse su multiplicidad ya que las reglas que rigen el discurso han de extraerse de él mismo. En discursos infinitos, siempre estaría abierta la posibilidad de que sus reglas de formación acabasen confluyendo¹⁸.

La anterior no es la única categorización posible. El propio Foucault propone llamar a su postura "nominalismo histórico", en la medida en que se rechaza cualquier intento de reducción de la multiplicidad empírica a unidades de carácter universal¹⁹. No obstante, ni este nominalismo ni la importancia otorgada al concepto de azar significan atacar de algún modo al principio de causalidad. Ciertamente, el caso de Fierre Rivière o el surgimiento de la cárcel, son resultados del azar, pero de un azar que, como señala Kusch, no consiste en la inexistencia de causas, sino en la interacción, el entrecruzamiento de series causales independientes que producen un resultado inesperado, provocando que las diferentes series causales malogren los efectos que teóricamente habían de

¹⁵ Cfr.: Flynn, Th. R. "Foucault and the spaces of history", *The Monist*, 1991, La Salle, IL 61301, pág. 176.

¹⁶ Cfr.: M. Foucault, "Deuxième entretien avec Raymond Bellour", *Les Lettres françaises*, nº 1.187, 15-6-1967, págs. 6-9, cit. en Sheridan, A. *Michel Foucault. The will of truth*, Twistock Publications, London and New York, 1980, pág. 205.

¹⁷ Cfr.: Foucault, "Préface" a Foucault, M. *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique*, París, Plon, 1961, págs. I-XI, en Foucault, M. *Dits et écrits, 1954-1988*, Defert, D. y Ewald, F. (eds.), Gallimard, París, 1994, 4 vols. (en lo sucesivo DeE), vol. I, pág. 163.

¹⁸ Cfr.: Foucault, "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cerle d'épistémologie", 1968, DeE I, pág. 705 y Murphy, "Foucault's Ground of History", pág. 194.

¹⁹ Cfr.: Vázquez García, F. *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Montesinos, 1ª ed., 1995, Barcelona, pág. 31. Una postura más moderada puede encontrarse en Chartier, quien, aun admitiendo la mutabilidad de las configuraciones históricas, se niega a considerar los conceptos genéricos o universales como esencialmente falsos o vagos (cfr.: Chartier, R. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992, pág. 72).

producir. En este sentido, la concepción foucaultiana del azar no es muy distinta de la aristotélica²⁰. Allí donde dos series causales se entrecruzan, donde se pierde el camino que conducía inevitablemente a un resultado, es donde aparece el azar. Este es el momento del corte, la cesura que dará lugar a la transformación histórica y ahí es donde surge el tiempo. Para Foucault, la sincronía de las formaciones discursivas, los dispositivos que se entrecruzan, son independientes de lo que diga la escala temporal. De ninguna formación discursiva puede decirse que sea contemporánea con otra a menos que compartan alguna intrusión, algún cruce de referencias común. En este momento se inicia una duración que, aun contabilizando diferente cantidad de momentos (esto es, midiéndolos con grados diferentes de una misma escala), permite asentar correlaciones entre sus momentos sucesivos²¹. En esto Foucault vuelve a alejarse de Nietzsche. Nietzsche no necesitaba establecer ningún tipo de sincronía entre las diversas formaciones, lisa y llanamente, para él no existe la diacronía, pues todo momento es a la vez presente, pasado y futuro y es la voluntad (del hombre reactivo o del superhombre) la que decide la flecha del tiempo y los momentos que engarza. Foucault no lo entiende así. El eterno retorno es para él la posibilidad de establecer semejanzas entre presente y pasado, posibilidad que rechaza por principio. Mientras para Nietzsche el eterno retorno garantiza un marco en el cual, realmente, cualesquiera dos momentos pueden considerarse sincrónicos porque su identidad característica está constituida por su volver, para Foucault sólo las formaciones que interactúan en más de una ocasión permiten establecer entre ellas algún género de sincronía. Una vez que esto ha acontecido, una vez que aparece un primer momento de interacción y un segundo, los cuales, permiten definir un intervalo en el que disfrutan de un tiempo común, ya podemos establecer entre ellas semejanzas isotópicas, isomórficas o de modelización²². Pero Foucault no quiere oír hablar de analogías, parecidos o semejanzas de series que no comparten elementos comunes²³. A diferencia de la historia tradicional, Foucault reniega del intento de hallar una conexión causal, un vínculo, entre una cesura y cualquier otra anterior, entre este acontecimiento y los que le precedieron²⁴. No se trata de idear una posible serie de causas que, por sí misma, permitiese hallar los antecedentes de este suceso. Tampoco se trata de buscar una causa final que lo justifique. Lo único que debemos hacer es quedarnos con la positividad de que ese

²⁰ Cfr.: Foucault, "Le retour de Pierre Rivière", 1976, DeE III, pág. 118 y Kusch, *Foucault's strata and fields*, pág. 174.

