

# Sobre el carácter kantiano que Deleuze atribuye a Foucault

MARCELO ANTONELLI

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*



**Resumen:** En este artículo analizamos la clave de lectura kantiana que Deleuze adopta en su abordaje de la filosofía de Foucault. Según nuestra hipótesis, la especificidad de la interpretación deleuziana radica en que el carácter kantiano que adjudica a Foucault no involucra los temas usualmente investigados entre este y Kant (la modernidad, la finitud, la ética), sino que remite a la manera en que Foucault plantea el problema de la articulación entre lo visible y lo enunciable en el marco del saber, así como al modo en que lo resuelve mediante el paso a la dimensión del poder, que opera como una suerte de esquema análogo al kantiano. Nuestro propósito es desarrollar los fundamentos y las implicancias de esta perspectiva deleuziana.

I 217

**Palabras clave:** enunciado, visibilidad, saber, poder, esquema.

## *On the Kantian Trait in Foucault According to Deleuze*

**Abstract:** In this article we shall tackle the Kantian key reading adopted by Deleuze when dealing with Foucault's philosophy. According to our hypothesis, the specificity of the Deleuzian interpretation is that the Kantian trait he claims Foucault to show does not involve the topics most commonly researched on between him and Kant (Modern Times, Finitude, Ethics). Actually, it refers to the way in which Foucault faces the issue of the articulation between the visible and the storable within the realm of knowledge, as well as the manner in which he solves it by the passage towards the dimension of Power, which operates analogically to Kant's schema. Our aim is to develop the layout and the implications of this Deleuzian perspective.

**Key-words:** statement, visibility, knowledge, power, schema.

218 | La relación entre Deleuze y Foucault constituye un capítulo de gran interés en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX.<sup>1</sup> Resultado de una amistad de casi dos décadas que incluyó tanto convergencias como divergencias conceptuales y políticas, encontramos una buena cantidad de referencias recíprocas que delinean un campo de indagación fecundo. Si bien son escasos los textos producidos en conjunto (a diferencia de la prolífica colaboración de Deleuze con Guattari), son numerosos los que cada uno dedicó al pensamiento del otro.

De un lado, Foucault escribió dos artículos sobre las "obras mayores" de Deleuze (*Diferencia y repetición* y *Lógica del Sentido*): "Ariadna se ha colgado" (Foucault 1994e) y, el más sustantivo, "Theatrum philosophicum" (Foucault 1994f), así como un prefacio a la edición norteamericana de *El Anti-Edipo* (Foucault 1994j). Existen alusiones a Deleuze en las conferencias "La verdad y las formas jurídicas" (Foucault 1994h: 553-554, 623-625), la entrevista "Estructuralismo y posestructuralismo" (Foucault 1994k: 433, 436-437) y el curso *Defender la sociedad* (Foucault 1997: 11). Al margen de estas referencias explícitas, se podrían concebir ciertas perspectivas foucaultianas como contrapuntos de algunas ideas deleuzianas (por ejemplo, *La voluntad de saber* respondería a tesis de *El Anti-Edipo* acerca del psicoanálisis, la represión y la sexualidad).

Del otro lado, Foucault fue el autor contemporáneo de Deleuze al cual mayor cantidad de investigaciones este consagró y que más menciones recibe en

---

<sup>1</sup> Véanse Dosse 2007: 364-393 y Eribon 1989.

su obra;<sup>2</sup> esto no es sorprendente si tenemos en cuenta la admiración que Deleuze sentía por su colega, al cual atribuyó haber elaborado “la más grande filosofía moderna” (Deleuze 2005b: 128). El trabajo más destacado es el libro *Foucault* (Deleuze 2004a), que constituye el corolario de distintas producciones previas: una breve reseña de *Las palabras y las cosas* intitulada “El hombre, una existencia dudosa” (Deleuze 2002b), los artículos “Un nuevo archivista”, a propósito de *La arqueología del saber*, y “No un escritor: un nuevo cartógrafo” sobre *Vigilar y castigar* —que fueron modificados y aumentados para su inclusión en el libro—, el texto “Sobre los principales conceptos de Michel Foucault” (Deleuze 2003c) —escrito poco después de la muerte de Foucault pero no publicado en vida por Deleuze— y, finalmente, el curso sobre Foucault dictado en Vincennes en 1985 y 1986 (Deleuze 2013, 2014, 2015).<sup>3</sup>

Además, en el transcurso de 1986 Deleuze mantuvo tres entrevistas sobre Foucault<sup>4</sup> y la conversación “Foucault y las prisiones” con Paul Rabinow (Deleuze 2003d), a las que debe agregarse la conferencia “¿Qué es un dispositivo?” (Deleuze 2003e) pronunciada en el Coloquio Internacional *Michel Foucault filósofo*, llevado a cabo en París en 1988. Esta exposición tiene la particularidad de ser la última intervención pública de Deleuze, que no participaba en eventos académicos con frecuencia. Hay también referencias puntuales a Foucault en *El Anti-Edipo*, *Diálogos*, *Mil mesetas*, *¿Qué es la filosofía?*, entre otros textos. Cabe mencionar asimismo la “Posdata sobre las sociedades de control” (Deleuze 2005e), cuyo argumento se inscribe en la vía foucaultiana: Deleuze indaga la configuración contemporánea del capitalismo, los mecanismos de poder y los modos de subjetivación en las sociedades post-disciplinarias y arriba a conclusiones cercanas a las de Foucault en su curso *Seguridad, territorio, población*, abandonando la idea de represión para pensar el poder como había hecho en *L'Anti-Edipo*.<sup>5</sup>

Por otra parte, encontramos algunas instancias de colaboración entre Deleuze y Foucault: escribieron la “Introducción general” a la edición francesa de las obras completas de Nietzsche (Deleuze y Foucault 1994), compartieron la ex-

I 219

---

<sup>2</sup> Si tomamos los libros publicados en vida por Deleuze y las dos compilaciones póstumas de artículos y entrevistas, el nombre de Foucault aparece mencionado alrededor de ochocientos cuarenta veces, número solo superado por Nietzsche y Spinoza.

<sup>3</sup> Si bien en la web de Paris 8 se encuentran transcripciones de los cursos (Deleuze 1985, 1986), preferimos referenciar las ediciones en español, ciertamente prolijas.

<sup>4</sup> Véase Deleuze 2005b, 2005c y 2005d.

<sup>5</sup> Este cambio de perspectiva puede obedecer, sin que una razón excluya a la otra, a que Deleuze modificó su concepción del poder tras la lectura de los trabajos de Foucault de los años 70, o bien a que el nuevo tipo de poder —esto es, el control— no funcionaría ejerciendo la represión, como ocurría en las formaciones sociales previas. Véase Mengue 2013: 14, 21, 26, que oscila entre ambas posiciones.

perencia del Grupo de Información sobre las Prisiones,<sup>6</sup> mantuvieron el diálogo “Los intelectuales y el poder” (Deleuze y Foucault 2002) y confluyeron en una discusión, junto a Guattari, a propósito de un número de la revista *Recherches* (Deleuze, Foucault y Guattari 1994).

Por último, vale recordar dos episodios del año 1977 que marcaron su alejamiento definitivo: desde el punto de vista conceptual, la carta “Deseo y placer” (Deleuze 2003b) que Deleuze envió a Foucault por intermedio de François Ewald; desde el punto de vista político, el caso Klaus Croissant.<sup>7</sup>

### 1. Recepción de la lectura deleuziana de Foucault

Esta enumeración de los principales textos resultantes de la relación entre Deleuze y Foucault deja entrever la pluralidad de temas y enfoques desde los cuales sería posible abordarla. En este trabajo nos concentraremos en la lectura deleuziana de Foucault y, puntualmente, en la problemática kantiana que le atribuye. A nuestro juicio, se trata de una óptica renovadora desde la cual comprender a Foucault que ha sido poco atendida tanto por los comentaristas de este como por los de Deleuze, pese a la importancia que tiene en su exposición de la “lógica” foucaultiana.<sup>8</sup>

220 | En el campo de los estudios foucaultianos, la interpretación de Deleuze no ha tenido una recepción favorable. Gros estableció una línea fuertemente crítica al considerarla una ficción metafísica y dogmática por completo alejada de los trabajos efectivos de Foucault (Gros 1995: 53-55, 62-63). Cabe observar que el autor, quien sostiene que Deleuze habría elaborado un “sueño metafísico” a partir de Foucault mediante el recurso a Bergson, se ocupa más de descalificar la lectura deleuziana que de argumentar por qué resulta tan repudiable. Si bien Gros matizó

---

<sup>6</sup> Véanse Dosse 2007: 368 ss. y Foucault 1994g.

