

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2459>

Foucault and Deleuze: Epistemological and Political Intersections

Foucault y Deleuze: convergencias epistemológicas y políticas

Marcelo Antonelli

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
antonelli.ms@gmail.com

Recibido: 25 - 12 - 2021.

Aceptado: 07 - 03 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The debate on the crossroads between Foucault and Deleuze oscillates between two poles, depending on whether the convergences or divergences between these authors are highlighted: either they are brought closer together to unify them, or they are distanced from each other due to irreconcilable disagreements. In this article I argue that, despite undoubted differences in their philosophies, they share nodal philosophical positions, among which I highlight the following: they reject universals, propose to study multiplicities, analyze power from a “molecular” perspective, reformulate the role of the intellectual, and criticize political representation. Before substantiating these points of correspondence, I address the question of the reasons that led us to compare Deleuze and Foucault, given that it is not an arbitrary association. I also make some methodological clarifications in order to differentiate my approach from others already tested, and I argue in favor of the those shared theses, specifically in the epistemological and political fields.

Keywords: universals; intellectual; representation; multiplicities; power.

Resumen

El debate que aborda el cruce entre Foucault y Deleuze oscila entre dos polos, según se resalten las convergencias o las divergencias entre estos autores: se los aproxima para unificarlos, o bien se los aleja debido a desacuerdos inconciliables. En este artículo sostenemos que, pese a indudables diferencias en sus recorridos de pensamiento, comparten posiciones filosóficas nodales, entre las que destacamos las siguientes: rechazan los universales, proponen estudiar las multiplicidades, analizan el poder desde una perspectiva “molecular”, reformulan la función del intelectual y critican la representación política. Antes de fundamentar estos puntos de correspondencia, retomamos el interrogante acerca de las razones para cruzar a Deleuze y a Foucault, dado que no es una asociación arbitraria. También hacemos algunas precisiones metodológicas con el ánimo de diferenciar nuestro abordaje de otros ya ensayados,

y argumentamos en favor de las tesis comunes a ambos, específicamente en los ámbitos epistemológico y político.

Palabras clave: universales; intelectual; representación; multiplicidades; poder.

1. Presentación del tema¹

En este trabajo partimos de la impresión de que la amplia bibliografía en diversos idiomas sobre las obras de Foucault y de Deleuze contrasta con el escaso número de estudios abocados a pensarlos en conjunto. Los autores de la introducción al volumen *Between Deleuze and Foucault* avalan nuestra percepción cuando declaran que su trabajo busca enfrentar el “déficit crítico” ocasionado por “lo poco que se ha hecho para explorar la relación entre ambos” (Morar, Nail y Smith, 2016, p. 1). Con todo, esta apreciación resulta equívoca a causa del término “relación” (*relationship*): si con él nos referimos a la faceta histórico-biográfica, debemos señalar que tanto las biografías de Foucault (Eribon, 1989; Miller, 1993) como la de Deleuze y Guattari (Dosse, 2007) abordan los vaivenes de su vínculo personal (cómo se conocieron, qué actividades académicas y políticas compartieron, cuándo y por qué dejaron de frecuentarse). Si, por el contrario, “relación” designa el lazo específicamente filosófico, es decir, sus afinidades y distancias en el plano del pensamiento, entonces la opinión acerca de la escasez de investigaciones resulta justificada. En efecto, su amistad biográfica se encuentra mejor documentada que su amistad conceptual, más bien sujeta a controversias.

Nuestra indagación se sitúa en el debate delineado por los estudios que abordan el cruce entre los dos filósofos franceses. Es posible constatar que el terreno oscila entre dos polos, según se resalten sus convergencias o sus divergencias: o bien se los aproxima con tendencia a unificarlos, como si Foucault y Deleuze fuesen parte de una misma entelequia filosófica, o bien se los aleja debido a desacuerdos de diferente tipo, como si sus búsquedas fuesen inconciliables. Ahora bien, nuestra hipótesis, como sugiere el título del trabajo, sostiene que entre ellos hay convergencias

¹ El autor de este artículo se desempeña también como profesor adjunto regular en la Universidad Pedagógica Nacional.

filosóficas nodales, de diversa índole (epistemológica, política, ética), sin que ello implique desconocer sus diferencias de tono, estilo, interés y metodología, ni tampoco relativizarlas como si carecieran de relevancia. Creemos que es posible extraer de sus recorridos de pensamiento un conjunto de posiciones filosóficas compartidas que proveen un suelo firme para la investigación, sujeto a ampliación y profundización.

Antes de abocarnos a este objetivo, juzgamos necesario hacer un breve rodeo histórico a fin de retomar el problema desde sus raíces, es decir, volver a interrogar las razones para cruzar a Deleuze y a Foucault. Si bien nuestro punto de llegada es la dimensión propiamente filosófica de su vínculo, se impone un examen de las distintas causas del encuentro que mostrará que este no es arbitrario. Tras ello, presentaremos algunas precauciones metodológicas respecto de otros abordajes ya ensayados. Finalmente, argumentaremos en favor de las tesis comunes a partir de referencias concretas a sus obras.

2. ¿Por qué Foucault y Deleuze?

Justificar por qué Foucault y Deleuze suelen ser tomados en conjunto no nos parece ocioso: ¿por qué leer a uno con el otro, sea para aproximarlos o distanciarlos, asemejarlos u oponerlos, pero cruzarlos al fin? La apelación a la importancia de sus obras, corroborada por el hecho de que se trata de autores muy citados en el campo filosófico y en las ciencias humanas y sociales, no es suficiente para dar cuenta de su reunión. Tampoco basta con apelar a los contextos de apropiación que los agruparon en torno a la *French Theory* (Cusset, 2008), el pensamiento del 68 (Ferry y Renaut, 1988), el neoestructuralismo (Frank, 1984; Habermas, 1985), el posestructuralismo, el posmodernismo, las filosofías de la diferencia, entre otras rúbricas. Las causas más fundamentales son de otra índole.

Las obras de Foucault y Deleuze tienen un destino entrelazado, en primer lugar, por razones histórico-biográficas: desde que se encontraron por segunda vez en 1962 hasta la muerte de Foucault en 1984 (en cuyo funeral Deleuze leyó pasajes de *El uso de los placeres* a pedido de Defert), mantuvieron un vínculo no exento de confianza y afecto (Foucault solía prestarle su departamento en París, y se preocupaba por la salud frágil de su colega en confrontaciones con la policía), ni de frustraciones (hubieran querido volver a verse, después de muchos años, pero la súbita muerte de Foucault lo impidió). Entablaron una amistad personal, aunque no íntima, y profesional (Foucault quiso llevar a Deleuze a la

universidad de Clermont-Ferrand, y más tarde lograría incorporarlo a Vincennes) (Dosse, 2007, pp. 366 y 370-371). Además, compartieron diversas actividades académicas y políticas: fueron responsables de la edición francesa de las obras completas de Nietzsche y escribieron su introducción general (Foucault, 1994a, pp. 549-552 y 561-564); protagonizaron la experiencia del Grupo de Información sobre las Prisiones (Foucault, 1994b, p. 204); mantuvieron la célebre conversación “Los intelectuales y el poder” (Foucault, 1994b, pp. 306-315; Deleuze, 2002, pp. 288-298); debatieron, junto a Félix Guattari, a propósito de la publicación de un número de la revista *Recherches* (Foucault, 1994b, pp. 452-456). A estos jalones de su historia conjunta, que ponen de manifiesto intersecciones significativas, es necesario agregar situaciones a propósito de las cuales tomaron distancia desde el año 1977, en particular el caso Klaus Croissant y la aparición de los “nuevos filósofos” (Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann). También defendieron posiciones disímiles frente al conflicto entre Israel y Palestina, el gobierno de Mitterrand y la postura de este respecto del golpe de Estado en Polonia, entre otros asuntos (Eribon, 1989; Miller, 1993; Dosse, 2007, pp. 364-393 y 2016). Su “amistad política” se vio atravesada por episodios que revelan divergencias indisimulables.