²¹ Cfr.: Op. cit., pág. 39.

²² Cfr.: Ib., pág. 81.

²³ Cfr.: Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, 1978, Gedisa, 4ª ed., 1995, Barcelona, Apéndice, págs. 170-171.

²⁴ Cfr.: Foucault, *Theatrum philosophicum*, 1970, pág. 42.

acontecimiento se ha dado y seguirlo en el desarrollo de la transformación a la que da lugar. A su vez, lo que separa a Foucault de otras escuelas de historia, como la escuela de los Anales, es la necesidad de los eventos. Los sucesos históricos son consecuencia necesaria de la confluencia de una multiplicidad de causas, pero de ninguna de ellas tomada separadamente puede decirse que sea su causa necesaria²⁵. Ahora bien, si más que de tiempo hemos de hablar de duraciones, de sucesiones de acontecimientos que, al cabo, son ellos mismos resultado de la confluencia de otras sucesiones de acontecimientos, el resultado es que los acontecimientos tampoco pertenecen al tiempo, ni como segmentos de él, ni como resultados de él, en todo caso, como integrantes suyos. Cada suceso pertenece no a un tiempo, no a una duración, sino al entrecruzamiento de varias duraciones²⁶. Mas, si efectivamente los sucesos son ajenos a una dirección del tiempo, entonces no hay ninguna razón externa a los mismos que impida su repetición. Lo que singulariza a los acontecimientos no es, pues, su localización temporal y ni siquiera espacial. Es más, frente a los intentos clásicos de construir la identidad a partir de la síntesis, de la unificación, el *Theatrum philosophicum*, basándose en Deleuze, muestra que no cabe ninguna "vuelta sobre" el conocimiento que pueda fundamentar algún género de identidad²⁷. El único procedimiento que se nos autoriza para llegar a ella es el estudio de las fuerzas que allí conducen. Identificar un acontecimiento histórico, un enunciado, una formación discursiva, no significa, pues, identificar su principio unificador. De lo que se trata es de recorrer los múltiples combates, la pluralidad de fuerzas, el sin fin de pequeños avatares, que condujeron a él²⁸.

Por supuesto, las sucesiones dan lugar a series, pero no a series estatigráficas dotadas de homogeneidad por la repetición de caracteres. Las series discursivas foucaultianas son heterogéneas hasta el punto de que cada una tiene su regularidad, su propio sistema de organización. En ellas no hay dato alguno que se repita porque, a diferencia de Nietzsche, para quien la repetición fundamenta la identidad, la propia repetición anula ahora la identidad del dato. *La Arqueología del saber* es a este respecto meridianamente clara: los enunciados son tales en sí y por sí mismos, no porque reaparezcan. De hecho, ningún enunciado reaparece. Pueden reaparecer los nombres, las palabras, las frases, pero no los enunciados²⁹. Los enunciados tienen toda su realidad encapsulada en sí

²⁵Cfr.: Flynn, Th. R, "Foucault and the spaces of history", *The Monist*, 1991, La Salle, IL 61301, pág. 173.

²⁶Cfr.: Foucault, "La scène de la philosophie", 1978, DeE III, pág. 581.

²⁷Cfr.: págs. 84-5.

²⁸Cfr.: Flynn, "Foucault and the spaces of history", pág. 174 y Foucault, "Le discours ne doit pas être pris comme...", 1976, DeE III, pág. 125.

²⁹Cfr.: Foucault. M. *La arqueología del saber*, 1969, Siglo XXI, México, Madrid, Bogotá, 13ª ed., 1988. pág. 148.

mismos, por decirlo así, y no la reciben de ningún proceso repetitivo. Lo que vuelve, lo que reaparece una y otra vez, es la diferencia y sólo en este sentido puede decirse que el ser es el retorno, la vuelta de lo diferente³⁰.

Sin embargo, los estudios de Foucault muestran bien a las claras que determinados aspectos de la sexualidad o la prisión sólo resultan inteligibles postulando cierto tipo de constancia histórica o de retorno. Así, la imagen del elefante y su fidelidad, es evocada repetidamente en textos griegos y latinos hasta San Francisco de Sales.

"Son las mismas ideas, las mismas palabras y, a veces, la misma referencia al elefante"³¹.