<sup>7</sup> A raíz de la extradición del abogado de la Banda de Baader, Deleuze y Guattari elaboraron un texto (Deleuze y Guattari 2003) que no fue firmado por Foucault, quien escribió otro (Foucault 1994j) porque entendía que el de Deleuze y Guattari era complaciente con la banda terrorista.

<sup>8</sup> Cuando nos referimos a la “interpretación” o “lectura” de Deleuze, contemplamos la totalidad de su producción sobre Foucault. Una problemática que no abordaremos aquí concierne las variaciones de énfasis que presenta: por ejemplo, en “Deseo y placer” Deleuze subraya sus diferencias terminológicas y conceptuales con Foucault, mientras que en otras intervenciones tiende al movimiento inverso; como señala Castro (2016: § II, III), su interpretación no es monolítica. Con todo, no estamos de acuerdo con Gros (1995: 53) cuando sostiene que en las entrevistas de *Conversaciones* Deleuze presentaría elementos para “derribar” (*renverser*) las posiciones sostenidas en su libro *Foucault*. A nuestro juicio, dichas entrevistas no contradicen sino que complementan las tesis que vertebran el *Foucault*.

posteriormente esta apreciación,<sup>9</sup> su juicio permanece emblemático en el terreno de las recepciones hostiles del Foucault deleuziano (véase, por ejemplo, Mauer 2015: §V). Revel (2005), desde una posición cercana, le reprocha a Deleuze la escasa relevancia que le otorgaría a la historia en Foucault.<sup>10</sup> Castro (2016), desde otro ángulo, analiza el abordaje deleuziano de la filosofía de Foucault como una “filosofía de los dispositivos” y objeta su interpretación del paso del eje del poder al de los modos de subjetivación. Basándose en la publicación de los cursos de Foucault a los cuales Deleuze no tuvo acceso, Castro (2016: §VIII) argumenta que dicho desplazamiento tiene lugar a través del problema de la veridicción, no del superhombre y las fuerzas del afuera como esgrime Deleuze.<sup>11</sup>

Por otro lado, la lectura deleuziana de Foucault ha sido retomada por los autores de la corriente biopolítica, que se concentran en la matriz vitalista que permitiría distinguir el biopoder, comprendido como el poder sobre la vida, y la biopolítica o potencia de la vida vuelta contra el poder. En esta línea se ubican los trabajos de Esposito (2004), Lazzarato (2000), Negri y Hardt (2000, 2004), que comparten una visión más favorable de la interpretación de Deleuze pero no se ocupan del sesgo kantiano que indagamos aquí. Tampoco lo han hecho los estudios del campo deleuziano que versan sobre el vínculo entre Deleuze y Kant (véase Willatt y Lee 2009), ni los que abordan el lazo entre Deleuze y Foucault.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Años después de su crítica a la interpretación deleuziana, le comentó a Dosse (2007: 390) que “el libro de Deleuze es un libro filosófico” y que todo lo que Deleuze sostuvo “sobre la relación entre los enunciados y las visibilidades muestra que comprendió algo muy fuerte”, que Gros declara haber reencontrado en los últimos cursos sobre el Collège de France que Deleuze no pudo conocer. Gros se refiere a la idea de que Foucault construyó una ética tendiente a poner en correspondencia la trama visible de los gestos y los *logoi*.

<sup>10</sup> Hemos tenido la oportunidad de comentarle personalmente a la autora que, a nuestro juicio, no es cierto que Deleuze subestime los estudios históricos llevados a cabo por Foucault, sino que se concentra en su dimensión filosófica –esto es, la renovación de la imagen del pensamiento y la creación de conceptos–. Deleuze (2015: 176) enfatiza la declaración de Foucault acerca de que el suyo “no es un trabajo de historiador” y afirma que Foucault interroga la Historia “de una manera propiamente filosófica”. Véanse Deleuze 2004a: 56 y Mengue 1994: 273.

<sup>11</sup> Deleuze (2005b: 118) juzga necesario “tomar la obra entera” de Foucault, “si no, no se comprende nada”. Ahora bien, no pudo contar con los cuatro volúmenes de *Dichos y escritos*, publicados un año antes de su muerte, con los cursos en el Collège de France (excepto por los resúmenes) ni con los textos aparecidos luego de su deceso (como la *Introducción a la antropología de Kant*). La bibliografía foucaultiana ha aumentado considerablemente en los últimos años, por lo cual cabe preguntarse si hubiese variado (y en qué medida) su interpretación a la luz de este material.

<sup>12</sup> Véanse, por ejemplo, Smith 2012: 72-85; Hallward 2000; Krtolica 2009; Sauvagnargues 2004. Krtolica expone de manera clara el concepto deleuziano de “diagrama” y, de manera más breve, el pasaje del saber al poder. Sin embargo, no menciona en ningún momento que, justamente a raíz de esta problemática, Deleuze considera a Foucault un pensador kantiano.

Los comentaradores de Deleuze conceden mayor atención a las afinidades políticas con Foucault desplegadas en “Los intelectuales y el poder” y en “Posdata sobre las sociedades de control”.<sup>13</sup>

En este marco, nuestro trabajo quiere investigar uno de los rasgos más innovadores de la interpretación deleuziana de Foucault, que reside no tanto en caracterizarlo como kantiano o neokantiano (Deleuze emplea ambos términos de manera indistinta), sino en las razones por las cuales lo considera de este modo. Ciertamente, el perfil kantiano de Foucault ha sido puesto de relieve por diversos estudios,<sup>14</sup> e incluso el propio autor se situó en el linaje crítico: en el artículo “Michel Foucault” se dice que “si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant” (la frase proviene de François Ewald, no obstante lo cual Foucault la suscribe con el seudónimo “Maurice Florence”; véase Castro 2011: 216–218). Como ha señalado Castro (2014: 145–146), los lazos entre los trabajos de Foucault y la filosofía kantiana son variados: en algunos casos se trata de una franca oposición (por ejemplo, con respecto a la disposición antropológica del pensamiento moderno y a la concepción de la ética); en otros, de una proximidad (la cuestión acerca de qué son la Ilustración y la actitud moderna, el proyecto de una ontología del presente).

Con todo, el rasgo kantiano que Deleuze atribuye a Foucault se sitúa en un lugar diferente, que concierne al problema del saber. En efecto, la singularidad de la lectura deleuziana radica en que no lo considera un pensador kantiano en virtud de algunas de las afinidades o distancias temáticas que venimos de mencionar (la modernidad, la ética, la antropología), sino porque Foucault plantearía el problema de la articulación entre la receptividad de lo visible y la espontaneidad de lo enunciable de manera análoga a como Kant plantea la relación entre la sensibilidad y el entendimiento y, a su vez, resolvería esta dificultad apelando a una suerte de esquematismo ligado al poder. Esta perspectiva es pasada por alto en la mayoría de los estudios sobre los vínculos entre Foucault y Kant (a excepción del trabajo de Djaballah, con el cual explicitaremos nuestras diferencias).<sup>15</sup>

222 |

---

<sup>13</sup> Negri, Lazzarato y especialmente Mengue (2013: 23–32, 2009: 69–80) han abordado la lectura deleuziana de Foucault a partir de la idea de la sociedad de control.

<sup>14</sup> Véanse Castro 2014, 2013, 2009, 1996; Cremonesi 2013; Djaballah 2008; Fimiani 2005; Revel 2013.