Foucault y Deleuze se reenvían mutuamente, en segundo lugar, a causa de los escritos, conceptualmente significativos y altamente elogiosos, que cada uno dedicó a trabajos del otro. Dicho de otro modo, se tomaron el trabajo de pensarse. En el caso de Foucault, sobresalen sus comentarios de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* (Foucault, 1994a, pp. 767-771; 1994b, pp. 75-99) y su prefacio a la edición estadounidense de *El anti-Edipo* (Foucault, 1994c, pp. 133-136) —pese a que, según Donzelot, no le gustó el libro, pues lo consideraba un mero efecto de lenguaje (cfr. Dosse, 2007, p. 376)—,² además de numerosas referencias

² Es necesario balancear la opinión de Donzelot con el hecho de que Foucault (1994b, pp. 553-554, 623-624, 626-627 y 632) recuperó tesis de *El anti-Edipo* en términos elogiosos en sus conferencias “La verdad y las formas jurídicas” y en la discusión posterior. No obstante, un comentario de su curso *Defender la sociedad* puede dar pie a la interpretación en clave retórica: Foucault (2019) alude a *El anti-Edipo* no como un “libro”, sino como un “acontecimiento” de gran eficacia que “prácticamente no refiere a otra cosa que a su propia y prodigiosa inventiva teórica” (p. 215).

dispersas en intervenciones, entrevistas y textos.³ En lo que respecta a Deleuze, es preciso subrayar su libro *Foucault*, publicado en 1986, que es el corolario de distintas producciones previas: reseñas (Deleuze, 2002, pp. 102-104 y 125-130), artículos incorporados al libro, un seminario en el ciclo 1985-1986 (Deleuze, 2017a, 2017b y 2018); cuatro entrevistas sobre Foucault en 1986 (Deleuze, 2003a, pp. 254-262; 2003b, pp. 115-161); la conferencia “¿Qué es un dispositivo?” en el Coloquio Internacional “Michel Foucault, Filósofo” en 1988, que fue su última intervención pública (Deleuze, 2003a, pp. 316-325). Además de la “Posdata sobre las sociedades de control”, que quiere expandir las indicaciones foucaultianas acerca de una sociedad posdisciplinaria, hay remisiones puntuales en diversos textos.⁴

Como se puede advertir, hay una asimetría en el intercambio: Deleuze dedicó más trabajos a Foucault que a la inversa. Existió, sin dudas, un reconocimiento recíproco de base: Deleuze sentía una gran admiración por su colega, al que consideraba “el más grande pensador actual” y le atribuyó haber elaborado “la más grande filosofía moderna” (Deleuze, 2003b, pp. 128 y 139). Foucault, por su parte, afirmó que, con Deleuze, “un nuevo pensamiento es posible; el pensamiento, de nuevo, es posible” (1994b, p. 98); lo calificó, en 1978, como “el mayor filósofo de la actualidad” (1994c, p. 589) y, según Eribon (1989, p. 323), solía referirse a él como “el único espíritu filosófico” en Francia. No incluimos entre estas apreciaciones elogiosas su frase, equívoca y hartamente repetida, que anunciaría un “siglo” deleuziano, pues se trata, según Foucault, de un malentendido.⁵ Con todo, parece cierta la impresión de Deleuze (2003a,

³ Cfr. Foucault (1987, p. 29; 1994a, pp. 573 y 775; 1994b, pp. 22, 523, 553-554, 623-628, 632, 644, 777, 781-782 y 815; 1994c, pp. 167, 589 y 626; 1994d, pp. 436 y 444-445).

⁴ Cfr. Deleuze (1994, pp. 53, 154 y 330; 2008, pp. 34, 92, 180 y 337), Deleuze y Guattari (1974, pp. 58, 110-111, 233, 323, 356, 361, 383-384 y 430; 2005, pp. 52, 59, 96, 107-108 y 169; 2006, pp. 86-87, 111, 145, 174-175, 274, 287, 467 y 480) y Deleuze y Parnet (1996a, pp. 17-18, 32-33, 103, 106 y 156).

⁵ La famosa expresión de Foucault (1994b), “Pero un día, quizá, el siglo [*le siècle*] será deleuziano” (p. 76), vertida en 1970, suele ser interpretada como un gran elogio que le habría dedicado a su amigo. Sin embargo, no es ese el sentido que tiene, cuya equivocidad reside en el término *siècle*: no se trata del “siglo” en cuanto período de cien años o como el tiempo en que floreció alguien muy notable, sino de la generalidad de las personas, el pueblo o la comunidad,

p. 262; 2003b, pp. 12-13 y 115) según la cual él sentía mayor necesidad de Foucault que a la inversa.

En esta recapitulación de las razones por las cuales las obras de estos pensadores se entrecruzan, no podemos dejar de reparar en el escrito “Deseo y placer” (Deleuze, 2003a, pp. 112-122), que Deleuze hizo llegar a Foucault por intermedio de François Ewald en 1977 y se publicó en 1994. Esta “carta” consiste, en rigor, en un conjunto de anotaciones, originalmente ordenadas de la a a la hache, que esgrimen preguntas y reparos acerca de *Vigilar y castigar* y, especialmente, de *La voluntad de saber*. Dado que Foucault decidió no ver más a su amigo poco después de recibir la misiva, esta suele ser considerada la clave filosófica de su alejamiento.⁶ Ciertamente, la carta pone de manifiesto que, además de las discrepancias políticas a partir de la segunda mitad de la década de los setenta, que contrastan con las instancias de colaboración de los años anteriores, sus desavenencias teóricas no eran intrascendentes en ese momento. No obstante, creemos que es desacertado sobreestimar la relevancia del texto dado que las variadas objeciones (sobre la comprensión de lo micro y lo macro, el lazo entre el poder y la

el mundo civil o lo profano por oposición a lo divino y religioso. En 1978, el propio Foucault aclara este punto cuando su entrevistador le recuerda la fórmula: “Permítame una pequeña rectificación. Es necesario imaginar el clima de polémica que se vive en París. Recuerdo muy bien en qué sentido utilicé esa frase. Pero la frase es esta: actualmente —era 1970— muy poca gente conoce a Deleuze, algunos iniciados comprenden su importancia, pero llegará un día, quizá, en que ‘el siglo [siècle] será deleuziano’, es decir, el ‘siglo’ en el sentido cristiano del término, la opinión común por oposición a la élite, y eso no impedirá que Deleuze sea un filósofo importante. Fue en un sentido peyorativo que utilicé la palabra ‘siglo’” (1994c, p. 589). Se podría pensar, sin embargo, otra alternativa: Foucault modificó su parecer respecto de Deleuze en esos ocho años de distancia que separan la frase de su “aclaración”, por lo cual pasó a interpretar de forma despectiva un término que permanecía ambivalente en su enunciación original. Para los diferentes significados de la palabra, en castellano y en francés, cfr. Real Academia Española (s. f.) y Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (2012). Cabe señalar que, con la excepción de aquellos casos en que la bibliografía refleja lo contrario, todas las traducciones de este artículo han sido hechas por nosotros.

⁶ Deleuze niega que haya mantenido un desacuerdo fundamental con Foucault y aduce que en un determinado momento dejaron de evaluar algunos temas de la misma manera. Además, a su entender, Foucault buscaba estar solo. Cfr. Miller (1993, pp. 297-298).

represión, el estatuto de la resistencia y la verdad), exacerbadas por Deleuze en el escrito, desaparecerán en su interpretación de la filosofía de Foucault en los años ochenta. Además, aun después de la carta y de su alejamiento personal encontramos convergencias filosóficas vertebrales, como la determinación de la tarea ética de constituir modos de existencia inmanentes y la concepción de la filosofía como empresa de desnormalización.

Otra serie de razones por las cuales sus obras están destinadas a ser pensadas en conjunto se juega en el plano filosófico.

3. ¿Qué amistad filosófica?

En palabras de Dosse (2007), estamos ante una “amistad filosófica” (p. 364). Pero ¿qué tienen en común, filosóficamente hablando? ¿En qué perspectivas y líneas de investigación coincidieron? La tarea de identificarlas no es sencilla, pues exige evitar los enunciados vagos, las generalidades conceptualmente intrascendentes, las proyecciones ilegítimas. Si la trama histórico-biográfica pone de relieve momentos de visible proximidad y otros de indudable distancia, la dimensión filosófica requiere un examen atento y pormenorizado a fin de evitar tanto la indiferenciación en un “fouco-deleuzianismo”⁷ que aunaría sus búsquedas, posiciones y conceptos en una amalgama inconsistente (contra la cual ambos advirtieron),⁸ como el desconocimiento de convergencias (teóricas y prácticas, conceptuales y políticas) que no se dejan reconducir a una mera familiaridad, a analogías o a un clima

⁷ Dosse (2007, p. 391) cuestiona que se pueda hablar de un “fouco-deleuzianismo” que perdería de vista sus respectivas singularidades, eliminaría sus desacuerdos y produciría falsos parecidos “en nombre de una esterilidad ecuménica”. Propone una “síntesis disyuntiva” semejante a la que conecta a Deleuze con Guattari. Sin embargo, la relación no es en absoluto análoga debido, entre otras razones, a que la colaboración entre Deleuze y Guattari fue mucho más prolífica en lo que respecta a sus textos publicados.

