

**Voluntad de verdad y sentido común.
Una mirada deleuziana sobre Foucault.
Will to Truth and Common Sense. A Deleuzean Look at Foucault.**

Pablo Pachilla *

*Fecha de Recepción: 20 de agosto de 2014
Fecha de Aceptación: 25 de septiembre de 2014*

Resumen: *En el presente trabajo nos proponemos explorar las críticas de Michel Foucault y Gilles Deleuze a la concepción de la verdad según la cual habría una adecuación o continuidad entre objeto y sujeto de conocimiento. Pensadores franceses de la misma generación, ambos realizaron una novedosa lectura de Nietzsche centrándose en su crítica a la voluntad de verdad. Nos detendremos, en este sentido, en el desmontaje llevado a cabo por Foucault del dictum aristotélico según el cual todos los hombres desean por naturaleza conocer, procurando deshacer de este modo la ligazón “natural” entre voluntad y verdad. Sostendremos que el abordaje de Deleuze resulta complementario al de Foucault, al señalar la conexión entre el postulado de la voluntad de verdad como connatural al hombre y el supuesto del sentido común como uso concordante de las facultades, rompiendo de este modo con la unidad del sujeto. Por último, exploraremos la lectura que Deleuze realiza de Foucault, donde su concepción de la irreductible heterogeneidad entre las facultades puede reencontrarse llevada al plano de lo visible y lo enunciable.*

Palabras clave: *Deleuze, Foucault, verdad, sentido común.*

Abstract: *This paper aims to explore Michel Foucault and Gilles Deleuze’s critical views towards the conception of truth according to which there would be an adequacy or continuity between subject and object of knowledge. French thinkers of same generation, they have both contributed to a novel reading of Nietzsche focusing on his critique of the will of truth. We will then review the dismantling carried forward by Foucault of the Aristotelian dictum according to which all men by nature desire to know, attempting to undo the “natural” bond between will and truth. We will argue that Deleuze’s approach is complementary to that of Foucault, since he points out the*

* Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris VIII, así como becario de CONICET. Su investigación gira en torno a la reformulación de la filosofía trascendental por parte de Gilles Deleuze, enfocándose en el concepto de tiempo en el cruce entre ontología y estética. Correo electrónico: ppachilla@hotmail.com

connection between the postulate of the will of truth as inherent to mankind, on one hand, and the assumption of common sense as a concordant use of the faculties, on the other, thus breaking the alleged unity of the subject. Finally, we shall explore Deleuze's reading of Foucault, where we will reencounter his conception of an irreducible heterogeneity between the faculties taken to the plane of the visible and the sayable.

Keywords: *Deleuze, Foucault, truth, common sense.*

I. La lección de Nietzsche

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento.”

Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I

Con las siguientes palabras abría Michel Foucault su clase del 2 de diciembre de 1970, que oficiaba como conferencia de asunción de la cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento” en el Collège de France —ocupada hasta su muerte por Jean Hyppolite—:

He aquí la hipótesis que querría emitir, esta tarde, con el fin de establecer el lugar —o quizás el muy provisional teatro— del trabajo que estoy realizando: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.²

2 Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, 1992 [1970], p. 11.

Foucault hablará, en este sentido, de tres tipos de procedimientos. Existirían procedimientos *externos* como la prohibición, la exclusión mediante la separación locura/razón, y el establecimiento de una división entre lo verdadero y lo falso. Existirían asimismo procedimientos *internos*, que ordenan o clasifican los discursos a través del comentario, el dispositivo autoral y el establecimiento de disciplinas. Por último, habría también procedimientos de *rarifización* o selección de los hablantes, tales como rituales, pertenencia a grupos, doctrinas y una creciente especialización. Foucault establece luego el objetivo que guiará las investigaciones del curso, sosteniendo que, de los tres grandes tipos, se interesará por los *externos*, y a su vez, dentro de estos tres sistemas de exclusión externos —la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad—, se interesará especialmente por el último, puesto que los otros dos “desde hace siglos no han cesado los primeros de derivar hacia él” y “cada vez más él intenta recuperarlos a su cargo, para modificarlos y a la vez fundamentarlos”³. Mientras que el peso de la prohibición y de la separación de la locura, según el filósofo francés, tienden progresivamente a decrecer, la voluntad de saber no deja de consolidarse y atravesar el resto de los procedimientos. Pero paradójicamente, mientras que los otros procedimientos son estudiados con frecuencia, la voluntad de verdad permanece como invisibilizada. De inmediato Foucault se ve obligado a plantearse una objeción:

Quizás es un tanto aventurado considerar la oposición entre lo verdadero y lo falso como un tercer sistema de exclusión, junto a aquéllos de los que acabo de hablar. ¿Cómo van a poder compararse razonablemente la coacción de la verdad con separaciones como éstas, separaciones que son arbitrarias desde el comienzo o que cuando menos se organizan en torno a contingencias históricas; que no sólo son modificables sino que están en perpetuo

3 Foucault, Michel. El orden... cit., p. 11.

desplazamiento; que están sostenidas por todo un sistema de instituciones que las imponen y las acompañan en su vigencia y que finalmente no se ejercen sin coacción y sin una cierta violencia?⁴

En efecto, la comparación parece temeraria. Un primer argumento recurrente en las críticas a Foucault con respecto a su tematización de la verdad es plantear cuestiones del tipo: “pero, ¿acaso usted me va a decir que si digo ‘esa pared es blanca’, mi afirmación es completamente arbitraria y daría lo mismo si la pared fuese negra?”. Es a este tipo de críticas que contesta por adelantado Foucault:

Ciertamente, si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).⁵

En la clase siguiente, el autor se preguntará: cuando se habla de voluntad de verdad, “¿se habla de la voluntad que elige lo verdadero contra lo falso, o de una voluntad más radical que postula e impone el sistema verdad/error?”⁶ Desde luego, se trata de lo segundo. La empresa parece sin embargo harto difícil, y se requiere una gran sutileza para no confundir ambos planos. Esta distinción entre el nivel de una

4 Foucault, Michel. El orden... cit., p. 19.

5 Foucault, Michel. El orden... cit., p. 15-16.

6 Foucault, Michel. Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971). Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 [2011], pp. 18-19.

proposición al interior de un discurso, por un lado, y la voluntad de verdad que subyace, por otro, puede también enriquecerse apelando a la distinción que Foucault ya realizara en la *Archéologie du savoir* entre *connaissance* y *savoir*: mientras que el primero se refiere a la relación del sujeto con el objeto y con las reglas formales que lo rigen, el segundo alude a las condiciones necesarias en un determinado período para que un cierto tipo de objeto sea dado a la *connaissance* y para que ciertos tipos de enunciaciones puedan ser formulados. En estos términos, la voluntad de verdad como objeto de estudio de Foucault no se ubica en el plano del conocimiento, sino en el plano del saber. Y más tarde, en la “Lección sobre Nietzsche” pronunciada en Montreal, afirmará su voluntad de “pensar el conocimiento como un proceso histórico anterior a toda problemática de la verdad, y de manera más fundamental que en la relación sujeto-objeto”, definiendo entonces el “conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto”⁷ como *saber*.

Tres años más tarde, el 21 de mayo de 1973 en Río de Janeiro, Foucault presentará nuevamente “su” Nietzsche, con el objetivo declarado de sentar las bases metodológicas para introducirse “de manera eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos y el sujeto del conocimiento”⁸ —esto es, aquello que en *El orden del discurso* llamaba “historia externa” de la verdad. Al considerar allí el contraste entre Nietzsche y Kant, Foucault señala que cuando el primero sostiene que no existe el “conocimiento en sí” se refiere a algo completamente diferente que el segundo. No es que no pueda haber, como para el genio de Königsberg, conocimiento *de lo en sí*, sino que el conocimiento no es algo del orden de lo *natural*: “Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento”⁹; este no es, entonces, en modo alguno una causa necesaria, una facultad ni una estructura universal, sino “un efecto o un acontecimiento”, histórico y contingente.

7 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 236

8 Foucault, Michel. La verdad y las formas jurídicas. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1996 [1978], p. 31.

9 Foucault, Michel. La verdad... cit., p. 30.

Probablemente uno de los más relevantes puntos clave de las críticas foucaulteanas a las concepciones tradicionales del conocimiento y la verdad se encuentre en esta apropiación de Nietzsche y, más particularmente, en la distinción que Foucault retoma del filósofo alemán entre los conceptos de, por un lado, *Ursprung* u origen, y por el otro, *Erfindung* o invención¹⁰. Pueden darse dos sentidos a la afirmación de que el conocimiento es una invención. En un primer sentido, significa que el conocimiento “no forma parte de la naturaleza humana”¹¹. En un segundo sentido, se puede pensar que, aún si el conocimiento no está inscripto en la naturaleza humana, esta tiene algo así como un “derecho de origen con un mundo a conocer”. De acuerdo con Nietzsche, por el contrario, no existiría ni semejanza ni afinidad entre conocimiento y mundo ‘por ser conocido’, sino que subsistiría siempre una irreductible heterogeneidad entre ambos polos. Acuñando esta idea, Nietzsche efectúa una ruptura con un supuesto común a toda la filosofía occidental, al menos de Platón a Hegel. “Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo”, reconstruye Foucault, “y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza”¹²; “entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer

10 Seguimos aquí la lectura del propio Michel Foucault, que elige traducir los términos alemanes *Ursprung* y *Erfindung* por las voces francesas *origine* y *invention* respectivamente (y que a su vez Enrique Lynch vuelca en español, aunque esta vez de un modo prácticamente necesario, como “origen” e “invención”): “Nietzsche afirma que, en un determinado punto del tiempo y en un determinado lugar del universo, unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. La palabra que emplea, invención—el término alemán es *Erfindung*—reaparece con frecuencia en sus escritos, y siempre con intención y sentido polémicos. Cuando habla de «invención» tiene in mente una palabra que opone a invención, la palabra «origen». Cuando dice «invención» es para no decir «origen», cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*.” Foucault, Michel. *La verdad...* cit., p. 20. Por otra parte, Foucault realiza una importante distinción, en “Nietzsche, la genealogía, la historia”, entre *Ursprung* como origen, *Herkunft* como procedencia, y *Entstehung* como emergencia. Cf.: Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia” [1971]. *Microfísica del poder*. Comp. y trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992 (3ra ed.), pp. 7-32.

11 Foucault, Michel. *La verdad...* cit., p. 24.

12 Foucault, Michel. *La verdad...* cit., p. 24.

no puede haber ninguna relación de continuidad natural”, sino tan solo “una relación de violencia, dominación, poder y fuerza”¹³. Todo menos *reconocimiento* o identificación.