<sup>15</sup> Los aludidos trabajos de Cremonesi y Revel no mencionan a Deleuze, mientras que Fimiani (2005: 63 n. 12) lo hace en una nota al pie. Pol-Droit (1986) repara en la lectura deleuziana, pero se trata de un breve artículo periodístico que no la profundiza. Desde otra óptica, Djaballah (2008: 59–61, 213) reconoce que Deleuze es uno de los pocos que ha considerado la relación formal entre Foucault y Kant en detalle, poniendo de relieve la estructura kantiana de la concepción foucaultiana de la experiencia. Sin embargo, concede una importancia a nuestro juicio exagerada a la lectura deleuziana de Kant en *Filosofía crítica de Kant* (Deleuze 2004b), a la cual atribuye haber influido en Foucault y convertirse en la piedra de toque de una nueva actitud hacia Kant en el ambiente intelectual francés de los años sesenta.

Vale aclarar que, aun cuando no pretendemos juzgar la fidelidad al pensamiento foucaultiano de la lectura deleuziana, repararemos en algunos conceptos acuñados por Deleuze que no son utilizados por Foucault o no guardan la relevancia que le adjudica. Además, haremos referencias puntuales a Kant con el propósito de restituir ciertos elementos implícitos en la propuesta interpretativa de Deleuze.

## 2. El eje del saber: lo visible y lo enunciable

Deleuze describe el pensamiento foucaultiano como sistemático, articulado y coherente, dotado de una lógica que lo lleva a pasar de un nivel a otro. Las “crisis y sacudidas” que atravesó no contradicen su “coherencia última”: según Deleuze, Foucault se planteó de manera fundamental la cuestión “¿qué significa pensar?” y, como Heidegger, pero de una manera diferente, renovó la imagen del pensamiento. A su juicio, la obra foucaultiana busca “pensar de otro modo” (*autrement*) y se despliega siguiendo tres ejes diferentes, descubiertos sucesivamente: los estratos o formaciones históricas del saber, las fuerzas del poder, que conciernen el Afuera o lo no estratificado, y los pliegues del Afuera en el adentro del pensamiento, que remiten a la subjetivación.<sup>16</sup>

Detengámonos en el primer eje. Deleuze explica que la arqueología es la disciplina de los archivos y que estos tienen por objeto las formaciones históricas, comprendidas como “capas sedimentarias” o estratos compuestos de cosas y de palabras, evidencias y discursividades, playas de visibilidad y campos de legibilidad, contenidos y expresiones.<sup>17</sup> Cada formación histórica implica una determinada repartición de lo visible y lo enunciable. Por ejemplo, en la Época Clásica el asilo surgió como una manera diferente a la de la Edad Media y a la del Renacimiento de ver y hacer ver a los locos, así como la prisión fue un nuevo modo de ver y hacer ver el crimen, y la “delincuencia” su correspondiente modo de decirlo. Toda formación histórica resulta de la combinación de maneras de decir y de formas de

I 223

---

<sup>16</sup> Véase Deleuze 2003c: 226-227, 2005b: 115-116 y 2005c: 129-131, 135.

<sup>17</sup> Deleuze toma la distinción contenido/expresión de Hjemslev y la emplea en sus trabajos con Guattari (especialmente en su libro sobre Kafka y en *Mil mesetas*) para escapar a las de significado y significante, infraestructura y superestructura (véase Krtolica 2009: 102). En su estudio del pensamiento foucaultiano, acude a ella a fin de ilustrar lo expuesto acerca de las formaciones históricas: en la época de las disciplinas, el contenido tiene una forma (la prisión) y una sustancia (los prisioneros), así como la expresión tiene una forma (el derecho penal) y una sustancia (la delincuencia como objeto de enunciadados). El derecho penal como forma de expresión define un campo de decibilidad (los enunciadados sobre la delincuencia), al tiempo que la prisión como forma de contenido define un lugar de visibilidad (el panoptismo). Véase Deleuze 2004a: 39, 55.

ver, por lo cual el archivo es siempre audiovisual; la Historia determina lo que es visible y lo que es enunciable en cada época.<sup>18</sup>

Según Deleuze, *La arqueología del saber* consumó la teoría general de los elementos de toda estratificación: las formaciones discursivas o de enunciados y las formaciones no discursivas o de medios –instituciones, acontecimientos políticos, prácticas, procesos económicos–. De acuerdo con su hipótesis, gran parte de la obra de Foucault (desde *Historia de la locura* hasta *Vigilar y castigar*) lidia con el problema de la diferencia entre la forma de lo visible y la forma de lo enunciable, aun cuando estos términos aparezcan, en un sentido técnico, en *El nacimiento de la clínica*.<sup>19</sup> Ahora bien, Deleuze observa que *La arqueología del saber* le otorga una *primacía radical al enunciado*. Argumenta, en primer lugar, que las playas de visibilidad son designadas de una manera negativa como “formaciones no discursivas”, situadas en un espacio complementario de un campo de enunciados y, en segundo lugar, que Foucault sostiene la existencia de *relaciones discursivas* entre el enunciado y lo no discursivo.

Esta tesis no implica, sin embargo, que lo no discursivo sea reductible a un enunciado, o bien que sea un mero residuo o una ilusión. Lo visible tiene sus propias leyes, su autonomía, su irreductibilidad histórica, y le opone al enunciado su forma propia, que se deja determinar pero no reducir. Así, el enunciado tiene la primacía, pero las visibilidades permanecen irreductibles y son como una “pasión” con respecto a la “acción” de los enunciados. A su juicio, la preeminencia de los regímenes de enunciados sobre las formas de ver y de percibir, con el consecuente rechazo de la intencionalidad de la conciencia, es la manera que tuvo Foucault de reaccionar contra la fenomenología: lo visible y lo enunciable no son objeto de una fenomenología, sino de una epistemología (véase Deleuze 2004a: 57-58).

Deleuze explica que Foucault ha forjado una nueva concepción del saber definida por las combinaciones de lo visible y lo enunciable de cada formación histórica, “la lección de las cosas y la lección de la gramática”. El saber es un dispositivo que mezcla prácticas discursivas de enunciados y prácticas no discursivas de visibilidades, palabras y cosas.<sup>20</sup> “Palabras” y “cosas”, en rigor, son

224 |

---

<sup>18</sup> Véase Deleuze 2003c: 227-228 y 2004a: 56.

<sup>19</sup> Véase Deleuze 2013: 35-36. Krtolica (2009: 103) destaca que la estrategia deleuziana de dar una “calificación positiva” a lo “no discursivo” volviéndolo “lo visible” es el primer paso que le permitirá resolver el problema de la articulación entre las formas del saber; además, observa que el propio Foucault se desplaza en este sentido de *La arqueología del saber* a *Vigilar y castigar*. Djaballah (2008: 216) objeta la “reducción” que Deleuze haría de lo no discursivo a lo visible, pero no aclara qué elementos no discursivos no lo serían.

<sup>20</sup> Nos parece infundada la crítica de Djaballah (2008: 217) a Deleuze por descuidar el concepto de “prácticas”, que es el objeto continuo de investigación de Foucault pese a los virajes hacia el saber, el poder y la ética. Como hemos expuesto, el planteo deleuziano destaca las *prácticas* discursivas y no discursivas como constitutivas del saber.

términos inadecuados, y el título del libro debe entenderse de manera irónica, como indica el propio Foucault. No se trata de palabras pues la arqueología descubre el enunciado como una función que cruza las diversas unidades del lenguaje (significante, frase, etc.). Es necesario abrir o “hender” (*fendre*) las palabras, las frases y las proposiciones para extraer los enunciados. Si bien ellos no están ocultos, no son directamente legibles o decibles, dado que es preciso alcanzar sus *condiciones*, el “suelo enunciativo” que los vuelve decibles.<sup>21</sup>

La condición más general de los enunciados es el “se habla” (*on parle*), el “hay lenguaje”, el “ser del lenguaje” o el ser-lenguaje. En lugar de aparecer como una condición del lenguaje, el sujeto no es más que una variable del enunciado, un lugar o una posición en el espesor del murmullo anónimo. Deleuze subraya otro aspecto que distancia a Foucault de la fenomenología: el lenguaje no comienza por una experiencia originaria o una complicidad primera con el mundo que fundaría nuestra posibilidad de hablar de él. Si la fenomenología sostiene que “el mundo habla”, como si las cosas murmurasen un sentido mudo o un “silencio expresivo” que nuestro lenguaje no tiene más que recoger o explicitar, Foucault opone una heterogeneidad entre ver y hablar. Además, a diferencia de Husserl o Merleau-Ponty, el ser del lenguaje es histórico.<sup>22</sup>