⁸ Por ejemplo, Foucault (1994c, pp. 625-635) respondió a un texto de Massimo Cacciari intitolado “Rationalité et irrationalité du politique chez Deleuze et Foucault” advirtiendo contra la operación que indiferenciaba lo que decían él, Deleuze y los “nuevos filósofos”. Asimismo, en la discusión posterior a “La verdad y las formas jurídicas” expresa su malestar por verse llevado a “hablar por Deleuze” a propósito de Edipo y el deseo (Foucault, 1994b, p. 628). Por su parte, Deleuze (2003b, p. 117) alude a diferencias de método y de objetivos entre su trabajo con Guattari y el de Foucault.

de época. Por consiguiente, desde un punto de vista metodológico, se impone recusar los extremos: ni “falsos amigos” (Grace, 2009) ni “verdaderos amigos” (Gilliam, 2018);⁹ o, mejor, falsos y verdaderos amigos, según los problemas abordados, los conceptos propuestos, las posiciones políticas sostenidas. Amigos, en definitiva, bajo el signo móvil que corresponda, si entendemos, con Deleuze y Guattari (2005), que el amigo en filosofía es una “presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo”, y, también, que la amistad inherente a la filosofía, hoy en día, ya no es la de los griegos: en nuestro mundo moderno, la amistad está atravesada por un cansancio y un desamparo que la vuelven “desconfianza y paciencia infinitas” (pp. 9-10). De acuerdo con Paul Veyne, Foucault experimentó a Deleuze, por momentos, como un rival, y Dosse (2016, p. 11) asevera que competían por determinar quién encarnaba la autoridad del pensamiento crítico. Aun si estas observaciones fuesen ciertas, no objetarían su amistad, que ya en el origen griego del término se caracteriza por la rivalidad entre iguales, la competencia, el *agôn* generalizado.

Nos parece clave explicitar ciertas precauciones metodológicas con vistas a evaluar la naturaleza de la amistad filosófica entre Foucault y Deleuze. Es un error, según creemos, operar tanto por exceso como por defecto, es decir, hacer proliferar las tesis comunes, o bien negarlas y encontrar oposiciones o contradicciones por todas partes. La primera estrategia corre el riesgo del mencionado “fouco-deleuzianismo”,

⁹ Gilliam (2018) argumenta en favor de tres convergencias fundamentales entre Foucault y Deleuze: el pliegue de síntesis disyuntivas, donde las diferencias no son reconducidas a la unidad; la resistencia política como ética del sí mismo; el uso del cuerpo como interior del pliegue. El autor tiende a relativizar la separación entre deseo y placer, así como otras diferencias, aduciendo que se trata solo de cuestiones semánticas o de diferencias ópticas, no ontológicas. Nuestro desacuerdo con su enfoque y metodología radica no solo en las tesis atribuidas a ambos (muy inclinadas a un léxico deleuziano), sino también en el descuido de sus divergencias. Desde otro ángulo, Montenegro y Salgado (2004) presentan cuatro ejes: una ontología del afuera; el dualismo entre ver y decir como expresiones diversas del saber; el problema del espacio y el tiempo; las implicancias políticas y la construcción estética de la subjetividad. Los tópicos elegidos, así como su desarrollo, son más bien foucaultianos que deleuzianos, incluso deudores de la interpretación deleuziana de Foucault. Por otra parte, sería necesario fundamentar por qué el pensamiento del afuera constituiría una “ontología” en sentido estricto.

cercano a la indiferencia, mientras que la segunda enfrenta el peligro de la multiplicación superficial de oposiciones (por ejemplo, entre los agenciamientos de deseo y los dispositivos de poder, el esquizo-análisis y la genealogía, el nomadismo revolucionario y la autotransformación ética, la lógica del sentido y los juegos de verdad, la creación y la resistencia, la crítica del capitalismo y el estudio del liberalismo), que carecen de valor heurístico a menos que las disyunciones dejen paso a un análisis fino de las articulaciones. Además, les cabe el interrogante acerca de si son diferencias filosóficas excluyentes, o bien, opciones terminológicas heterogéneas que encubren homologías conceptuales.

Asimismo, debemos atender otra dificultad sugerida por Deleuze (2003b), quien sostiene que la cuestión no pasa por los puntos comunes o de divergencia que mantenía con Foucault, pues lo que tenían en común era necesariamente informe, como un fondo que le permitía hablar con él (p. 139). Si fuese así, sería difícil determinar ese “fondo informe” que hacía posible su diálogo. Sin embargo, el propio Deleuze indica otra vía más fructífera para nuestra indagación cuando comenta que, aunque su trabajo y el de Foucault se situaban a distancia “por una gran diferencia de método e incluso de objetivo”, ellos mantenían “puntos de correspondencia” a los que califica de “preciosos”, “inestimables: mejor que un objetivo, había una causa común” (p. 117). Así pues, disponemos de un principio metodológico: encontrar puntos de correspondencia en el marco de una causa común. Ahora bien, en ciertos trabajos que transitan esta dirección detectamos ambigüedades, equivocidades o generalidades, de modo que, aunque una primera impresión parece darles la razón, una indagación más detallada revela la necesidad de ganar en precisión a fin de despejar el terreno de los núcleos filosóficos sólidos. Examinemos un ejemplo que nos permitirá ilustrar mejor nuestra perspectiva.

Morar, Nail y Smith (2016, p. 3) adoptan la imagen de un “paralelismo” para referirse al vínculo entre Foucault y Deleuze y señalan los siguientes puntos de correspondencia: 1) llevaron a cabo lecturas innovadoras de Nietzsche; 2) adoptaron una teoría de la historia no teleológica; 3) fueron activistas en la política contemporánea; 4) volvieron a los estoicos y a una teoría del acontecimiento. Los autores no se detienen a argumentar sobre estas tesis; las presentan al pasar, como si fueran de suyo. No obstante, un análisis detenido muestra que revisten mayor complejidad y no son tan evidentes como aparentan.

Con respecto al primer punto, creemos que se procede de modo equívoco cuando se aproxima a Foucault con Deleuze a raíz de sus lecturas renovadoras de Nietzsche.¹⁰ Sin desatender el carácter novedoso de sus interpretaciones, estas expresaron una búsqueda más general, característica del campo filosófico francés de los años sesenta: la tentativa por “escapar de Hegel”, que se había erigido en la figura dominante de la posguerra junto a Husserl y Heidegger (Foucault, 1986b, p. 74; Descombes, 1986, pp. 21 y ss.). Y, sobre todo, sus aproximaciones transcurren por carriles heterogéneos. Por un lado, Deleuze encuentra en Nietzsche un filósofo empirista y pluralista, antidialéctico y antihegeliano; el realizador efectivo de la univocidad del ser; un compañero inseparable de Spinoza; un pensador nómada propio de una máquina de guerra (Deleuze, 1981, 1983; 2002, pp. 351-364; 2008). Por otro lado, Foucault se apropia del Nietzsche genealogista que determinó al poder como objetivo esencial del discurso filosófico; lo homenajea con el título del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*; lo acerca y separa a la vez de Marx y de Freud, a propósito de las técnicas de interpretación; lo retoma en torno al lazo entre conocimiento y voluntad; lo asocia al retorno del ser del lenguaje y la muerte del hombre; pone a prueba la “hipótesis Nietzsche” acerca del poder como dominación y lucha (1986a; 1994a, pp. 564-579; 1994b, pp. 136-156, 243-244, 544-546 y 753; 1997; Castro, 2018a, p. 289). Aun a riesgo de simplificar, podemos distinguir un uso preponderantemente metafísico y político de Nietzsche por parte de Deleuze, y un uso más bien epistemológico por parte de Foucault. Este difiere con Nietzsche en sus investigaciones sobre el cristianismo, la naturaleza del poder (finalmente, menos del orden del enfrentamiento

¹⁰ También lo hace Habermas (1985, p. 153). Acordamos con la estrategia general de Grace (2014), tendiente a diferenciar sus apropiaciones de Nietzsche, aunque los elementos que mencionamos están ausentes en su estudio. Koopman (2016) juzga que el impacto de Nietzsche en ambos autores está exagerado por la narrativa estándar. En lo que hace al reemplazo de la negatividad y la contradicción por la problematización productiva, argumenta que Bergson e incluso Sacher-Masoch son más importantes en el pensamiento de Deleuze, y Canguilhem lo es en Foucault (p. 100). Desde otra mirada, Raffin (2008, p. 18) inscribe a ambos en la vía nietzscheana a partir de su adscripción a la polivalencia de la verdad, ligada a la concepción de la filosofía como caja de herramientas. No obstante, los desarrollos ulteriores de Foucault en torno a los juegos de verdad y la *parresía* lo sitúan a distancia de la desconfianza deleuziana hacia la idea de “verdad”.

que del gobierno o la conducción de conductas) y la constitución de la subjetividad como una estética de la existencia (Castro, 2018a, pp. 286-290). En resumen, Foucault y Deleuze compartieron un fuerte interés por Nietzsche, así como por otros temas y autores, pero no de igual manera ni con idénticos objetivos filosóficos.