Según Foucault, la crítica nietzscheana acarrearía dos grandes rupturas con la filosofía occidental tradicional. En primer lugar, aquella entre el conocimiento y las cosas. Esta relación era garantizada, a partir de Descartes, por Dios, que en tanto ser perfecto, no puede querer engañarnos; en consecuencia, el lugar de Dios en la teoría del conocimiento se vuelve innecesario o, en otras palabras, se corta la ligazón de la gnoseología a la teología. En segundo lugar —sostiene Foucault—, si entre el conocimiento y los instintos hay ruptura, entonces no solamente el lugar de Dios desaparece, sino también la unidad del sujeto. Volveremos a este punto al llegar a Deleuze, puesto que sus desarrollos intentarán desenvolver al máximo las consecuencias de dicha ruptura. La unidad del sujeto, afirma Foucault, “era asegurada por la *continuidad entre el deseo y el conocer*, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad”¹⁴.

Esta continuidad, supuesta por la tradición, entre el deseo y el conocer, es ejemplificada de un modo prístino por Foucault durante la segunda clase del curso de 1970-1971 en el Collège de France, editadas recientemente bajo el título *Leçons sur la volonté de savoir*. Exactamente una semana después de la clase que constituye *L'ordre du discours*, Foucault se detendrá a analizar concienzudamente nada más y nada menos que el primer párrafo de la *Metafísica* de Aristóteles, no sin antes retomar y enfatizar su propósito revelado la clase anterior: “se trataría de saber si la voluntad de verdad no ejerce, con respecto al discurso, un papel de exclusión análogo —en parte y, lo concedo, solo en parte—, al que puede tener la oposición de la locura y la razón, o el sistema de los interdictos”¹⁵. Se propone, en otras palabras, investigar si la voluntad de verdad no es un sistema de exclusión tan histórico, modificable y hasta arbitrario como los otros.

13 Foucault, Michel. La verdad... cit., p. 25.

14 Foucault, Michel. La verdad... cit., p. 26 (el subrayado es nuestro).

15 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 18.

La *apuesta* abierta de este modo—el propio autor utiliza este término— al intentar descubrir la historia de esta tan peculiar y sin embargo tan poco cuestionada voluntad es desmenuzada por Foucault en tres afirmaciones. En primer lugar, nuestra voluntad de verdad no es eterna, sino que tiene una *historia*. En segundo lugar, se sigue de ello que debe haber tenido un comienzo; y puesto que se trata por lo visto de una voluntad de tal modo arraigada en nuestra cultura que ni aún la disciplina cuyo nombre etimológicamente la designa es capaz de explicitarla, ha de haber sido un acontecimiento fundacional de la civilización occidental. Foucault irá tan lejos como para arrojar, en una formulación hipotética que sugiere enérgicamente un íntimo convencimiento, que “esa puesta en juego histórica, singular y siempre renovada del sistema verdadero o falso constituye *el episodio central* de cierta voluntad de saber propia de nuestra civilización”¹⁶. Esta última cita permite distinguir, al mismo tiempo, entre dos conceptos a primera vista identificables: la *voluntad de verdad*, en efecto, sería uno de los modos de la *voluntad de saber*; una voluntad de saber históricamente configurada en torno a la dualidad entre lo verdadero y lo falso. Por último —y se trata ahora de una afirmación que ya no se infiere necesariamente de la primera, sino que sobredetermina la dimensión del saber con la *dimensión del poder*, radicalizando así la apuesta—, es posible articular esta voluntad de saber bajo la forma de una voluntad de verdad, según el filósofo, “no con un sujeto o una fuerza anónima, sino con los sistemas reales de dominación”¹⁷. En otras palabras, el proyecto foucaulteano anunciado implica un análisis, de inspiración nietzscheana, de las fuerzas en pugna en torno a los saberes, y, más aun, que la *forma-verdad* como modo de la voluntad de saber es el resultado de una violencia concreta. Esta violencia de la verdad, por otra parte, ha sido de tal modo ocultada que aún hoy nos resulta extraño pensarla.

16 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 20 (el subrayado es nuestro).

17 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 20.

II. Una genealogía de la voluntad de verdad

“Examínense, con respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y las más recientes: falta en todas ellas una consciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda filosofía —¿a qué se debe?”

Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, III, 24

Continuidad, entonces, entre el deseo y el conocimiento: eso es precisamente lo que significa el sintagma *voluntad de verdad*. Ahora bien, si dicha voluntad — como decíamos más arriba— fue históricamente configurada, habrá que referirse al episodio central mentado, como lo hace Foucault, como una “elisión”¹⁸. Deberíamos preguntarnos entonces ¿cuál pudo haber sido el momento en que se fusionaron el *deseo* y el *conocimiento* de tal modo que, a partir de entonces, comenzó a percibirse una continuidad *natural* entre ambos? Dicha fusión, si tomamos en cuenta su duración y su casi total invisibilidad, debe haber implicado una operación lo suficientemente compleja como para borrar al mismo tiempo su propia inscripción.

Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. [πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων] (Met A, 980a).¹⁹

Con estas palabras, hace ya más de veintitrés siglos, Aristóteles comenzaba un papiro que más tarde y por los avatares de la historia terminaría conformando el Libro

18 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 20.