De manera análoga, las visibilidades, que no designan objetos o elementos sensibles, no son inmediatamente dadas: es preciso agrietar las cosas y remontarse a sus condiciones, que no radican en la manera de ver de un sujeto sino en el hecho de que “hay” luz, hay un ser de la luz o un ser-luz, así como existe un ser del lenguaje. Se trata de una luz primera que opera como *a priori* histórico y vuelve perceptibles las visibilidades, tal como el ser del lenguaje hace decibles los enunciados. Cada formación histórica ve y hace ver todo lo que puede en función de sus condiciones de visibilidad, al tiempo que dice todo lo que puede en función de sus condiciones de enunciación.<sup>23</sup>

Cabe señalar que la distinción entre lo visible y lo enunciable no es, en sentido estricto, un dualismo que marcaría una diferencia irreductible entre dos sustancias, como en Descartes, o entre dos facultades, como en Kant, y tampoco es una etapa provisoria que se superaría hacia un monismo, como en Spinoza o Bergson. El dualismo foucaultiano que plantea Deleuze no es, en suma, un verdadero dualismo como cree Djaballah (2008: 214), sino una repartición que opera en el seno de un pluralismo. Lo visible y lo enunciable son *multiplicidades* que no pueden ser reconducidas a una unidad en la medida en que los enunciados no existen más que en una multiplicidad discursiva y las visibilidades lo hacen en

---

<sup>21</sup> Véase Deleuze 2013: 17, 2004a: 59 y 2003c: 229.

<sup>22</sup> Véase Deleuze 2004a: 62-63 y 2013: 80, 85.

<sup>23</sup> Véase Deleuze 2005b: 119 y 2005c: 132.

una multiplicidad no discursiva; a su vez, estas dos se abren a una tercera, la multiplicidad de relaciones de fuerzas. De allí que la filosofía de Foucault sea “una pragmática de lo múltiple” y *La arqueología del saber* constituya “el paso más decisivo hacia una teoría-práctica de las multiplicidades” (Deleuze 2004a: 23, 27, 89).

### 3. El problema del vínculo entre formas heterogéneas

Deleuze precisa que la arqueología se diferencia de la historia en la medida en que se dirige hacia las *condiciones* de una formación histórica: los enunciados y las visibilidades son las condiciones sobre las cuales se formulan las ideas y se manifiestan los comportamientos en un cierto momento, a la vez que el lenguaje es la forma o condición de los enunciados y la luz lo es de las visibilidades. Esta búsqueda de las condiciones constituye “una suerte de neokantismo” de Foucault, el indicador de su pertenencia a “cierta tradición kantiana”. Deleuze no enrola a Foucault en una de las escuelas kantianas, neokantianas o poskantianas que han existido efectivamente, sino que sostiene que su pensamiento “inventa un neokantismo muy particular”.<sup>24</sup> En rigor, se trata de una “transformación del kantismo” en la medida en que hay diferencias fundamentales entre Kant y Foucault. En primer lugar, las condiciones no son las de la experiencia posible, sino las de la experiencia *real*; los enunciados, por ejemplo, suponen un corpus determinado, se apoyan sobre las formaciones históricas en tanto síntesis *a posteriori*, en lugar de hacerlo sobre la síntesis *a priori* de toda experiencia posible. Dicho de otro modo, las condiciones no son más generales que lo condicionado, no son universales sino singulares o “problemáticas” en el sentido de que varían según cada formación histórica. En segundo lugar, las condiciones se sitúan del lado del objeto, esto es, de la formación histórica, no del lado de un sujeto universal. Las condiciones son formas de exterioridad en las cuales se dispersan los enunciados y las visibilidades, y no se reúnen en la interioridad de una conciencia o un sujeto, como ocurre en Kant (el esquematismo del entendimiento desemboca en la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno y, así, en la unidad de la apercepción; véase Kant *KrV* A 145-6 / B 185). Además, si en Kant hay una forma de exterioridad (el espacio) y una de interioridad (el tiempo), en Foucault toda forma es de exterioridad.<sup>25</sup>

Pese a estas diferencias, Deleuze argumenta que es legítimo hablar de un kantismo o neokantismo de Foucault en tanto las visibilidades forman, con sus condiciones, una Receptividad, así como los enunciados, con las suyas, una Es-

---

<sup>24</sup> Véase Deleuze 2013: 33, 150 y 2015: 176.

<sup>25</sup> Véase Deleuze 2015: 177, 2014: 200, 2004a: 89-90 y 2003c: 230.

pontaneidad y, entre ambas instancias de la finitud constituyente, hay *heterogeneidad*. Foucault se habría topado con “el mismo problema que Kant”, a saber, que “entre la receptividad y la espontaneidad, entre la luz y el lenguaje, entre lo determinable y la determinación, hay abertura o no relación, y sin embargo es preciso que haya una relación” (Deleuze 2013: 173).

Recordemos que Kant explica, al inicio de la lógica trascendental, que la sensibilidad es la “*receptividad* de nuestra mente para recibir representaciones” en la medida en que es afectada, mientras que el entendimiento designa “la facultad de producir ella misma representaciones, o la *espontaneidad* del conocimiento” (Kant *KrVA* 51 / B 75). El contacto entre el entendimiento y la sensibilidad es posible gracias a la iniciativa del primero, que es la facultad activa o espontánea (véase Caimi 2007: XXXVIII). En el caso de Foucault, la receptividad de la intuición deja lugar a la de la luz y la espontaneidad del entendimiento se desplaza a la del lenguaje; esta sería, según Deleuze (2013: 157), la “corrección moderna del kantismo”. Lo dicho sobre la relación entre lo enunciable y lo visible se comprende mejor en este marco kantiano: la primacía de lo enunciable se explica porque solo los enunciados son determinantes y hacen ver, aun si hacen ver otra cosa que aquello que dicen, mientras que la irreductibilidad de las visibilidades se basa en que remiten a una forma de lo *determinable* que no se deja reducir a la determinación (véase Deleuze 2004a: 74). Deleuze señala que la ruptura de Kant con Descartes consiste en que la forma de la determinación (yo pienso) no descansa sobre lo indeterminado (yo soy) sino sobre la forma de un determinable puro (el espacio-tiempo).<sup>26</sup> Esta idea le permite subrayar la irreductibilidad de lo visible, que no es meramente indeterminado sino determinable.

I 227

Así planteadas las cosas, el problema que emerge es la coadaptación de las dos formas o clases de condiciones que difieren en naturaleza: la luz y el lenguaje, las visibilidades determinables y los enunciados determinantes, que son “heterogéneas y comunicantes, independientes y articuladas” (Krtolica 2009: 104). Como indica Castro (2016: § 5), el problema central de la arqueología consiste en “explicar cómo, a pesar de su heterogeneidad, lo visible y lo enunciable, el registro de la luz y el del lenguaje, pueden conjugarse en una determinada época para constituir ese estrato que llamamos saber”. Deleuze (2004a: 67-68) enfatiza que la diferencia de naturaleza entre lo visible y lo enunciable impide toda isomorfía, co-

---

<sup>26</sup> Deleuze explica que la diferencia entre el *cogito* cartesiano y el kantiano consiste en que el primero opera con la determinación (yo pienso) y la existencia indeterminada (yo soy), a la cual determina como la existencia de un ser pensante, mientras que el segundo agrega lo determinable o la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable por la determinación, a saber, el tiempo. El hecho de que la existencia indeterminada sea determinable solo en el tiempo, bajo la forma del tiempo, es el aporte clave de Kant, a ojos de Deleuze. Véase Deleuze 2008: 116-117 y 1993b: 42-43.

rrespondencia (esto es, relación biunívoca entre las dos formas) o relación causal, y solo permite una “presuposición recíproca”. Restituida a su contexto polémico, esta óptica deleuziana se dirige contra el estructuralismo, que sostiene el idealismo del significante y la primacía del sistema lingüístico respecto del contenido meramente derivado, así como contra el marxismo economicista, que afirma una causalidad directa entre el contenido de la infraestructura y la expresión en tanto superestructura ideológica (véase Krtolica 2009: 102).