Con relación a los restantes puntos en común, vale la pena adoptar precauciones análogas. Una concepción de la historia no teleológica, es necesario recordar, ya había sido esbozada por Nietzsche y por la Escuela de Fráncfort, entre otros; además, la afición de Deleuze por la historia universal, ejemplificada en el extenso capítulo 3 de *El anti-Edipo*, lo sitúa a una distancia insalvable de Foucault a este respecto. El “activismo” de ambos en política revela momentos de fuerte convergencia y algunos contrarios, mientras que la apelación a los estoicos difiere en cuanto a las fuentes (los primeros estoicos para Deleuze, los estoicos de la Roma imperial, Seneca y Epicteto para Foucault) y propósitos (la naturaleza y la moral del acontecimiento para uno, el cuidado de sí para el otro) (Castro, 2018a, pp. 148-149; Dosse, 2016, p. 22).

Podemos agregar otros ejemplos, a nuestro parecer insatisfactorios, de convergencias filosóficas entre ambos autores. Así, no acordamos con la asimilación de la sociedad de control deleuziana al bio-poder foucaultiano en cuanto formas de explicar el poder en sociedades “pos-institucionales” (Morar, Nail y Smith, 2016, p. 4; Nail, 2016, p. 261). La periodización no coincide: el régimen de control es posdisciplinario, pero no así el bio-poder, que no se agota en las disciplinas y se prolonga hasta la actualidad.¹¹ Por otra parte, carece de especificidad atribuirles una común sospecha hacia “la naturaleza opresiva del conocimiento” y una inquietud por lo “impensable” y el Afuera (Young, 2013, pp. 5 y 9). En un sentido semejante, considerar que la causa común de ambos autores radica en desmontar a Hegel y alejarse del estructuralismo (Rabouin, 2000), aunque válido como telón de fondo, reviste una extensión excesiva que no permite captar la singularidad de sus pensamientos. La visión de Balibar (2005) acerca de Deleuze y Foucault como

¹¹ Nail (2016) sostiene que, en sus cursos sobre Foucault, Deleuze aproxima ambos conceptos, como es patente en algunas clases (Deleuze, 2017a, pp. 364-380). Sin embargo, no nos parece legítimo trasladar ese abordaje al texto fundamental de Deleuze sobre el tema, la “Postdata sobre las sociedades de control” (Deleuze, 2003b, pp. 240-247), donde no alude en ningún momento al bio-poder ni a la biopolítica como sí lo hace en los cursos.

estructuralistas que destituyeron el sujeto como *arkhé* para reconstruirlo como un efecto los sitúa igualmente en un campo epocal francés que los excedía. Y, a la luz de los trabajos de Foucault de los años ochenta, los modos de subjetivación no se dejan reducir a meros “efectos”. Entiéndase bien: no negamos que se puedan atribuir estos enfoques a nuestros autores, pero su inconveniente radica en que explican poco porque son también adjudicables a muchos otros, incluso a un clima de época. En la misma dirección, podríamos agregar la elaboración de un concepto de “diferencia” no dialectizable¹² y una concepción no estructuralista ni fenomenológica del acontecimiento. Sin embargo, aquí también, su búsqueda es compartida por otros pensadores destacados del siglo XX (Heidegger y Derrida, por ejemplo) y, sobre todo, pasa por alto que sus concepciones del acontecimiento y de la diferencia no son intercambiables sin más.

Patton (2016, p. 160) insinúa que, cuanto más cerca se miran los trabajos de Deleuze y Foucault, más diferencias encontramos entre ellos. Esta observación es de sumo interés porque toca el nervio fundamental del problema: se trata de una cuestión de distancia en la mirada. En efecto, si nos aproximamos mucho a sus textos, solo aparecen diferencias; si nos situamos muy lejos, observamos semejanzas o identidades por doquier. Resulta oportuno recordar la célebre sentencia de Pascal (2010, pp. 169-170): “Demasiada distancia y demasiada proximidad impiden la visión”. Ninguna de las posiciones es justa; antes bien, requerimos una distancia equilibrada que permita preservar sus singularidades (impares, inasimilables) tanto como sus coincidencias.

4. Los puntos de correspondencia

Como adelantamos, creemos que es posible afirmar un núcleo de perspectivas filosóficas compartidas entre Foucault y Deleuze que satisfacen ciertos requisitos metodológicos, a saber: son específicas, no excesivamente amplias —aun cuando también puedan ser defendidas eventualmente por otros autores—; gozan de fuerte relevancia en sus obras; se mantuvieron en sus trayectos, al margen de las variaciones

¹² Revel (1996) argumenta que el texto “*Theatrum philosophicum*”, dedicado a *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, constituye un giro esencial en el pensamiento de Foucault, pues en él problematiza por primera vez de modo explícito la noción de “diferencia”, que es clave en su trayecto filosófico desde los años sesenta hasta el final de su vida.

de su vínculo personal e intelectual. Antes que tesis filosóficas en sentido estricto, se trata de principios, orientaciones, direcciones de sus búsquedas. Vale aclarar que hemos acotado nuestra indagación a los ámbitos epistemológico y político. Dejamos de lado la dimensión ontológica dado que en ella se concentran, quizá, las diferencias más grandes entre Deleuze y Foucault: el primero afirmó que se siente “un puro metafísico” y elaboró una ontología del acontecimiento, la univocidad, el devenir, mientras que resulta harto discutible la atribución al segundo de una metafísica o una ontología en el sentido tradicional.¹³ La “ontología del presente”, de la “actualidad” o de “nosotros mismos”, que, a juicio de Foucault, caracteriza su trabajo filosófico, es una ontología histórica, un análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad en los ámbitos de la verdad, el poder y la moral (Foucault, 1994d, pp. 393 y 618), que no debe ser confundida con una metafísica.

Hemos omitido también, por razones de extensión, la dimensión estética, que involucra múltiples estudios de ambos autores sobre distintos artistas y géneros (literatura, cine, pintura, música). Tampoco abordaremos el plano ético, en este caso debido a que ya lo hemos hecho en otro trabajo.¹⁴ Además, nuestra exposición tendrá un carácter

¹³ Gros (1995, pp. 53-55 y 62-63) considera que la interpretación deleuziana de Foucault constituye una ficción metafísica y dogmática por completo alejada de los trabajos efectivos de Foucault. A su juicio, Deleuze habría elaborado un “sueño metafísico” a partir de Foucault mediante el recurso a Bergson. Desde otro ángulo, Taylor (2014) les atribuye ontologías que buscan la crítica y la creatividad, aunque divergentes acerca de la relación entre la filosofía y la historia. Prósperi (2015) enfatiza que la diferencia radica en que el interés central de Deleuze es ontológico, mientras que el de Foucault, quien no pretendió construir una teoría filosófica o una ontología, fue más bien pragmático. De allí que constituyan las dos caras, una ontológica y la otra política, de la filosofía actual. Prósperi reformula la comentada expresión de Foucault sobre Deleuze en términos de que “el siglo será *ontológicamente* deleuziano, pero *políticamente* foucaultiano” (p. 10). Con todo, esto no debería conducir a desacreditar los aportes conceptuales de Deleuze para pensar problemas políticos contemporáneos.

¹⁴ En el orden de la ética, encontramos, en primer lugar, una distinción entre ética y moral. En el caso de Deleuze, la ética, comprendida como una tipología de modos de existencia inmanentes, reemplaza la moral, que remite siempre la existencia a valores trascendentes: en lugar de la oposición de valores (Bien / Mal), la ética sostiene la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno / malo) (Deleuze, 1981, p. 35). Por su parte, la genealogía de la

de sobrevuelo a causa de los límites que impone un escrito de estas características. Si nos detuviésemos ampliamente en cada punto, no podríamos ofrecer un mapa tal como nos proponemos. Por último, aun a riesgo de explicitar una obviedad, queremos resaltar el carácter abierto de la lista que proponemos. Nuestro estudio quiere contribuir al avance de esta línea de investigación aportando un número limitado de perspectivas.