19 Aristóteles. Metafísica. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994, p. 69.

Primero (en algunos casos intitulado como la primera letra del alfabeto griego, “Alfa”, luego denominando al Libro Segundo “Alfa Micrón”; en otros denominado simplemente “A” para distinguirlo del resto) de un tratado que, sea por las razones que sea, hoy conocemos como *Metafísica*. Retornando ahora a la noche del 9 de diciembre de 1970, Michel Foucault anuncia que desea mostrar a continuación “cómo se hace la elisión de ese deseo de saber que, no obstante, la filosofía nombra para explicar y justificar su existencia”²⁰ —φιλοσοφία²¹, como es sabido, puede traducirse por algo así como “amor por la sabiduría”—; y aunque se refiera al texto a analizar como “el *ejemplo* elegido”, bien podemos pensar que se trata mucho más que de un mero ejemplo. Foucault dirá que la sentencia aristotélica citada constituye un *operador*, entendiendo por tal cosa un texto referido “a la posibilidad misma del discurso dentro del cual está contenido”²². Y así como existen operadores epistemológicos en el campo de la ciencia, existen también operadores filosóficos de la filosofía. En otras palabras, la sentencia aristotélica implica una operación sobre las condiciones de posibilidad mismas del discurso filosófico.

Foucault llevará a cabo, entonces, un análisis pormenorizado de la sentencia del Estagirita, comenzando por subdividirla en tres afirmaciones: en primer lugar, “existe un deseo que se refiere al saber”; en segundo lugar, “ese deseo es universal y está en todos los hombres”; por último, “es dado por la naturaleza”²³. Ahora bien, en cuanto a la “prueba” o señal de ello —σημείον²⁴—, nos encontramos en una grave dificultad, puesto que el argumento aristotélico constituye formalmente, según su propia doctrina, un sustituto del silogismo en el cual “el caso particular está subsumido en un principio general aún hipotético; y la verdad del caso particular

20 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 20.

21 “Filosofía”.

22 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 22.

23 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 22.

24 “SemeiÓN” (señal).

establece la verdad del principio general²⁵: es un caso del entimema [ἐνθύμημα]. En otras palabras, “se trata de un razonamiento no por la causa sino por el ejemplo, el caso particular²⁶. Dicho ejemplo aducido a modo de prueba es, en efecto, el *placer*²⁷ suscitado por las sensaciones independientemente de la utilidad.

Si el argumento en cuestión ha de ser tenido por bueno, como remarca Foucault, es necesario empero haber previamente aceptado tres premisas implícitas: *a)* que la sensación es un conocimiento; *b)* que se acompaña de placer; y *c)* que dicho placer depende de lo que hace que la sensación sea un conocimiento. Cada una de estas premisas puede ser rastreada, como lo hace el filósofo francés, a consideraciones aristotélicas presentes en distintos textos. En cuanto a *a)*, de este modo, se puede leer en el *De anima* que la sensación es una actividad del alma sensitiva, resultado de la actualización de una cualidad y, por tanto, es conocimiento cualitativo. En cuanto a *b)*, se afirma en la *Ética nicomaquea* que hay tantos placeres distintos como actividades específicas de sensación. Por último, en cuanto a *c)*, Foucault rastrea dos argumentos, de los cuales convendrá retener principalmente el segundo. Nuevamente en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles afirma que el verdadero placer es el de las personas sanas y no el de las enfermas, *puesto que* está ligado “a la verdad misma del conocimiento” —argumento a todas luces falaz, siempre que no se pruebe además que la persona sana *conoce* verdaderamente. Pero además, se afirma en la misma *Metafísica* que el sentido de la vista no solo es el que mayor placer da sino también el que mayor conocimiento aporta.

25 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 22.

26 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 22.

27 Si bien Tomás Calvo Martínez traduce ἡγάπησις (agápeis) y ἡγαπῶνται (agápesthai) por “amor” y “amadas” respectivamente, ἡγάπησις suele volcarse como “placer”, o incluso “deleite” (por ejemplo, en la traducción de la *Metafísica* de Hernán Zucchi. Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978, p. 119).

En cuanto a este último punto, se debe a su vez a que, como lo reconstruye Foucault a partir del *De anima*, “la vista permite indirectamente captar sensibles comunes [que corresponden a otros sentidos] (como el reposo y el movimiento, el número, la unidad [...]), y al dejar percibir la unidad, permite distinguir a través de sensibles como el color a los individuos que son sus portadores”²⁸. En otras palabras, y acercándonos ahora al punto de vista deleuziano, para aceptar la prueba de que todos los hombres desean por naturaleza conocer, debemos aceptar que existe aquello que Aristóteles denomina “sensibles comunes”, que no son percibidos por ninguno de los sentidos en particular sino por la *koiné aísthesis* [κοινή αἴσθησις]²⁹, concepto que luego sería retomado por la tradición latina y llegaría a la Modernidad, reinterpretado, como *sensus communis* o equivalentes en lenguas vernáculas a “sentido común”. El Estagirita escribe que

Los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades sensibles propias de los demás —pero no en tanto que son sentidos particulares, sino en tanto que constituyen uno solo— siempre que se produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto, por ejemplo, que la bilis es amarga y amarilla. [τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ' ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολῆς ὅτι πικρὰ καὶ ξανθὴ (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἶπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν)· διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ἢ ξανθόν, χολῆν οἶεται εἶναι.] (Aristóteles, *De anima*, 425^{a-b})

28 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 25.