El hecho de que no haya una forma común al ver y al hablar implica que no hablamos de lo que vemos y no vemos aquello de lo que hablamos. Deleuze (2013: 146, 159 ss.) plantea la existencia de una abertura o falla entre ver y hablar, una “no relación” (fórmula blanchotiana) radical o absoluta que, no obstante, debe poder dar cuenta de la relación. Deleuze se apoya en el pasaje del análisis de las Meninas de Velázquez según el cual

por más que digamos lo que vemos, lo que vemos no reside nunca en lo que decimos, y por más que hagamos ver, por medio de imágenes, metáforas, comparaciones, lo que estamos diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis. (Foucault 1986: 25)

228 |

Entre lo visible y lo enunciable no hay una conjunción pues el enunciado tiene su propio objeto correlativo, que no es una proposición que designaría un estado de cosas sino un “objeto discursivo” que deriva del enunciado mismo. Antes bien, hay una *disyunción* entre ambas formas que remite a una fisura central, un corte o un intersticio sobre el cual tiene lugar un “perpetuo reencadenamiento”. Deleuze (2004a: 73) remite a ciertos pasajes de “Esto no es una pipa” para sustentar esta clave de lectura, en especial aquel en el cual Foucault apela a la idea de una “batalla”: “es necesario admitir entre la figura y el texto toda una serie de entrecruzamientos, o más bien, ataques, flechas lanzadas contra el blanco contrario [...] golpes de lanza y heridas, una batalla...”.

Sin embargo, esta primera aproximación al vínculo entre lo visible y lo enunciable no resulta satisfactoria puesto que no da cuenta de la especificidad de la articulación ni la explica. Tras establecer que entre lo enunciable y lo visible hay a la vez diferencia de naturaleza, primado de uno sobre el otro, presuposición recíproca y capturas mutuas, Deleuze se desplaza hacia otra perspectiva a fin de aprehender su relación. Su posición es que, así como Kant apeló a una tercera instancia, el esquema (*schème*) de la imaginación que articula la espontaneidad del entendimiento y la receptividad de la intuición, también Foucault necesitó una tercera instancia, diferente a la de las formas, que coadapte lo determinable y la determinación, lo visible y lo enunciable, la receptividad de la luz y la espontaneidad del lenguaje. La coadaptación de las dos formas debe ser engendrada

positivamente por una nueva instancia comparable a lo que Kant llamaba “esquematismo”<sup>27</sup> y que concibió como un “arte escondido en las profundidades del alma humana” (Kant *KrV* A 141/B 180), a la vez que Foucault lo abordó como algo “enigmático”. Esto provocó, según Deleuze, que Foucault se dirija a una dimensión informal diferente a la de los estratos del saber, siguiendo de este modo “una inspiración kantiana”, aun cuando no cite a Kant a este respecto.<sup>28</sup>

#### 4. De las formas a las fuerzas: el poder como esquema

Antes de presentar la manera según la cual Foucault zanja el problema de la relación entre lo visible y lo enunciable, recordemos brevemente la concepción kantiana del esquema.

El capítulo primero de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar (o analítica de los principios) aborda el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Kant explica que estos son heterogéneos respecto de las intuiciones sensibles y nunca pueden ser hallados en intuición alguna: los conceptos se originan en el pensar puro, mientras que los objetos se nos presentan en la sensibilidad. Dada esta diferencia entre el concepto y el objeto real, el problema radica en determinar cómo es posible que las intuiciones sean “subsumidas” bajo los conceptos, esto es, que las categorías sean aplicadas a los fenómenos (véase Kant *KrV* A 137 / B 176).

I 229

A fin de resolver esta dificultad, Kant apela a un tercer elemento, diferente tanto de las categorías como de las intuiciones, pero que está “en homogeneidad” con ambas: denomina “esquematismo trascendental” a esta “representación mediadora” pura (es decir, no empírica), que es la vez intelectual y sensible y que hace posible la aplicación de las categorías a los fenómenos. Esta mediación o “esquema” es el *tiempo*, que constituye la determinación trascendental homogénea a la vez con la categoría y con el fenómeno, puesto que es la condición formal de todos los fenómenos y, a causa de su carácter *a priori*, tiene afinidad con el entendimiento: los esquemas son “determinaciones del tiempo, *a priori*, según reglas” (Kant *KrV* A 138-9, 145 / B 177-8, 184). Las categorías, sin los esquemas, solo son funciones del entendimiento para conceptos, pero no representan ningún objeto. Su significación

---

<sup>27</sup> En sentido estricto, el “esquema” de un concepto del entendimiento designa la condición formal y pura de la sensibilidad a la cual está restringido el concepto en su uso, mientras que el “esquematismo” del entendimiento puro refiere al procedimiento del entendimiento con estos esquemas (véase Kant *KrV* A 140/B 179). Sin embargo, Deleuze emplea “esquema” y “esquematismo” como sinónimos.

<sup>28</sup> Véase Deleuze 2013: 149, 2004a: 175 y 2003c: 233.

es otorgada por la sensibilidad, que realiza el entendimiento y a la vez lo restringe, en la medida en que limita las categorías a condiciones exteriores a él (véase Kant *KrV*, A 146-7 / B 186-7). En suma, el problema de la relación entre los conceptos intelectuales y las intuiciones sensibles se resuelve gracias a una suerte de “temporalización” de las categorías o esquema, que media entre ambos.

Retomemos la lectura deleuziana de Foucault a fin de esclarecer en qué sentido este seguiría una orientación kantiana al momento de resolver la articulación entre la espontaneidad del lenguaje y la receptividad de la luz. La respuesta general a esta dificultad reside en el *poder*; no obstante la relación de inmanencia entre el saber y el poder, que componen siempre conjuntos concretos o “mixtos”, hay entre ellos una diferencia de naturaleza que permite distinguirlos de derecho (véase Deleuze 2014: 18, 76, 151).

El paso del saber al poder tiene lugar en el desplazamiento desde *La arqueología del saber* a *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* (en el cual el estudio de las relaciones de poder “culmina paradójicamente”, lo cual conducirá a un tercer eje). El primer texto se detiene ante el problema de la naturaleza de las singularidades que un enunciado supone, mientras que *Vigilar y castigar* elabora una concepción del poder que permite desanudar esta dificultad. Según la hipótesis deleuziana, la caracterización del enunciado propuesta por *La arqueología del saber* obligó a Foucault a abandonar el saber e instalarse en el poder, aun si ya en *Historia de la locura* se entreveía la necesidad de sobrepasar lo discursivo hacia una instancia distinta.<sup>29</sup>

230 |

Foucault establece que una serie de signos se vuelve un enunciado si mantiene una relación específica con “otra cosa” que es “extrañamente semejante y casi idéntica”; esa “otra cosa”, según Deleuze, es la emisión de puntos singulares que el enunciado regulariza. Desde este ángulo explica el ejemplo brindado por Foucault: las letras A-Z-E-R-T sobre el teclado no conforman un enunciado, pero si son copiadas sobre una hoja de papel, sí lo son; las letras son una emisión de singularidades, mientras que el enunciado es su regularización o puesta en serie. Ahora bien, la disposición de las letras en la máquina de escribir supone relaciones de fuerza entre las letras, lo cual permite concluir que se pasa del saber al poder en la medida en que el enunciado integra singularidades que mantienen entre sí relaciones de fuerzas (véase Deleuze 2013: 229 ss.).