4.1. Universales, multiplicidades, microfísica

El primer punto de convergencia entre Deleuze y Foucault en el orden epistemológico reside en su postura crítica respecto de los universales de pensamiento a partir de una opción por lo múltiple.¹⁵ Deleuze (2003b) sugiere que tenían una concepción común de la filosofía basada ante todo en el rechazo de las abstracciones como “el Uno, el Todo, la Razón, el Sujeto” (p. 119).¹⁶ Así, él y Guattari se propusieron analizar los estados

ética elaborada por Foucault es la genealogía del sujeto como sujeto de acciones éticas, que no refiere a un código que nos diría de qué manera debemos actuar — esto es, a una moral en términos deleuzianos —, sino a la relación del individuo consigo mismo cuando actúa (Foucault, 1994d, pp. 397 y 536). De todas formas, esta es solo la delimitación del terreno donde tienen lugar tres perspectivas éticas concretas que es posible atribuirles: la elaboración de una ética plural y antifascista; la determinación de la filosofía como empresa desnormalizadora; la búsqueda de medios tendientes a la desubjetivación, cuyo fin es a su vez la creación de nuevos modos de existencia evaluados según criterios inmanentes. Cfr. Antonelli (2020).

¹⁵ Koopman (2016, p. 100) argumenta que Foucault y Deleuze implementan metodologías filosóficas novedosas, del orden de la problematización crítica: la arqueología y la genealogía en el primero, la sintomatología y el esquizoanálisis en el segundo. Sin rechazar esta caracterización, creemos necesario precisar los principios más generales que las orientan.

¹⁶ Pese a este señalamiento de Deleuze, sería necesario examinar en detalle la posibilidad de atribuirles una misma comprensión de la filosofía. Lawlor y Sholtz (2016, pp. 139 y 154) hacen notar que ambos se ocuparon, hacia el final de sus vidas, de la naturaleza de la actividad filosófica, y encuentran tres semejanzas en los modos de concebirla: Foucault considera a la filosofía una manera de vivir basada en una ascesis o prueba; la filosofía tiene un aspecto lingüístico, la *parresía* o decir-verdadero; la filosofía mantiene relaciones complejas con las instituciones políticas a las que, desde una exterioridad necesaria, les habla con franqueza. Por su parte, la filosofía, para Deleuze, involucra un personaje conceptual que presenta un modo de vida, la pedagogía del concepto; tiene una

mixtos o agenciamientos, que Foucault denominaba “dispositivos”, dado que es en ellos donde se producen los focos de unificación, los nudos de totalización y los procesos de subjetivación. En *¿Qué es la filosofía?*, argumenta que la filosofía no es contemplación, reflexión ni comunicación, que son ilusiones dependientes de los universales, pero estos no explican nada, sino que ellos mismos deben ser explicados (Deleuze y Guattari, 2005, pp. 11-12 y 49). Ya en su enfática crítica de los “nuevos filósofos” sostuvo Deleuze que el pensamiento de estos era nulo debido a que procedían por conceptos “tan grandes como dientes huecos, *la ley, el poder, el amo, el mundo, la rebelión, la fe, etc.*” (Deleuze, 2003a, p. 127). En la misma línea, halla en Spinoza y en Nietzsche la inmanencia radical, pues rechazan “todos los universales, es decir, la idea de que el concepto tiene un valor universal, y toda trascendencia, es decir, toda instancia que supere a la tierra y a los seres humanos”; de allí que los denomine “los autores de la inmanencia” (Deleuze y Parnet, 1996b, “H como Historia de la filosofía”).

Esta recusación de los universales de pensamiento descansa en una visible atención a lo múltiple. Para Deleuze, la filosofía es la teoría o la lógica de las multiplicidades (Deleuze, 2003a, p. 327; 2003b, p. 201; Deleuze y Parnet, 1996a, p. 179). En efecto, “las multiplicidades son la realidad misma, y no suponen ninguna unidad, no son parte de ninguna totalidad, así como tampoco remiten a un sujeto. Al contrario,

dimensión lingüística en la creación de conceptos; establece vínculos complejos con las instituciones políticas de la época y, gracias a la utopía, lleva la crítica de su tiempo al punto más alto. A nuestro parecer, se trata de similitudes un poco forzadas, externas, que pasan por alto una dimensión fundamental para comprender el último tramo de la obra de Foucault: la verdad. Creemos que una línea más fructífera para sostener convergencias a este respecto reside en la concepción de la filosofía como actividad de diagnóstico. En efecto, dejando de lado el hecho de que Foucault negó la pertenencia de sus investigaciones al campo de la filosofía, también sostuvo, en otras oportunidades, que su trabajo se inscribe en el ámbito de la filosofía si se la comprende como una ontología del presente, en la senda de Kant, o bien como una actividad de diagnóstico del presente, en la línea de Nietzsche (Castro, 2018a, pp. 176-177; Foucault, 1994a, p. 606). Deleuze retoma esta indicación foucaultiana y la traduce en términos de diagnosticar “los devenires actuales” (Deleuze y Guattari, 2005, pp. 106-108). Sin embargo, esta caracterización ha sido criticada por Patton (2016, p. 166), quien argumenta que Foucault y Deleuze tienen concepciones diferentes de lo actual y de la actualidad.

las subjetivaciones, las totalizaciones y las unificaciones son procesos que se producen y aparecen en las multiplicidades”, y que a menudo impiden el crecimiento de la multiplicidad, el desarrollo de sus líneas y la producción de lo nuevo (Deleuze, 2003a, pp. 289-290; 2003b, p. 200). De allí que, frente a la pregunta “¿quién habla y quién actúa?”, la respuesta sea que siempre lo hace “una multiplicidad, incluso en la persona que habla o actúa. Todos somos grupúsculos” (Deleuze, 2002, p. 289).

Por su parte, Foucault explica, en su curso *Nacimiento de la biopolítica*, que ha elegido abocarse a la práctica gubernamental y dejar de lado todos los universales que el análisis sociológico y la filosofía política toman como objeto primero, primitivo o dado: el soberano, el pueblo, el Estado, la sociedad civil. En lugar de asumir como punto de partida los universales para luego deducir los fenómenos concretos, o adoptar los universales como la grilla de inteligibilidad forzosa para las prácticas concretas, propone partir de las prácticas concretas y devolver los universales a la grilla de estas prácticas. No es, empero, una reducción historicista, que parte de los universales y examina cómo la historia los modula, modifica o invalida. A la inversa, Foucault comienza con la decisión teórica y metodológica de suponer que los universales no existen y ensaya escribir la historia sin admitir *a priori* la existencia del Estado, la sociedad, la locura, etc.; en lugar de interrogar los universales utilizando la historia como método crítico, sugiere partir de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia podemos hacer (Foucault, 2004a, pp. 4-5). Foucault declara haberse apoyado en las reflexiones de Paul Veyne sobre los universales históricos y en la necesidad de poner a prueba un método nominalista en historia (Foucault, 1994c, p. 819; 1994d, p. 34) —que, como indica Protevi (2016, p. 122), es ciertamente un nominalismo “anti-esencialista” —.

De modo semejante, en la descripción de sí mismo que escribió bajo el seudónimo de Maurice Florence, Foucault (1994d) explicita, como elección de método, un “escepticismo sistemático” hacia todos los universales antropológicos. Esto no implica, aclara, rechazarlos de entrada, en conjunto y de una vez por todas, sino poner a prueba y analizar todo lo que se propone con “validez universal” en el saber humano: por ejemplo, rechazar los universales “locura”, “delincuencia” o “sexualidad” a fin de interrogarse sobre las condiciones que permiten, bajo las reglas de lo verdadero y de lo falso, que un sujeto se reconozca como enfermo mental, o que reconozca la parte más esencial de sí en la

modalidad de su deseo sexual. Foucault sintetiza su primera regla de método en la idea de esquivar tanto como sea posible los universales antropológicos e interrogarlos en su constitución histórica (1994d, p. 634).