¿Pueden, pese a ello ser enunciados diferentes? En realidad, se nos dice, lo que ocurre es que el cristianismo no ha inventado nada, simplemente ha introducido un fragmento de ética pagana referente a un tema muy concreto en el conjunto de su ética. Foucault va más lejos. Afirma que si este modelo aparece una y otra vez en textos de diferentes épocas es porque estuvo ligado a situaciones históricas "semejantes". Las "semejanzas" de esas situaciones históricas serían la desintegración de las Ciudades-Estado, el desarrollo de la burocracia imperial y la influencia cada vez mayor de la clase media. Lo que Foucault está citando aquí son acontecimientos que se han repetido a lo largo de la historia y cuya recurrencia ha ido acompañada de la revitalización de viejos enunciados, algo muy distinto de la pretendida fobia a las analogías y el explícito rechazo de la posibilidad de que un enunciado reaparezca dos veces. Esta podría ser la explicación del repentino cambio de enfoque que sufrió la *Historia de la sexualidad*. Frente a *Las palabras y las cosas*, a la prisión o el racismo, cuyo análisis parecía poder tomarse en cualquier punto de nosotros al Renacimiento, la sexualidad pertenece a otro género. De pronto, Foucault cae en la cuenta de que las prescripciones, los escritos, las disciplinas, encargados de normativizar la conducta sexual han sido tan recurrentes que sólo remontándose a los griegos se podría hallar su juego de relaciones primigenio. La razón es simple, el número de elementos que interviene en las relaciones sexuales es tan finito como el cuerpo humano, pero dan lugar una combinatoria tan amplia como la categorización médica decimonónica de las perversiones sexuales. Amplia mas no infinita, pues un sistema finito como este no puede poseer infinitos estados en su dinamismo sin, al menos, pautas de repetición. El resultado es que Foucault no logra evitar una descripción de la combinatoria presente en los sueños sexuales que firmaría cualquier estructuralista ortodoxo³². En realidad la propia

³⁰Cfr.: Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 1970, pág. 42.

³¹Foucault, "Sexualité et solitude", 1981, DeE IV, pág. 172 (trad. nuestra).

³²Cfr.: Foucault, M, *Historia de la sexualidad*, vol. 3, "La inquietud de sí", 1984, Siglo XXI editores, 2ª ed., México,

historia de la prisión desarrollada en *Vigilar y castigar* termina en un resultado no muy diferente. Lo que este texto describe es la larga serie de transformaciones que llevan desde el castigo entendido como descuartizamiento público del reo por parte de los verdugos, al castigo entendido como descuartizamiento observacional del reo por parte de los saberes que se apropian de él, esto es, de un descuartizamiento físico a uno teórico³³. Ciertamente se establece una diferencia entre ambos descuartizamientos, finito el uno, pretendidamente infinito el otro, pero esto es sólo un ejemplo de recurrencia de elementos en el proceso de vigilancia y castigo del que la publicidad de la pena (ejecución pública/panóptico) podría ser otro. Pero más que dedicarnos a señalar cada uno de ellos, preferiría subrayar el par de fuerzas que origina una y otra vez el retorno. Y es que, en efecto, la relación de dominio, sean cuales sean sus integrantes, es siempre la misma, entre otras cosas, porque ni siquiera es una relación que acontezca en un lugar. Es más, precisamente por eso, se repite una y otra vez en toda relación y en todo lugar³⁴.

III El retorno al círculo.

Como ya hemos dicho, el carácter multicausal de los eventos, el azar que, en última instancia subyace a los acontecimientos, era algo muy presente ya en los escritos del 76, por ejemplo, "Le retour de Pierre Rivière"³⁵, al igual que la naturaleza baja, irrisoria, ridícula de todo pretendido origen. Lo curioso es que a estas ideas se las acompaña en "Le retour de Fierre Rivière" de expresiones como "inconscient historique". Pero más interesante aún es el segundo texto. En la primavera del 77, Foucault llega a afirmar que las ciencias son como las naciones: comienzan a existir cuando dejan de escandalizarse de su pasado. Ahora bien, las naciones, todo el mundo lo sabe, existen y dejan de existir, lo que hoy no escandaliza, mañana tal vez lo haga. ¿Significa esto que el umbral de científicidad puede cruzarse en dos direcciones? Ciertamente lo que Foucault dice en ese texto podría ser otra cosa, y bien interesante: que lo que constituye una nación no es su "conciencia nacional", su "historia", sino su inconsciente, su capacidad para olvidar. Es el olvido, el

Madrid, 1987, págs. 7 y ss.

³³Cfr.: Foucault, M. *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, 1975, Siglo XXI editores, México, Madrid, Bs. As., Bogotá, 1984, págs. 229-230.

³⁴Cfr.: Foucault, M. "Nietzsche, la Genealogía, la Historia", 1971, en Foucault, M. *Microfísica del poder*, ed. y trad. de J. Várelo y F. Aivarez Uría, 28 ed., Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979, pág. 16.