Otro argumento ofrecido por Deleuze para sostener esta explicación del paso del saber al poder concierne la cuestión del *corpus*, cuyos criterios no pueden ser tomados del saber mismo. En efecto, para saber a partir de qué enunciados debe constituirse un corpus, es necesario localizar los focos de poder y de resistencia alrededor de los cuales se organizan las palabras, frases y proposiciones. Esto

---

<sup>29</sup> Véase Deleuze 2004a: 21, 81 y 2013: 61.

es lo que hizo Foucault, por ejemplo, cuando determinó el corpus de la sexualidad en el siglo XIX: se dirigió al poder eclesiástico patentizado en la confesión, al poder de la escuela volcado en el reglamento de internado y al poder jurídico del experto psiquiátrico en perversiones.<sup>30</sup>

Detengámonos ahora en la concepción del poder que Deleuze encuentra en Foucault. En primer lugar, el poder no es una forma; las relaciones de poder no pasan entre formas estratificadas, como ocurre con el saber, sino por fuerzas (siempre en plural) que constituyen el ámbito de “lo no estratificado”, lo informal o el Afuera. El término “diagrama” (o “máquina abstracta”)<sup>31</sup> designa el mapa de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder en una formación determinada (diagrama de soberanía, disciplinario, pastoral, etc.) (véase Deleuze 2004a: 90-91).

La distinción entre lo formal (el saber) y lo informal (el poder) está a la base del argumento deleuziano. La “forma” (de lo visible, de lo enunciable) tiene dos sentidos: organizar materias (la cárcel, el hospital, la escuela son materias formadas) y darles objetivos a las funciones (castigar, cuidar, educar son funciones formalizadas, esto es, acciones captadas con relación a su fin). Los estratos del saber están compuestos por materias formadas o “sustancias” (el escolar, el prisionero, el obrero son materias formadas por la forma-escuela, prisión, fábrica) y por funciones formalizadas (educar, corregir, hacer trabajar), entre las cuales hay correspondencia (en la escuela se enseña, en la cárcel se castiga...). Dado que el enunciado formaliza las funciones y la visibilidad forma las materias, el saber es redefinido como “el arte de formar materias y de formalizar funciones” (Deleuze 2014: 75-76).

I 231

El poder, por el contrario, relaciona materias y funciones puras, desprovistas de las formas en las cuales se encarnan. El diagrama de poder designa un mecanismo reducido a su funcionamiento ideal, abstraído de toda resistencia y separado de todo uso específico. Las relaciones de fuerzas expresan acciones sobre acciones (inducir, suscitar, etc.), al margen de su finalidad y de la sustancia sobre la cual se apoyan. Por ejemplo: el panoptismo, cuya fórmula abstracta es “imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana”, se aplica a una

---

<sup>30</sup> Véase Deleuze 2014: 169 y 2013: 74, 93.

<sup>31</sup> La noción de “máquina abstracta”, acuñada por Deleuze en su libro sobre Kafka, designa un sistema de cortes de flujos que, operando en los agenciamientos concretos, ignora las formas y las sustancias en tanto involucra “materias no formadas y funciones no formales”. Véase Deleuze y Guattari 2006: 635 ss. Por su parte, “diagrama” no es un término técnico en Foucault: como señala Castro (2016: § IV n. 6), solo aparece dos veces en *Vigilar y castigar*, ligado al funcionamiento concreto del poder. Deleuze (2015: 200, 205 ss.) admite que, en su interpretación de Foucault, le da “un valor enorme” a ciertos términos “que aparecen muy escasamente en Foucault”, como es el caso de “diagrama”.

materia visible en general (escuela, hospital, fábrica) y atraviesa todas las funciones enunciables (enseñar, curar, hacer trabajar); la anatómopolítica y la biopolítica son las funciones puras de las sociedades modernas, cuyas materias desnudas son un cuerpo cualquiera y una población cualquiera.<sup>32</sup>

Ahora bien, el poder es causa del saber, en el sentido de que el diagrama actúa como una “causa inmanente”<sup>33</sup> de los dispositivos o “agenciamientos concretos”.<sup>34</sup> El poder está compuesto por relaciones virtuales que se *actualizan*<sup>35</sup> (esto es, se integran y se diferencian) en las instituciones (el estado, la familia, la religión, el mercado...), las cuales funcionan como “factores integrantes” o “agentes de estratificación” que fijan el poder bajo una función reproductora. Los estratos “integran” las fuerzas en la medida en que las alinean, homogeneizan o institucionalizan (en la familia, la escuela, la fábrica), y las “diferencian” en tanto el juego de espontaneidad y receptividad (o poder de afectar y de ser afectado) da lugar a la división entre lo visible y lo enunciable, así como a sus articulaciones.

Detengámonos en esta operación del saber. Cuando las relaciones de fuerzas se actualizan en un campo social, se diferencian según vías divergentes (gobernantes/gobernados, hombre/mujer, etc.), pero la diferenciación fundamental que condiciona las demás es la de ver y hablar. Esto se debe a que toda fuerza tiene dos “afectos”: la receptividad del poder de ser afectada y la espontaneidad del poder de afectar. Al actualizarse en el saber, estos aspectos nodales de la fuerza funcionan como causa inmanente común o “condiciones internas” de las formas de lo enunciable y lo visible (véase Deleuze 2004a: 82-83). De este modo, las relaciones de poder dan cuenta de las relaciones de saber en el sentido de que las fuerzas se actualizan en formaciones estratificadas que están atravesadas por la fisura entre ver y hablar, cuyo origen y coadaptación se remonta a los dos aspectos de las fuerzas.

Cabe hablar, por tanto, de un “complejo poder-saber” que anuda el dia-

232 |

---

<sup>32</sup> Véase Deleuze 2004: 41 ss. y 2004a: 15.

<sup>33</sup> Deleuze toma el concepto de Spinoza: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, E: I, 18). Según el filósofo francés, una causa es inmanente “cuando el efecto mismo es ‘inmanado’ (*immané*) en la causa en lugar de emanar de ella. Lo que define a la causa inmanente es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero permanece en ella” (Deleuze 1968: 156). En este contexto, debe entenderse que los dispositivos de saber son efectos del diagrama de poder y permanecen en él, esto es, no se separan de las relaciones de fuerza que son su causa.

<sup>34</sup> Deleuze emplea aquí el término agenciamiento (*agencement*) como un sinónimo del concepto foucaultiano de dispositivo, pero en otros textos los diferencia. Véanse Deleuze 2003b y Deleuze y Guattari 2006: 175-176 n. 36.

<sup>35</sup> El par virtual/actual tiene suma importancia en el pensamiento deleuziano: lo virtual es real, ideal, determinado, pero al actualizarse crea líneas divergentes que no guardan semejanza con la multiplicidad virtual. Véase Deleuze 2008: 269 ss., 276 ss.

grama y el archivo y los articula a partir de su diferencia de naturaleza.<sup>36</sup> El “kantismo de Foucault” alude al hecho de que ambos autores enfrentan un problema equivalente y lo resuelven de un modo semejante:

El diagramatismo de Foucault, es decir, la presencia de puras relaciones de fuerzas o la emisión de puras singularidades, es por tanto análogo al esquematismo kantiano: es él quien asegura la relación de la cual se desprende (*découle*) el saber, entre las dos formas irreductibles de la espontaneidad y la receptividad. (Deleuze 2004a: 88)

Deleuze caracteriza el vínculo entre el poder y el saber de la misma manera en que caracteriza el lazo entre lo enunciable y lo visible. Así, entre ellos hay una *diferencia de naturaleza*, dado que el poder moviliza puntos o afectos, mientras que el saber organiza formas; uno es relación de fuerzas, el otro, de formas; el poder concierne materias no formadas y funciones no formalizadas, mientras que el saber refiere a materias formadas y funciones finalizadas; el poder es una cartografía de lo no estratificado, el saber involucra los estratos del archivo audiovisual.