El rechazo de los universales es acompañado por diversas decisiones filosóficas, entre las que cabe destacar dos: la afirmación de una pluralidad de racionalidades en detrimento de la unidad de la Razón, y la inclinación por un abordaje microfísico o “molecular”. Con respecto al primer punto, Deleuze (1996) afirma que, cuando postulamos una razón única, universal de derecho, incurrimos en lo que Châtelet denomina “presunciones” (*outrécuidances*) o “descortesías metafísicas” (pp. 7-8 y 17). En la misma línea, Foucault (1994d) señala que no admite en absoluto la identificación de la razón con el conjunto de las formas de racionalidad que han podido, en un momento dado, ser dominantes en los tipos de saber, las formas técnicas y las modalidades de gobierno o de dominación. A su parecer, ninguna forma dada de racionalidad es la razón (pp. 447-448); a diferencia de la Escuela de Fráncfort, cree que no se trata de retomar el proceso de la razón, sino de analizar racionalidades específicas, de determinadas prácticas (las disciplinas, la biopolítica) y determinar qué tipo de racionalidad está en juego (tecnológica, económica) (pp. 239-240). Por un lado, Foucault critica las posiciones filosóficas (fenomenología, marxismo, comprensivismo) que abordan la historia de la razón a partir del acto fundador del sujeto, de la oposición entre racionalidad e irracionalidad o en términos de un proceso de racionalización; por otro lado, afirma la especificidad de las diferentes formas de racionalidad y, por lo tanto, de su carácter histórico-fragmentario. En efecto, para Foucault no se trata de concebir la historia de la razón como un proceso que, a pesar de sus retrocesos, reviste un carácter global y unitario, sino como un análisis de las diferentes formas de racionalidad que organizan el orden de las prácticas (Castro, 2018a, p. 348). Por otra parte, Foucault explica que la genealogía se propone la reactivación de los saberes locales, “menores, diría quizá Deleuze” (1997, p. 11), contra la jerarquización científica del conocimiento.

Con relación al segundo punto, el carácter microfísico del poder define uno de los rasgos fundamentales del abordaje foucaultiano, que lo entiende como una estrategia cuyos efectos de dominación son atribuibles a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos. Como indica Castro (2019, p. 14), Foucault acuña la expresión “microfísica del poder” en un momento crucial de su recorrido, el de su curso de 1973-

1974, *El poder psiquiátrico*, en el que comienza a formular las indicaciones de método para su analítica del poder disciplinario. La microfísica del poder designa esa forma de poder que penetra los cuerpos con el fin de volverlos políticamente dóciles y económicamente rentables, esto es, disciplinarlos. No se trata de ideología, de conciencia o de representaciones, sino de una relación física, sináptica entre el poder y el cuerpo, con vistas a hacerse cargo de sus gestos, comportamientos, hábitos y palabras (Castro, 2019, p. 15). La tecnología política del cuerpo es difusa, no se localiza en una institución determinada ni en un aparato estatal; es resultado de una instrumentación multiforme. El campo de validación de la microfísica del poder se sitúa entre los aparatos e instituciones y los cuerpos mismos, con su materialidad y sus fuerzas (Foucault, 1987, p. 31).

Deleuze, por su parte, considera que el trabajo cartográfico propio de la micropolítica implica un microanálisis, “aquello que Foucault llamaba microfísica del poder” (2003b, p. 119). Si bien, para Deleuze y Guattari (2006), “todo es político”, toda política es a la vez macropolítica y micropolítica, y estas no abordan de la misma forma las clases, los sexos, las personas, los sentimientos. La primera involucra relaciones que ponen en juego elementos bien determinados (clases sociales, hombres y mujeres, una persona), la segunda remite a relaciones que conciernen flujos y partículas que escapan a las clases, los sexos y las personas. La micropolítica está ligada a la línea molecular flexible, que muestra las cosas en otra escala, con segmentaciones rizomáticas y no arborescentes (pp. 240, 243 y 260).

No es desacertado, por tanto, sintetizar esta primera aproximación a ambos autores bajo la égida de una pragmática de lo múltiple, como Deleuze atribuye a Foucault (Deleuze, 2004, p. 90).¹⁷

4.2. Intelectuales, representación, crítica

El ámbito político es particularmente espinoso en lo que concierne a los vínculos entre Deleuze y Foucault en virtud de las razones ya mencionadas: compartieron numerosas intervenciones, actos e iniciativas públicas durante varios años, pero luego se distanciaron en

¹⁷ Heredia (2014) coteja los conceptos de “dispositivo” de Foucault y de “agenciamiento” de Deleuze y argumenta que, pese a ciertas diferencias innegables (en particular, los “compromisos ontológicos” del segundo), ambos confluyen en una pragmática de la multiplicidad.

buena medida por cuestiones justamente políticas. No pretendemos relevar aquí las convergencias y divergencias puntuales, tarea realizada por Dosse (2007 y 2016) y Patton (2010 y 2016), sino proponer algunas perspectivas de orden político a las que adhirieron y que no fueron negadas en su derrotero posterior.

En primer lugar, sostuvieron el carácter específico del intelectual y las consecuencias que esto implica respecto de la naturaleza de la teoría y el abandono de la representación. En la conversación “Los intelectuales y el poder”, quizá el momento de mayor proximidad entre ambos, desarrollan esta idea, solidaria de una reformulación de las relaciones entre la teoría y la práctica: en lugar de ser parte de un proceso de totalización, estas son parciales y fragmentarias; la práctica no es una aplicación de la teoría, sino que constituyen un sistema de relevos en un conjunto de piezas a la vez teóricas y prácticas. El intelectual no es más un sujeto o una conciencia representativa, y Deleuze atribuye a Foucault haber sido el primero en mostrar que es indigno hablar por los otros. La representación es reemplazada por relaciones de red o de relevo entre la acción de la teoría y la acción de la práctica. Además, como señalamos previamente, quien habla y actúa es siempre una multiplicidad. Foucault señala que no se trata ya de que el intelectual diga “la verdad muda de todos” ni de que sea el agente de una toma conciencia, sino de luchar contra las formas de poder allí donde este es objeto e instrumento. La teoría, como sistema regional de estas luchas, es “como una caja de herramientas” que debe funcionar (Deleuze, 2002, pp. 288-290).¹⁸

Cabe señalar que, para Deleuze (2003a), es Foucault quien modifica la posición política del intelectual clásico (Voltaire, Zola, Sartre): en vez de buscar la verdad o de intervenir en nombre de valores superiores, la tarea reside en producir nuevas condiciones de enunciación (pp. 259-260). La mutación consiste en que el intelectual abandona su pretensión universal, como ocurría desde el siglo XVIII hasta la Segunda Guerra Mundial, y cambia su posición de un lugar específico a otro; produce efectos de transversalidad, no de universalidad; funciona solo como un enlace privilegiado. De allí que participe mejor en las luchas o

¹⁸ En una conversación posterior con Rancière, Foucault (2019, p. 62) precisa que la teoría como caja de herramientas implica construir un instrumento, no un sistema, que comprende la lógica propia de las relaciones de poder, y que es una búsqueda que solo se puede hacer poco a poco, a partir de la reflexión sobre situaciones históricas determinadas.

resistencias actuales, que se volvieron transversales (Deleuze, 2004, p. 97).¹⁹ En otras palabras, la microfísica del poder, en cuanto relación entre el poder y los cuerpos que vuelve ineficaces las luchas en términos de totalidad, solicita una nueva figura del intelectual, que no será orgánico ni encarnará la conciencia esclarecida, sino que se volverá específico. Su ocupación propia consistirá en construir herramientas conceptuales que combinen los saberes fragmentarios y las luchas transversales, es decir, que hagan de lo fragmentario la forma de una genealogía que entrelaza la erudición y las luchas (Castro, 2019, p. 15).

En diversas ocasiones Foucault opuso el intelectual universal al específico: el primero decía la verdad a quienes no la veían y en nombre de quienes no podían decirla. El intelectual de izquierda tomaba la palabra y, como representante de lo universal, se atribuía el derecho de hablar como maestro de verdad y de justicia: era como la figura clara e individual de una universalidad cuya forma oscura y colectiva sería el proletariado. Frente a este perfil, derivado del jurista-notable que reivindicaba la universalidad de la ley justa, se erigió, a partir de la posguerra, el intelectual específico derivado del sabio-experto. Según Foucault (1994c), Oppenheimer fue la bisagra entre uno y otro, dado que por primera vez el poder político persiguió al intelectual, ya no debido al discurso que sostenía, sino al saber que poseía y que lo constituía como un peligro político (pp. 109-110). El saber del especialista concierne a las masas, que tienen conciencia y están implicadas en este; ocupa un lugar estratégico respecto de los intereses del capital o el Estado; produce efectos de poder propios de los discursos verdaderos. En suma, el intelectual específico actúa o lucha en el nivel del régimen de verdad esencial para el funcionamiento de la sociedad; hay un combate por la verdad, pero no se trata de emanciparla de todo sistema de poder —pues “la verdad misma es poder”—, sino de apartar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) dentro de las cuales funciona.²⁰

¹⁹ Penfield (2014) argumenta que la “resistencia transversal” es el concepto fundamental del pensamiento político de Foucault y de Deleuze. No obstante, omite cotejar sus respectivas concepciones de la resistencia, que no es seguro que coincidan (cfr. Smith, 2016).