29 Este término, aunque de gran importancia, aparece como tal —como sostiene D. W. Hamlyn en un artículo ya clásico— solamente en *De anima* 425a27, *De memoria* 450^a10 y *De partibus animalium* 686^a27. Cf. Hamlyn, D. W. *Koiné aísthesis*, *The Monist*, Buffalo, The Hegeler Institute, Volume 52, Issue 2, (1968): 195-209. Una buena discusión acerca de si el sentido común sólo cumple la función de permitir la actividad conjunta de los cinco sentidos o si además cumple —como sostiene Hamlyn— funciones aperceptivas puede encontrarse en Modrak, D.K., *Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in de Anima III.2*, *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 11, Issue 3, (1981): 405-423. Para una exposición más reciente y detallada del tema, puede consultarse el excelente libro de Gregoric, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Llegados a este punto, Foucault lanzará una pregunta meritoria de su gran suspicacia: “si todas las sensaciones dan placer y lo dan en la medida de su actividad de conocimiento, ¿por qué los animales [*no humanos*] que tienen sensaciones no desean conocer? ¿Por qué Aristóteles parece atribuir el deseo de conocer a todos los hombres, pero exclusivamente a ellos?”³⁰ Pueden encontrarse en el hombre aristotélico, según Foucault, tres conjuntos de diferencias con respecto a los demás animales sensitivos que ayudarían a responder este interrogante: en primer lugar, el hombre posee memoria y audición; en segundo lugar y posibilitado por dichas facultades, es capaz de τέχνη³¹, arte, y ἐπιστήμη³², ciencia; por último, “la tercera diferencia que separa la naturaleza humana del animal sensitivo es la presencia de la σοφία³³; la σοφία es el conocimiento de la causa, que está envuelto en el conocimiento de la esencia en lo que ésta tiene de universal”³⁴ y que no conlleva ninguna utilidad sino que es un fin en sí mismo. Foucault encadenará lúcidamente dichos conjuntos teniendo en cuenta la importancia fundamental que adquieren en Aristóteles los conceptos de ὕλη, μορφή, y τέλος³⁵; así, prolongando con su ayuda la sentencia de *Metafísica A*, afirmará que “hay un modo de conocimiento específico del hombre y que no es el de la sensación; es el conocimiento que tiene ante todo por materia (por causa material) las imágenes de la memoria y los sonidos articulados; por forma (o causa formal) la τέχνη y la ἐπιστήμη; por fin y causa final, la sabiduría, la σοφία”³⁶. Hay que decir entonces, concluye el autor, “que la famosa ‘satisfacción que se obtiene con las sensaciones inútiles’ no es tanto, o no es únicamente, un caso

30 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 25.

31 “Techné” o arte.

32 “Episteme” o ciencia.

33 “Sophía” o sabiduría.

34 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 26.

35 “Hyle” (materia), “morphé” (forma) y “télos” (finalidad), respectivamente.

36 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 26.

particular del gran deseo general de conocer que constataríamos por doquier en la naturaleza; es sobre todo [...] el modelo aún rudimentario, el paradigma minúsculo de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo”³⁷.

Si hace un momento, entonces, se preguntaba por qué razón Aristóteles invocaba un argumento concerniente a las sensaciones inútiles para probar que el hombre desea *por naturaleza* conocer, la respuesta radica en que “la naturaleza de la que se trataba era en realidad cierta naturaleza del hombre destinada a un conocimiento sin otro fin que sí mismo. Y era este fin último el que ya atraía hacia sí la mera actividad de sentir y la hacía ya placentera, al deshacerse por un instante en torno de ella la prueba de la utilidad”³⁸. Nos encontramos ahora en condiciones, según Foucault, de responder por qué Aristóteles invocaba en la prueba la ἄγαπαισις³⁹, término traducido por placer, agrado o satisfacción pero que, no obstante, difiere tanto de la ἡδονή⁴⁰ sin más como de la elevada εὐδαιμονία⁴¹ que adviene en la contemplación. Se trata de un juego de anticipaciones, donde la teleología está más presente de lo que parece en un primer momento: “así como la sensación inútil es el paradigma de la contemplación venidera, el agrado asociado a ella perfila ya la dicha futura: la ἄγαπαισις”⁴².

En la sentencia aristotélica, los sentidos de los términos se encastran unos con otros como en un juego de espejos —identidad mediatizada— o en todo caso de mitades, donde un sentido es el comienzo y el otro el final de la gran aventura:

37 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 27.

38 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 27.

39 “Agápeisis”.

40 “Hedoné” (placer asociado a los sentidos).

41 “Eudaimonía” (felicidad).

42 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 28.

[...] cuando Aristóteles habla de naturaleza (φύσει⁴³), entiende ésta en general pero también la diferencia genérica del hombre en oposición a los animales; cuando presenta una prueba llamándola σημεῖον⁴⁴, designa tanto el ejemplo en cuanto caso particular de un principio general como el paradigma de algo venidero, y cuando utiliza el término ἀγαπεις, se refiere tanto al placer de la sensación como a algo que anuncia la dicha de la contemplación⁴⁵.

Se ve entonces la enorme complejidad de la operación montada en una sentencia a primera vista tan sencilla y natural, juego de encajes o superposiciones mediante el cual Aristóteles logra la elisión que nos ocupa:

por un lado, inscribir el deseo de conocimiento en la naturaleza, ligarlo a la sensación y al cuerpo y darle por correlato cierta forma de goce; pero por otro, y al mismo tiempo, le da estatus y fundamento en la naturaleza genérica del hombre, en el elemento de la sabiduría y de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo y en el que el placer es felicidad⁴⁶.