En segundo lugar, hay *presuposición recíproca* y capturas mutuas, como en el caso de las ciencias del hombre, que no son separables de las relaciones de poder que las vuelven posibles. Esto no significa que las ciencias humanas se originen en la cárcel, sino que suponen el diagrama de fuerzas del cual la cárcel misma depende. Cada formación histórica estratificada remite a un diagrama de fuerzas que es su afuera, su *a priori* igualmente histórico. No hay poder sin saber, ni saber sin poder: el poder en tanto causa inmanente del saber implica que son inseparables. El saber es la forma de integración de las relaciones de fuerza y, sin poder, no habría nada que integrar, pero a su vez el poder requiere del saber porque si no sería evanescente, fluido, en perpetuo desequilibrio, indeterminable, inasignable, cambiante (véase Deleuze 2014: 118). En pocas palabras, la formación estratificada le da al diagrama una estabilidad (lo fija, localiza, transmite) de la cual este carece puesto que las fuerzas se caracterizan por la mutación, la microagitación, el devenir perpetuo. Este rasgo móvil e inestable de las relaciones de poder da cuenta

I 233

---

<sup>36</sup> Véase Deleuze 2004a: 46, 93. Djaballah (2008: 215) sostiene que, si bien Deleuze ofrecería un aporte “penetrante y valioso” mediante el reconocimiento de la “profunda estructura kantiana en las formas históricas de la experiencia” descritas por Foucault, “la creación de un concepto ajeno” para articular la receptividad con la espontaneidad es errado. La propuesta “alternativa” del autor radica en la noción de “práctica” que permitiría una reconstrucción más adecuada con su derrotero intelectual. Sin embargo, en la medida en que la resolución del problema pasa, según Deleuze, por el desplazamiento hacia el poder (concepto en absoluto extranjero a Foucault), creemos que la objeción de este autor no tiene sustento y es, antes bien, una estrategia para presentar su propia perspectiva.

de la variación de las formas del saber; los estratos, en tanto formas estabilizadas de contenido y de expresión, no pueden explicar por sí mismos las transformaciones del archivo.

En tercer lugar, hay *primacía* de las relaciones de poder sobre las relaciones de saber, puesto que ver y hablar se articulan en condiciones que pertenecen a las fuerzas. Las relaciones de poder designan aquello a lo cual los enunciados y las visibilidades remiten; estos efectúan o actualizan las relaciones de fuerza, que son su Afuera aun cuando, paradójicamente, no estén afuera de ellos. Las formas del saber son exteriores entre sí, pero las fuerzas pertenecen a “un afuera irreductible, sin forma, hecho de distancias indescomponibles por las cuales una fuerza actúa sobre otra o es actuada por otra” (Deleuze 2004a: 80, 92). El Afuera es lo lejano absoluto, lo lejano en estado puro, el elemento de las fuerzas y de sus relaciones. Tal es la nueva imagen del pensamiento que desprende de Foucault de acuerdo con el eje del saber: pensar tiene lugar en la disyunción entre ver y hablar y se dirige a un Afuera sin forma en tanto busca alcanzar lo no estratificado (véase Deleuze 2004a: 90-93).

234 | Hemos señalado que el doble aspecto de la fuerza como poder de afectar y de ser afectada se actualiza en las formas del saber como espontaneidad del lenguaje y receptividad de las visibilidades. Dicho de otro modo, el diagrama de poder no ve ni habla, es un “topo” o una máquina “muda y ciega”, pero “hace ver y hablar” (Deleuze 2004a: 41-42; 88-89). Esta perspectiva tiene otra consecuencia vinculada a la relación de Foucault con la fenomenología: su pensamiento rechaza una experiencia del saber originaria, libre y salvaje (las modificaciones al Prólogo de la *Historia de la locura* dan cuenta de ello), puesto que ver y hablar están siempre tomados en relaciones de saber-poder. Las relaciones de poder implican relaciones de saber, pero estas siempre suponen a aquellas, de manera tal que “lo vivido” está cuadrículado por relaciones de poder.<sup>37</sup>

### **5. Un retrato kantiano de Foucault**

En este trabajo hemos abordado la matriz kantiana de la lectura que Deleuze hace de Foucault puesto que se trata de un enfoque peculiar que ocupa un rol relevante en su interpretación. En primer lugar, explica el paso del saber al poder: Foucault se desplazaría hacia una analítica del poder a fin de resolver las dificultades que encuentra para articular las formas del saber. En segundo lugar, con respecto al lugar que Deleuze le otorga en la filosofía contemporánea,

---

<sup>37</sup> Véase Deleuze 2013: 33, 2004a: 89 y 2003c: 235.

permite comprender por qué lo ubica a distancia de la fenomenología: Foucault afirma la determinación de los enunciados sobre las maneras de ver y percibir (que son, además, heterogéneas e irreductibles) y niega una experiencia originaria del saber (ver y hablar se encuentran siempre articulados por relaciones de poder).<sup>38</sup>

Asimismo, nuestra indagación quiere contribuir al campo de estudios sobre los lazos de Foucault con Kant mediante la puesta en relieve de una veta poco explorada. Si bien Deleuze emplea una variedad de términos para referirse a Foucault (le atribuye “una inspiración kantiana”, en ciertas ocasiones lo aborda como un “kantiano” y, en otras, como un “neokantiano” o un transformador del kantismo), esto no debe ser tomado como un signo de imprecisión. Como hemos explicado, la peculiaridad del enfoque deleuziano consiste en remitir el rasgo kantiano ya no a los temas recorridos por la literatura crítica, sino al hecho de que la arqueología foucaultiana se plantearía en términos análogos a los de Kant (búsqueda de las condiciones de la experiencia: real en un caso, posible en otro; del lado del objeto y signadas por la dispersión y la exterioridad en Foucault; del lado del sujeto y reunidas en la unidad de la apercepción trascendental en Kant), se toparía con la misma dificultad (articular la receptividad con la espontaneidad: las intuiciones con los conceptos, la sensibilidad con el entendimiento en un caso; lo visible con lo enunciable, la luz con el lenguaje en el otro) y, finalmente, lo resolvería mediante la apelación a un tercer elemento diferente (el esquema de la imaginación en Kant, el diagrama de poder como Afuera de los estratos en Foucault). Así, Foucault sería kantiano sin haberlo explicitado, a diferencia de lo que ocurre con otros temas aludidos.<sup>39</sup>

I 235

Finalmente, nuestro escrito se sitúa entre los estudios sobre las diferentes estrategias que Deleuze ha implementado con relación a otros filósofos. El “retrato” (Deleuze y Guattari 2005: 55-56) que Deleuze elabora de Foucault descansa en su declarado rechazo a la mera reproducción de las ideas de un autor; antes bien, su objetivo es poner de manifiesto la imagen del pensamiento trazada por un filósofo, así como los nuevos conceptos que ha creado. A la luz de esta perspectiva, que hace hincapié en lo interesante y lo importante como las categorías fundamentales de la filosofía, cabe concluir que, si bien desde el punto de vista exegético puede ser reprochable el uso de nociones deleuzianas ajenas

---

<sup>38</sup> Deleuze (2004a: 57-58) también desmarca a Foucault de la filosofía analítica, de la cual se hallaría próximo por la primacía del enunciado pero lejos por irreductibilidad de las visibilidades. No obstante, su interés pasa más bien por diferenciarlo de la fenomenología, a la cual hace referencia en mayor cantidad de ocasiones.

<sup>39</sup> Deleuze también vincula a Foucault con Kant a partir de las célebres preguntas kantianas que Foucault habría reformulado, pero le dedica una relevancia menor en el conjunto de su exposición. Véase Deleuze 2004a: 122 ss. y 2014: 26 ss.

al corpus foucaultiano (estratos, máquina abstracta, contenido y expresión...),<sup>40</sup> lo decisivo es determinar en qué medida esta lectura enriquece a Foucault, qué aspectos novedosos permite descubrir, en qué sentido renueva las interpretaciones canónicas y abre caminos para otros abordajes de su pensamiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- Caimi, M.** (2007), “Introducción”, en Kant (2007:VII-LXIII).
- Castro, E.** (1996), “Deux interprétations de l’a priori historique: Kant et Foucault”, en Castro y Schumacher (1996: 131-148).
- Castro, E.** (2009), “Foucault, lector de Kant”, en Foucault (2009: 3-29).
- Castro, E.** (2011), *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores* (Siglo XXI: 2011).
- Castro, E.** (2013), “Modernidad y entusiasmos: A propósito de la lectura foucaultiana de Kant”, *Boletim de Pesquisa NELIC*, 17: 4 – 12.
- Castro, E.** (2014), *Introducción a Foucault* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Castro, E.** (2016), “Dispositivo y veridicción” (en este mismo número).
- Castro, E. y Schumacher, B.** (eds.) (1996), *Penser l’homme et la science: Betrachtungen zum Thema Mensch und Wissenschaft* (Fribourg: Presses Universitaires de Fribourg).
- Cremonesi, L.** (2013), “Askêsis, êthos, parrêsia: pour une généalogie de l’attitude critique”, en Lorenzini, Revel y Sforzini (2013: 127-138).
- Deleuze, G.** (1968), *Spinoza et le problème de l’expression* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (1985-1986), Cursos sobre Foucault. URL = <[http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id\\_rubrique=21](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=21)>.
- Deleuze, G.** (1993a), *Critique et clinique* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (1993b), “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, en Deleuze (1993a: 40-50).
- Deleuze, G.** (2002a), *L’Île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, ed. D. Lapoujade (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (2002b), “L’homme, une existence douteuse”, en Deleuze (2002a: 125-130).
- Deleuze, G.** (2003a), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, ed. D. Lapoujade (Paris: Minuit).