²⁰ La cuestión de la verdad, no solo en relación con el intelectual, es una de las diferencias insalvables entre Deleuze y Foucault. Por ejemplo, en este contexto, Foucault (1994c) destaca que el problema político fundamental del

Así comprendido, el intelectual se inscribe en una triple especificidad: su posición social, sus condiciones de vida y de trabajo, y la política de la verdad de nuestras sociedades. Si el intelectual pretende volver a desempeñar el papel de profeta que anuncia lo que debe ser o debe pasar, dará lugar a nuevas ideologías con los mismos efectos de dominación. Por tanto, en lugar de proponer vocabularios o ideologías, debe presentar instrumentos y herramientas que juzgue útiles con vistas a abrir posibilidades.²¹ Para Foucault, el trabajo del intelectual no pasa por modelar las voluntades políticas de los demás, sino por volver a interrogar, mediante sus análisis en los dominios propios, las evidencias, los postulados, las costumbres, las maneras de hacer y de pensar a fin de disipar las familiaridades admitidas. En una palabra, se trata de re-problematizar y, a partir de este *métier* específicamente intelectual, participar en la formación de una voluntad política en la que se juega su rol de ciudadano. El intelectual tiene como función diagnosticar el presente, no razonar en términos de totalidad para formular las promesas de un tiempo futuro (Foucault, 1994c, p. 348; 1994d, pp. 676-677).

Vale la pena notar que de esta caracterización se desprende la aludida impugnación de la función de representación política, la “representatividad” del intelectual. Deleuze (2002) declara que “no hay más representación”, pero que no basta con declararla terminada, sino que es necesario extraer la consecuencia de esta conversión; esto es, la teoría exige que la gente en cuestión hable al fin por su cuenta en la práctica, que hable y actúe en su nombre, lo cual no implica oponer una representación diferente (pp. 289, 291 y 293). Para Deleuze (2003b), es comprensible que la filosofía moderna, que llevó tan lejos la crítica de la representación, recuse toda tentativa de hablar en lugar de otros: “Cada

intelectual no es la crítica de los contenidos ideológicos, sino saber si es posible constituir “una nueva política de la verdad” (pp. 112-114). Cfr. Foucault (2019, pp. 36-45).

²¹ Foucault (2004b) sostiene que todo discurso está atravesado o subtendido por un “discurso en imperativo”; ahora bien, si dicho discurso dice “amen esto, detesten aquello, esto está bien, aquello está mal”, ya no se trata de un discurso filosófico, definida la filosofía como una “política de la verdad”, sino de uno “estético”. El imperativo foucaultiano es “condicional”, una suerte de “indicador táctico”: “si quieren luchar, he aquí algunas líneas de fuerza, algunos puntos clave” (p. 5).

vez que escuchamos: ‘nadie puede negar...’, ‘todo el mundo reconocerá que...’, sabemos que a continuación sigue una mentira o un eslogan” (p. 120).²²

Foucault es igualmente taxativo: los intelectuales descubrieron recientemente que las masas no necesitan de ellos para saber, pues ellas saben claramente y lo dicen. No obstante, existe un sistema de poder que bloquea, prohíbe, invalida su discurso y su propio poder. El rol del intelectual ya no pasa por ubicarse delante o detrás de las masas para decir la verdad muda de todos, sino más bien por luchar contra las formas de poder en el orden del saber, de la conciencia, del discurso. No es en absoluto un combate por una toma de conciencia, sino por socavar el poder a fin de hacerlo aparecer donde es más insidioso, junto a todos los que luchan por ello (Deleuze, 2002, p. 290).

En segundo lugar, encontramos en ambos autores una crítica del poder tendiente a lograr ser menos gobernados.²³ Sin adentrarnos en la cuestión de la concepción puntual de la resistencia esbozada por cada uno, queremos poner de relieve que los dos establecen una relación crítica entre el discurso filosófico y el poder, y atribuyen al primero la tarea de lidiar con el segundo. Al respecto, Deleuze (2003b) considera que, a diferencia de las religiones, los Estados, el capitalismo, la ciencia, el derecho, la opinión y la televisión, “la filosofía no es un poder” (p. 7). De ello desprende tres consecuencias: primero, que las grandes batallas interiores de la filosofía, como el idealismo versus el realismo, son “irrisorias”; segundo, que la filosofía no puede mantener batallas con los poderes sino más bien “una guerra sin batalla” o una “guerrilla” contra ellos. Tercero, como los poderes no permanecen en la mera exterioridad sino que pasan a través de nosotros, nos encontramos permanentemente

²² También podría ahondarse un común rechazo de la representación epistemológica y la concomitante búsqueda de un pensamiento no representativo. En lo que respecta a esta clave de lectura, hay elementos relevantes en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2008, pp. 169-217) y en “El pensamiento del afuera” de Foucault (1994a, pp. 518-539).

²³ Bensaïd (2007) considera a Deleuze y Foucault como los marcadores simbólicos de una triple crisis: de la historicidad moderna, de las estrategias de emancipación y de las teorías críticas. La caracterización es acertada, pero designa más bien las condiciones epocales a partir de las cuales estos autores piensan y, además, omite el aspecto propositivo de sus obras en torno a esta crisis.

“en negociaciones y en guerrilla” con nosotros mismos gracias a la filosofía (p. 7).

Foucault, por su parte, reivindica la procedencia crítica de su pensamiento. Como señala Castro (2018b, p. 21), la noción de “crítica”, particularmente en su matriz kantiana, ha sido parte de la reflexión de Foucault desde el inicio hasta el final de su recorrido intelectual, marcando algunos de sus momentos centrales. Más allá de la referencia a Kant, Foucault remonta la historia de la actitud crítica a los movimientos políticos y religiosos de la época de la Reforma que cuestionaron la creciente gubernamentalización de la sociedad europea, esto es, la extensión de las prácticas del arte de gobernar la conducta de los hombres. Foucault (2015) define la crítica, en términos políticos, como “el arte de no ser tan gobernados de determinada manera”, de no serlo “en exceso”: el movimiento mediante el cual el sujeto se da el derecho de interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. Así, la crítica es comprendida como “el arte de la inservidumbre voluntaria”, de la “indocilidad reflexiva” (pp. 37 y 39).²⁴

5. Conclusión, para continuar

En este trabajo, con vistas a intervenir en el debate sobre la naturaleza de la amistad filosófica entre Deleuze y Foucault, retomamos los fundamentos del cruce desde su base. Por ello, nos detuvimos, en primer lugar, en las razones históricas que enlazaron las biografías de estos dos pensadores prominentes de la filosofía francesa contemporánea. Señalamos cómo el reconocimiento recíproco de sus obras se patentizó

²⁴ A otra línea de indagación concierne la relación entre la crítica y el liberalismo, dado que este representa, para Foucault (2004a, p. 14), el momento en que se introduce la actitud crítica en la propia acción de gobernar. El liberalismo es una forma de racionalidad gubernamental que tiene como principio y método del ejercicio del gobierno la limitación de la acción de gobernar y la sospecha de que siempre se gobierna demasiado (p. 323). Esto no significa que Foucault sea un autor liberal, sino que, como explica Castro (2018b) existen “puntos de contacto” en virtud de esa común pertenencia a la tradición crítica, a partir de la cual Foucault “concibe tanto el liberalismo como su propia autocomprensión historiográfica, y también en razón de la concepción veridiccional de la verdad” (pp. 27-28). No obstante, más allá de estos puntos de contacto, “el liberalismo, sobre todo por su dimensión securitaria, es también una forma de pastoralización de la política, es decir, de gobierno de la vida de los individuos y de la población” (p. 28).

en escritos de gran valor conceptual que se dedicaron mutuamente y, pese al alejamiento posterior que los separó definitivamente, no perdieron la admiración que se prodigaban. Las referencias de uno al otro convocan a pensarlos en conjunto y a examinar en qué aspectos son complementarios, en cuáles divergentes, qué proximidades y qué distancias tienen lugar a propósito de diferentes problemas y conceptos filosóficos.

Al momento de evaluar algunos enfoques sobre su vínculo propiamente conceptual, discutimos las posiciones más extremas que tienden a unificarlos e indiferenciarlos, o bien a oponerlos radicalmente. La tarea no es sencilla si se busca evitar estos polos, así como otras imprecisiones que conciernen la especificidad de sus búsquedas. Tras presentar algunas precauciones metodológicas, expusimos algunos de los puntos fundamentales de correspondencia de índole epistemológica y política, dejando a un lado la ontología, que es una cuestión controversial, así como la estética, que requiere mayor extensión, y la ética, que abordamos en otro trabajo. Hicimos hincapié en resaltar ciertas convergencias dado que no nos parecen satisfactorias las observadas por algunos estudios a causa de su excesiva generalidad.