Aristóteles produce de este modo un operador filosófico que constituye una épica en la cual lo que ya estaba ahí llega a realizarse en virtud de su naturaleza. El deseo y el conocimiento, la voluntad y la verdad, elementos acaso *exteriores* el uno al otro, han sido anudados de tal modo que los segundos son ahora *interiores* a los primeros; los primeros no son ya sino los segundos *en potencia*. Mediante esta operación, “el movimiento que lleva en la superficie misma de la sensación hacia el

43 “Phýsei” (por naturaleza).

44 “Semeión” (señal).

45 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 28. En cuanto al término “diferencia genérica”, es evidente que Foucault lo utiliza en un sentido no-aristotélico; de lo contrario, habría que reemplazarlo por “diferencia específica”.

46 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 28.

gran conocimiento sereno e incorpóreo de las causas ya es de por sí voluntad oscura de acceder a esa sabiduría; ese movimiento ya es filosofía⁴⁷. En cuanto a las consecuencias desprendidas por Foucault de esta operación, tan solo nos quedaremos con una: si el deseo de conocer es connatural al hombre, inocente curiosidad de la verdad por la verdad misma, “en ese deseo no reconoceremos ninguna violencia, ninguna voluntad de dominación, ninguna fuerza de exclusión y rechazo”⁴⁸.

Sin embargo, podríamos extraer aún otra conclusión, no focalizada por el propio filósofo. Mediante el procedimiento relevado, la *sensación* en particular, en tanto lugar donde se inicia y anticipa la sabiduría, ha quedado marcada a fuego con el signo de lo verdadero. La percepción sensible ha sido colocada sobre el riel que conduce hacia el conocimiento, última estación de un recorrido establecido de antemano; ya se le ha asignado a la sensibilidad, por ende, una voluntad de verdad. La satisfacción en la ἀίσθησις ha pasado a ser el primer escalón hacia la felicidad en la σοφία.

III. El sentido común como concordia facultatum

“[...] hay alguien —aunque solo sea uno—, con la modestia necesaria, que no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega modestamente lo que se supone que todo el mundo reconoce”.

Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*

Si damos crédito a la reconstrucción foucaultea del argumento subyacente a la sentencia inicial de la *Metafísica*, dicho argumento posee a su vez otro supuesto: el uso concordante de las facultades. Aquellas sensaciones que la vista y el oído hubieran percibido serán recogidas por la memoria y trabajadas por la inteligencia y las partes racionales del alma: ello supone que todas las facultades trabajan

47 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 28.

48 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 32.

conjuntamente en torno a un mismo objeto. Es la misma cera la que veo, toco, recuerdo, imagino y concibo. Ya en los albores de la Modernidad, al poner en duda la existencia del mundo exterior, Descartes deberá poner entre paréntesis la existencia física o material del objeto; pero lo que no podrá poner en duda es la actividad subjetiva de la cual recordar, imaginar y, desde luego, dudar —inclusive ver y tocar, aunque pertenezcan a la fantasía— son modos, a saber, el pensamiento y el yo al que este le es inmanente. Así encontrará su comienzo necesario para el filosofar. Gilles Deleuze objetará este procedimiento, arguyendo que, mientras que Descartes hace a un lado los presupuestos objetivos que pesaban sobre Aristóteles —i.e., definir al hombre como “animal racional” supone definir “animal” y “racional”, etc.—, no por ello se deshace de ciertos presupuestos subjetivos, a saber, que todos sabemos lo que significa pensar, y que sentir, recordar o imaginar son sólo diversos modos de ejercer esta capacidad unitaria. Pero, ¿por qué deberíamos *suponer*, en efecto, que pensar corresponde a un uso concordante de las facultades? Si dejamos caer este supuesto, poniendo en cuestión esta *unidad*, que no es otra que la unidad del sujeto, cae con él al mismo tiempo aquella cualidad de *ser por naturaleza* [φύσει] de nuestra voluntad de verdad.

En su tesis doctoral publicada en 1968 como *Différence et répétition*, Gilles Deleuze propondrá también una *paideia* de las facultades humanas, pero esta aventura diferirá radicalmente de la aristotélica, estando en cambio signada por la sospecha nietzscheana dirigida a la presunta afinidad entre el pensamiento y lo verdadero.

Es imposible hablar de una φιλία⁴⁹ que sea el testimonio de un deseo, de un amor, de una buena naturaleza o de una buena voluntad por las cuales las facultades ya poseerían, o tenderían hacia el objeto al cual la violencia las eleva, y presentarían una analogía con él o una homología entre ellas.⁵⁰

49 “Philía” o amistad.

50 Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2007 [1968], p. 224.

Es preciso aclarar que el término *violencia* tiene aquí un significado diferente del que le daba Foucault: no se trata en este punto de las relaciones de dominación que afectan la producción y la circulación de los discursos, sino de la potencia azarosa y contingente de un encuentro. Contingente en sí, el encuentro involuntario en el que piensa Deleuze conlleva sin embargo una necesidad para el sujeto. La clave aquí es la *involuntariedad* de dichos encuentros: es, en efecto, lo único que puede garantizar la necesidad de un verdadero comienzo, siempre que pongamos en duda la buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento: “cada facultad, incluido el pensamiento, no pasa por otra aventura que la de lo involuntario”⁵¹.