236 |

---

<sup>40</sup> Deleuze no oculta que su lectura es sólo una posible entre otras y, en numerosas clases de sus cursos, alienta a sus oyentes a que realicen la propia. Tampoco niega que su interpretación de Foucault privilegia ciertos conceptos que no son términos técnicos en su obra, pero argumenta que “son pequeñas elecciones que uno hace” y que toda lectura otorga a determinados pasajes de un libro una importancia decisiva. Por ejemplo, Deleuze le da “una importancia esencial” a las nociones de “estrato” y “diagrama” que Foucault apenas emplea, mientras que concede poca relevancia a la idea de “formación discursiva” pues la considera una “noción-trampa”. Véase Deleuze 2014: 13 ss.

- Deleuze, G.** (2003b), “Désir et plaisir”, en Deleuze (2003a: 112-122).
- Deleuze, G.** (2003c), “Sur les principaux concepts de Michel Foucault”, en Deleuze (2003a: 226-243).
- Deleuze, G.** (2003d), “Foucault et les prisons”, en Deleuze (2003a: 254-262).
- Deleuze, G.** (2003e), “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, en Deleuze (2003a: 316-325).
- Deleuze, G.** (2004a), *Foucault* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (2004b), *Philosophie critique de Kant* (Paris, PUF).
- Deleuze, G.** (2005a), *Pourparlers* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G.** (2005b), “Fendre les choses, fendre les mots”, en Deleuze (2005a: 115- 128).
- Deleuze, G.** (2005c), “La vie comme œuvre d’art”, en Deleuze (2005a: 129-138).
- Deleuze, G.** (2005d), “Un portrait de Foucault”, en Deleuze (2005a: 139-161).
- Deleuze, G.** (2005e), “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, en Deleuze (2005a: 240-247).
- Deleuze, G.** (2008), *Différence et répétition* (Paris: PUF).
- Deleuze, G.** (2013), *El saber: Curso sobre Foucault*, tomo I (Buenos Aires: Cactus).
- Deleuze, G.** (2014), *El poder: Curso sobre Foucault*, tomo II (Buenos Aires: Cactus).
- Deleuze, G.** (2015), *La subjetivación : Curso sobre Foucault*, tomo III (Buenos Aires: Cactus).
- Deleuze, G. y Foucault, M.** (1994), “Introduction générale aux œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche”, en Foucault (1994a: 561-564).
- Deleuze, G. y Foucault, M.** (2002), “Les intellectuels et le pouvoir”, en Deleuze (2002a: 288-298).
- Deleuze, G., Foucault, M. y Guattari, F.** (1994), “Arrachés par d’énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l’histoire, nous mettons laborieusement en chantier des ‘catégories logiques’”, en Foucault (1994b: 452-456).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2003), “Le pire moyen de faire l’Europe”, en Deleuze (2003a: 137-138).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2005), *Qu’est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2006), *Mille Plateaux* (Paris: Minuit).
- Djaballah, M.** (2008), *Kant, Foucault, and forms of experience* (New York: Routledge).
- Dosse, F.** (2007), *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée* (Paris: La Découverte).
- Eribon, D.** (1989), *Michel Foucault* (Paris: Flammarion).
- Esposito, R.** (2004), *Bíos: Biopolítica e filosofía* (Torino: Einaudi).
- Fimiani, M.** (2005), *Foucault y Kant: Crítica, clínica, ética*, trad. de Carlos Cuéllar (Buenos Aires: Herramienta).
- Foucault, M.** (1986), *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994a), *Dits et écrits I* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994b), *Dits et écrits II* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994c), *Dits et écrits III* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994d), *Dits et écrits IV* (Paris: Gallimard).
- Foucault, M.** (1994e), “Ariadna s’est pendue”, en Foucault (1994a: 767-771).
- Foucault, M.** (1994f), “Theatrum philosophicum”, en Foucault (1994b: 75-99).
- Foucault, M.** (1994g), “Je perçois l’intolérable”, en Foucault (1994b: 203-205).

- Foucault, M.** (1994h), “La vérité et les formes juridiques”, en Foucault (1994b: 538-646).
- Foucault, M.** (1994i), “Préface”, en Foucault (1994c: 133-136).
- Foucault, M.** (1994j), “Va-t-on extradier Klaus Croissant?”, en Foucault (1994c: 361-365).
- Foucault, M.** (1994k), “Structuralisme et poststructuralisme”, en Foucault (1994d: 431-458).
- Foucault, M.** (1997), “*Il faut défendre la société*”: Cours au Collège de France 1976 (Paris: Gallimard-Seuil).
- Foucault, M.** (2009), *Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático*, trad. de Ariel Dilon (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Gros, F.** (1995), “Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique”, *Philosophie*, 47: 53-63.
- Hallward, P.** (2000), “The Limits of Individuation or How to Distinguish Deleuze and Foucault”, *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*, 5: 93-111.
- Kant, I.** (*KrV*), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Textausgabe, Band III-IV (Berlin: Walter de Gruyter, 1968).
- Kant, I.** (2007), *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue).
- Krtolica, I.** (2009), “Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze: L’élaboration du concept de diagramme au contact avec Foucault”, *Filozofija I Društvo*, 3: 97-124.
- Lazzarato, M.** (2000), “Du biopouvoir à la biopolitique”. *Multitudes*, 1: 45-57.
- Lorenzini, D., Revel, A. y Sforzini, A.** (dir.) (2013), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984* (Paris: Vrin).
- Mauer, M.** (2015), *Foucault et le problème de la vie* (Paris: Sorbonne).
- Mengue, P.** (1994), *Deleuze ou le système du multiple* (Paris: Kimé).
- Mengue, P.** (2009), *Utopies et devenirs deleuziens* (Paris: L’Harmattan).
- Mengue, P.** (2013), *Faire l’idiot: La politique de Deleuze* (Paris: Germina).
- Negri, A. y Hardt, M.** (2000), *Empire* (Cambridge: Harvard University Press).
- Negri, A. y Hardt, M.** (2004), *Multitude* (New York: The Penguin Press).
- Pol-Droit, R.** (1986), “Foucault, Deleuze et la pensée du dehors”, *Le Monde*, 5 septembre.
- Revel, J.** (2005), *Expériences de la pensée: Michel Foucault* (Paris: Bordas).
- Revel, J.** (2013), “Promenades, petits excursus et régimes d’historicité”, en Lorenzini, Revel y Sforzini (2013: 161-175).
- Sauvagnargues, A.** (2004), “Devenir et histoire: la lecture de Foucault par Deleuze”, *Concepts*, 8: 52-83.
- Smith, D.** (2012), *Essays on Deleuze* (Edinburgh: EUP).
- Spinoza, B.** (*E*), *Ethica, Spinoza Opera II* (Heidelberg: Carl Winters).
- Willatt, E. y Lee, M.** (eds.) (2009), *Thinking between Deleuze and Kant* (London: Continuum).

Recibido: 02-2016; aceptado: 04-2016