Argumentamos que es posible adscribir a ambos autores a una recusación de los universales que es acompañada por una opción estratégica por lo molecular, la microfísica o la micropolítica, así como por el estudio de formas diversas de racionalidad y de prácticas: en suma, por una inclinación por las multiplicidades. Se trata de posiciones o principios que orientan sus investigaciones, aunque no por ello implícitos, dado que fueron tematizados. En el plano político, puntualizamos una transformación en el estatuto y la función del intelectual que Foucault protagonizó y Deleuze desarrolló, la concomitante recusación de la representación y la determinación de la crítica como estrategia frente al poder en el afán de no ser tan gobernados.

Si bien es posible añadir pistas que permitan determinar de manera aún más precisa su causa común, así como de manera más completa sus puntos de correspondencia, preferimos errar por defecto antes que por exceso en una grilla por definición abierta al debate. Nuestro trabajo quiere ser solo un aporte, sin ambición de clausura, de una investigación necesariamente por continuar.

Bibliografía

- Antonelli, M. (2020). Más allá de la oposición entre deseo y placer. En M. Antonelli y S. Sferco (eds.), *Políticas del deseo, ética de los placeres*. (pp. 133-164). Red Editorial.
- Balibar, E. (2005). Le structuralisme : une destitution du sujet? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1(45), 5-22. DOI: <https://doi.org/10.3917/rmm.051.0005>.
- Bensaïd, D. (2007, 24 de junio). Grandeurs et misères de Deleuze et Foucault. Revisado el 15 de abril de 2021. *Mediapart*. URL: <https://blogs.mediapart.fr/jean-marc-b/blog/190617/grandeurs-et-miseres-de-deleuze-et-foucault-par-daniel-bensaïd#:~:text=Deleuze%20et%20Foucault%20nous%20manquent,une%20certaine%20mesure%2C%20les%20annonceurs.&text=Dans%20les%20ann%C3%A9es%20soixante%2Ddix,paradigme%20politique%20de%20la%20modernit%C3%A9>.
- Castro, E. (2018a). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.
- ____ (2018b). ¿Un Foucault neoliberal? *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 7(2), 1-32.
- ____ (2019). Microfísica del poder, o una nueva figura del intelectual, entre la erudición y las luchas. En M. Foucault, *Microfísica del poder*. (pp. 9-16). H. Pons (trad.). Siglo XXI.
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. (2012). Siècle. En *Trésor de la langue française informatisé*. Revisado el 17 de junio de 2021. URL: <https://www.cnrtl.fr/definition/siecle>.
- Cusset, F. (2008). *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. J. Fort, J. Berganza y M. Jones (trads.). University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit.
- ____ (1983). *Nietzsche et la philosophie*. PUF.
- ____ (1994). *Logique du sens*. Minuit.
- ____ (1996). *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Minuit.
- ____ (2002). *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens. 1953-1974*. D. Lapoujade (ed.). Minuit.
- ____ (2003a). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. D. Lapoujade (ed.). Minuit.

- ____ (2003b). *Pourparlers. 1972-1990*. Minuit.
- ____ (2004). *Foucault*. Minuit.
- ____ (2008). *Différence et répétition*. PUF.
- ____ (2017a). *Curso sobre Foucault. II. El poder*. P. Ires y S. Puente (trads.). Cactus.
- ____ (2017b). *Curso sobre Foucault. III. La subjetivación*. P. Ires y S. Puente (trads.). Cactus.
- ____ (2018). *Curso sobre Foucault. I. El saber*. P. Ires y S. Puente (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1974). *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Minuit.
- ____ (2005). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Minuit.
- ____ (2006). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Minuit.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996a). *Dialogues*. Flammarion.
- ____ (1996b). *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. [Documental]. Éditions Montparnasse.
- Descombes, V. (1986). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Minuit.
- Dosse, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. La Découverte.
- ____ (2016). Deleuze and Foucault: A Philosophical Friendship. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 11-37). Edinburgh University Press.
- Eribon, D. (1989). *Michel Foucault (1926-1984)* T. Kauf (trad.). Anagrama.
- Ferry, L. y Renaut, A. (1988). *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporaine*. Gallimard.
- Foucault, M. (1986a). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- ____ (1986b). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- ____ (1987). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- ____ (1994a). *Dits et écrits. I*. Gallimard.
- ____ (1994b). *Dits et écrits. II*. Gallimard.
- ____ (1994c). *Dits et écrits. III*. Gallimard.
- ____ (1994d). *Dits et écrits. IV*. Gallimard.
- ____ (1997). "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France. 1976*. Gallimard-Seuil.
- ____ (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Gallimard-Seuil.

- (2004b). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Gallimard-Seuil.
- (2015). *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*. Vrin.
- (2019). *Microfísica del poder*. H. Pons (trad.). Siglo XXI.
- Frank, M. (1984). *Was ist Neostukturalismus?* Suhrkamp.
- Gilliam, C. (2018). Vrais Amis: Reconsidering the Philosophical Relationship Between Foucault and Deleuze. *Foucault Studies*, 25, 191-212. DOI: <https://doi.org/10.22439/fs.v25i2.5580>.
- Grace, W. (2009). *Faux amis: Foucault and Deleuze on Sexuality and Desire*. *Critical Inquiry*, 36(1), 52-75.
- (2014). Foucault and Deleuze: Making a Difference with Nietzsche. *Foucault Studies*, 17, 99-116.
- Gros, F. (1995). Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique. *Philosophie*, 47, 53-63.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp.
- Heredia, J. M. (2014). Dispositivos y/o agenciamientos. *Contrastes*, 19(1), 83-101. URL: <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1080>.
- Koopman, C. (2016). Critical Problematization in Foucault and Deleuze: The Force of Critique without Judgment. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 87-119). Edinburgh University Press.
- Lawlor, L. y Sholtz, J. (2016). Speaking Out for Others: Philosophy's Activity in Deleuze and Foucault (and Heidegger). En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 139-159). Edinburgh University Press.
- Miller, J. (1993). *The Passion of Michel Foucault*. Simon & Schuster.
- Montenegro, G. y Salgado, M. (2004). Foucault y Deleuze: pensadores de nuestro tiempo. *Persona y Sociedad*, 18(1), 337-358.
- Morar, N., Nail, T. y Smith, D. (2016). Introduction: Between Deleuze and Foucault. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 1-8). Edinburgh University Press.
- Nail, T. (2016). Biopower and Control. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 247-263). Edinburgh University Press.
- Pascal, B. (2010). *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Samizdat.

- Patton, P. (2010). Activism, Philosophy and Actuality in Deleuze and Foucault. *Deleuze Studies*, 4, 84-103.
- (2016). Deleuze and Foucault: Political Activism, History and Actuality. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 160-173). Edinburgh University Press.
- Penfield, C. (2014). Toward a Theory of Transversal Politics: Deleuze and Foucault's Block of Becoming. *Foucault Studies*, 17, 134-172.
- Prósperi, G. (2015). El poder y la vida en Michel Foucault y Gilles Deleuze. X Jornadas de Investigación en Filosofía, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. *Memoria Académica*. URL: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7635/ev.7635.pdf.
- Protevi, J. (2016). Foucault's Deleuzian Methodology of the Late 1970s. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 120-127). Edinburgh University Press.
- Rabouin, D. (2000). Entre Deleuze et Foucault : le jeu du désir et du pouvoir. *Critique*, 637, 475-490.
- Raffin, M. (2008). El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión. *Lecciones y Ensayos*, 85, 17-44.
- Real Academia Española. (s. f.). Siglo. En *Diccionario de la lengua española*. Revisado el 17 de junio de 2021. URL: <https://dle.rae.es/siglo?m=form>.
- Revel, J. (1996). Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence. *Critique*, 591-592, 727-735.
- Smith, D. (2016). Two Concepts of Resistance: Foucault and Deleuze. En N. Morar, T. Nail y D. Smith (eds.), *Between Deleuze and Foucault*. (pp. 264-282). Edinburgh University Press.
- Taylor, D. (2014). Uncertain Ontologies. *Foucault Studies*, 17, 117-133.
- Young, E. (2013). Introduction. Thought and the Unthinkable: Repetition and Sensation as the Dynamics of Difference. En E. Young, G. Genosko y J. Watson (ed.), *The Deleuze and Guattari Dictionary*. (pp. 1-16). Bloomsbury.