Ya cuatro años antes, en *Proust et les signes*, Deleuze cuestionaba este supuesto común de la amistad y la filosofía tal como los entendía el novelista, según el cual “los amigos son como espíritus llenos de buena voluntad que se ponen de acuerdo explícitamente sobre el significado de las cosas, las palabras y las ideas”, y el filósofo “es un pensador que en sí presupone la disposición de pensar, que concede al pensamiento el amor natural de lo verdadero, y a la verdad la determinación explícita de lo que es pensado de forma natural”⁵². A dicha pareja, Proust oponía la del amor y el arte, que no suponen ninguna buena voluntad ni tendencia natural, sino encuentros involuntarios con toda la fuerza que conllevan. No buscamos la verdad por naturaleza, sino “cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda”⁵³ —por ejemplo, el celoso bajo la presión de las mentiras de su ser amado. Como nos enseña la *Recherche...*, “lo que nos violenta es más rico que todos los frutos de nuestra buena voluntad o de nuestro cuidadoso trabajo”, y la inteligencia ejercida de un modo voluntario no llega más que a verdades abstractas, posibles aunque no necesariamente reales⁵⁴.

51 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 224.

52 Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1972 [2da ed. 1970], p. 40.

53 Deleuze, Gilles. *Proust...* cit., p. 25.

54 Deleuze, Gilles. *Proust...* cit., p. 41.

Y desde luego, es preciso remitirse a *Nietzsche y la filosofía*, libro de 1962 admirado por Foucault, en el que Deleuze combatía con vehemencia la sentencia aristotélica tratada más arriba:

Todo el mundo sabe que, de hecho, el hombre raramente busca la verdad. nuestros intereses, y también nuestra estupidez, nos alejan más que nuestros errores de lo verdadero. Pero los filósofos pretenden que el pensamiento, en tanto que pensamiento, busca la verdad, que ama «por derecho» la verdad, que quiere «por derecho» la verdad. Al establecer una relación de derecho entre el pensamiento y la verdad, al relacionar así la voluntad de un pensador puro a la verdad, la filosofía evita relacionar la verdad con una voluntad concreta que sería la suya, con un tipo de fuerzas, con una cualidad de la voluntad de poder.⁵⁵

En ese libro Deleuze conceptualizaba ya lo que denominaba *la imagen dogmática del pensamiento*, y que resumía en tres tesis. En primer lugar, “el pensador en tanto que pensador quiere y ama *la verdad* (veracidad del pensador)”, o, en otras palabras, “el pensar es el ejercicio natural de una facultad”⁵⁶. En segundo lugar, el peor enemigo de la verdad es el error, y proviene desde afuera del pensamiento. Por último, basta con un método, con un buen camino que nos guíe sistemáticamente para pensar con verdad y conjurar el error —una suerte de “estado civil” del pensamiento que garantice su buena dirección natural. A este modo de pensar Deleuze oponía entonces una *nueva imagen del pensamiento*, cuyo elemento ya no sería lo verdadero sino el sentido y las fuerzas que se apoderan del pensamiento mismo:

55 Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1971 [1962], p. 134.

56 Deleuze, Gilles. *Nietzsche...* cit., p. 146.

un sentido pensable o pensado se realiza siempre en la medida en que las fuerzas que le corresponden en el pensamiento se apoderan también de algo, se apropian de alguna cosa fuera del pensamiento. Es evidente que el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la verdad. La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello. Cuando se nos habla de la verdad «a secas», de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cuál es su sentido y cuál es su valor.⁵⁷

Ya entonces la involuntariedad era considerada por Deleuze un requisito necesario para activar el pensamiento. En *Diferencia y repetición*, el filósofo retoma estos planteos de su *Nietzsche...*, reelaborando la imagen dogmática del pensamiento en ocho postulados y contraponiéndole no ya una nueva imagen, sino un *pensamiento sin imagen*. Las tesis medulares formuladas seis años antes permanecerán, pero el principal elemento novedoso será la teoría de las facultades y la crítica al sentido común como *concordia facultatum*. De este modo podrá derrumbar el supuesto según el cual “el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras, sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades, que son sólo sus modos”⁵⁸. Ahora bien, si las facultades no poseen el fundamento de su unidad en el pensamiento del sujeto, entonces sus objetos correlativos tampoco tienen por qué coincidir. Si se puede hablar de *verdades* en Deleuze, aunque necesariamente será en plural, será sólo después de haber atravesado este sinuoso y tropezado camino en el que cada facultad aprehende algo que la concierne exclusivamente y que no tiene más relación con los objetos de las otras facultades que el hecho de que cada una de ellas constituye el límite propio de dicha facultad.

57 Deleuze, Gilles. *Nietzsche...* cit., p. 147.

58 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 208.

Pero, desde luego, no todas las cosas nos inducen a este movimiento. Recordemos un pasaje de la *República* aludido por Deleuze, en el que Sócrates le expone a Glaucón una peculiar teoría de la sensibilidad.

—Mira si no es cierto —proseguí— que entre los objetos sensibles hay unos que no animan la inteligencia a examinarlos, porque para su examen bastan los sentidos, en tanto que otros reclaman ese examen con urgencia porque los sentidos no consiguen de ellos nada válido.

—Hablas sin duda —contestó— de los objetos vistos a distancia y de las pinturas con sombras.