³⁵Cfr.: DeE II, pág. 118.

olvido de los fracasos, de la cobardía, de las vergüenzas, lo que constituye una nación. Eso libera al concepto de nación de sus vínculos con cualquier sujeto más o menos colectivo. Que es esta fructífera lectura la que debe seguirse lo muestra lo que se dice unas líneas más abajo, a saber, que la historia no tiene nada que ver con la memoria³⁶. Ahora bien, la memoria es acumulativa, por tanto unidireccional ¿la historia no? El círculo es la manera perfecta de entender que la historia tenga y no tenga dirección. Igualmente es la mejor manera de entender que tenga y no tenga sentido. El círculo es una flecha curvada, una flecha que apunta hacia sí misma, a su volver, por tanto, carece de sentido. O, mejor expresado, no tiene otro sentido que no sea ese mismo volver. El camino puede recorrerse paso a paso, pero siempre conduce a su comienzo³⁷.

IV Conclusión.

No es ningún secreto que los planteamientos foucaultianos buscan, ante todo, acentuar la diferencia, la multiplicidad, la diversidad. De este modo, se intentaba hacer saltar la monolítica identidad de lo Mismo a la búsqueda de un pensamiento ajeno a él. Por ello no es de extrañar la escasa simpatía que provoca la idea del retorno. La distinción entre dos tipos de retorno trazada en *Las palabras y las cosas*, puede seguirse a lo largo de muchos otros de sus textos. Básicamente consiste en lo que ya aparece en Nietzsche, esto es, que no se trata de que las mismas cosas vuelvan una y otra vez, sino de que, gracias a que hay repetición, retorno, puede hablarse de que estas cosas son las mismas. Sin embargo, los estudios subsiguientes van complicando el panorama. Las globalidades epistémicas de *Las palabras y las cosas* van dejando paso a estudios unidisciplinarios, a estrategias monográficas. Prácticamente cada estudio tiene un solo punto de atención: las leyes, la prisión, el sexo. ¿Hay alguna correlación, algún género de características comunes entre el dispositivo sexualidad y el dispositivo penal del Barroco? Sólo extrapolaciones de textos anteriores nos permitirían dar una respuesta. Este desechar las semejanzas sincrónicas, obliga, por otra parte, a precisar con mayor nitidez aquello acerca de lo cual se trata. El contraste es otra vez nítido. ¿De qué habla *Las palabras y las cosas*¹? ¿de qué habla *La arqueología del saber*? No resulta fácil decirlo. En cambio, repetir las mismas preguntas acerca de los textos posteriores de Foucault casi nos llevaría a contestar con una palabra. Precisamente por ello, ese campo de discurso bien delimitado, precisado, comienza a mostrar articulaciones extrañas al pretendido discurso que las describe. El

³⁶Cfr.: Foucault, "L'asile illimité", 28-111/3-IV-1977, DeE III, pág. 271.

³⁷Cfr.: Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", 1976, DeE III, pág. 145

tema del elefante se repite, el tema del castigo se repite. Si el tema del poder es el tema dominante de los textos foucaultianos a partir de 1970, éste es precisamente el eje en torno al cual gira el eterno retorno nietzschiano. El poder, el dominio, como el mismo Foucault reconocía, tiene una estructura simple, pero que reviste una multiplicidad de modelos. Ahora bien, un sistema dinámico que no tienda a un estado de reposo y que conste de un número finito de elementos, acabará por originar pautas cíclicas de transformación. ¿Por qué no reconocerlo explícitamente? Probablemente porque el eterno retorno conllevaba, en cualquiera de sus formas, consecuencias poco deseables para Foucault. El retorno como repetición de lo mismo, como continua presentación de lo mismo, era el retorno como re-presentación. El retorno como afirmación de la multiplicidad ya no sería repetición sino redistribución, no sería reunificación sino relaboración, no sería representación sino ... ¿reflexión? Aparentemente este sentido vuelve a vincular el eterno retorno con el retorno tal y como lo entendieron Hegel y Marx. Sin embargo, hay una versión de este retorno que, en absoluto debería desagradar a Foucault. El retorno como reflexión, no significa el cumplimiento de un Absoluto que, a través de su capacidad reflexiva, alcanzase a conocerse a sí mismo y, por tanto al Espíritu. El retorno, como re-flexión, es el retorno entendido como un curvar, es un volver a plegar. El retorno como reflexión es el retorno entendido como repliegue, como vueltas en un espacio de fases en torno a un atractor caótico. Este sentido es plenamente nietzschiano, pues el pliegue implica el azar y no otra cosa (un azar que no carece de causas y ni siquiera escapa a un cierto determinismo) es lo que conllevan los sistemas caóticos. Un retorno del pliegue, una historia entendida como vueltas en torno a un equilibrio siempre inalcanzable, los ciclos entendidos como trayectorias de un espacio de fases alrededor de un atractor, con pautas de comportamiento que les llevan a diferir extremadamente poco unas de otras, pero siempre a diferir, eso, todo eso, es lo que parece estar presente en los escritos de Foucault, por más que él no quisiera asumirlo explícitamente.