—No has comprendido del todo —repliqué— lo que quiero decir.

—¿De qué hablas entonces? —preguntó.

—Entiendo por objetos que no la animan —respondí— todos aquellos que no suscitan a la vez dos sensaciones contrarias; si las suscitan, en cambio, coloco a estos objetos entre los que la animan, pues los sentidos no determinan que sean tal o cual cosa en vez de tal o cual otra absolutamente opuesta, ya sea que los percibamos de cerca o de lejos. (Rep 523^{b-c})⁵⁹

Deleuze coincidirá plenamente con la dualidad allí expuesta por Sócrates entre objetos que podemos identificar y que, en este sentido, no nos demandan mayor esfuerzo, y otros que, al exceder los límites de lo que es sensible por un uso de nuestra sensibilidad regido por el sentido común, producen en ella una suerte de descalabro. “Ese texto”, sostiene Deleuze, “distingue pues dos tipos de cosas: las que dejan el

⁵⁹ Deleuze dirá que no es un αἰσθητόν (aisthetón), sino un αἰσθητέον (aisthethéon). La diferencia gramatical de las terminaciones es muy sutil: mientras que se trata en ambos casos de adjetivos derivados de verbos, y si bien tienden a ser intercambiables, la segunda terminación se utiliza en reemplazo del gerundivo, forma presente en el latín y que porta el significado “ha de ser hecho”. No es, entonces, lo sensible, sino lo que ha de ser sentido —lo que debe ser sentido, no puede ser sino sentido.

pensamiento tranquilo, y (Platón lo dirá más adelante) las que fuerzan a pensar”⁶⁰. Mientras que las primeras son objetos de *reconocimiento*, puesto que todas las facultades pueden colaborar ejerciéndose en torno a ellos, suponiendo que se trata siempre del mismo objeto (el percibido, recordado, concebido), y por ende aprehendiendo sólo aquello que permite ser recolectado también por las otras facultades, en el segundo caso cada facultad aprehende lo que le concierne a ella *exclusivamente*. No se podrá hablar más ya, en consecuencia, de reconocimiento, sino de *encuentro*. “Hay algo en el mundo que fuerza a pensar”, escribe Deleuze; y ese algo “es objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento”⁶¹.

Algo similar sucede en el caso de la memoria: se produce un encuentro que nos fuerza a un *ejercicio disjunto* de la misma —este será el término deleuziano para nombrar ese uso no concordante de las facultades—, en el que aprehende algo que sólo puede ser recordado, pero que nunca fue percibido y que es inimaginable e impensable. Para seguir con el ejemplo proustiano, Marcel encuentra una magdalena, y lo que aprehende su memoria en ese instante epifánico no es Combray tal como lo vivenció en algún momento de su infancia, sino un Combray que nunca existió como presente, y que es por lo tanto un pasado puro, ideal, virtual. La aprehensión de este ser puro del pasado —Deleuze lo llamará *memorandum*— tal como lo capta la memoria es entonces un evento forzado y no voluntario. Sólo este movimiento despierta el pensamiento, según Deleuze; sólo él es capaz de sacarlo de su estupor natural en el que se dirige a un objeto supuestamente idéntico para todas las facultades, y forzarlo a aprehender el *cogitandum* o lo que sólo es posible ser pensado. De este modo, las facultades se desquician, puesto que —como pregunta el autor— “¿qué es el quicio sino la forma del sentido común que hace girar y converger todas las facultades?”⁶².

60 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 214.

61 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 215.

62 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 217.

IV. Lo visible, lo enunciable y el esquematismo del poder

La relación entre Deleuze y Foucault no fue sólo de amistad y militancia política⁶³. Luego de la muerte de este último, Deleuze dedicó sus cursos de 1985 y 1986 en Paris 8 al estudio de Foucault, al término de lo cual publicaría un libro consagrado a él. Entre las clases y el libro se pinta un nítido retrato filosófico de Foucault, claro está, con la paleta de colores típicamente deleuziana. Como siempre que realiza una aguda lectura de otro autor, Deleuze reencuentra en Foucault sus propios problemas, que incluso en algunos aspectos, dada la relación de ida y vuelta que se dio en este caso en particular, habían sido influidos en primera instancia por Foucault. Pero los reencuentra en otros tópicos, y se ve forzado a reelaborarlos. No otro parece ser el desafío que Deleuze siempre encontró estimulante en la lectura sistemática de un filósofo.

Su lectura de Foucault parte del relevamiento de una dualidad irreductible: aquella que se da entre *ver* y *hablar*. Ya en este punto de partida reencontramos la heterogeneidad radical de la experiencia presente en *Diferencia y repetición*: la asimetría abisal que ya entonces postulaba Deleuze entre los campos correspondientes a las distintas facultades. En su trabajo de 1968, Deleuze se detenía especialmente en lo visible, lo memorable, lo imaginable y lo pensable, pero planteaba sin embargo la necesidad de profundizar una teoría de las facultades; a diferencia de ello, en su *Foucault*, esta multiplicidad se ve reducida al mínimo de dos, a saber, lo visible y lo enunciable. Lo que Foucault llama propiamente *saber*, según Deleuze, está compuesto por ambos. Pero que exista un compuesto, una *formación histórica*, que lleve a cabo un entrelazamiento entre ver y hablar no elimina en lo más mínimo la absoluta irreductibilidad entre ambos. Ver no es hablar, hablar no es ver. Comprender esto será para Deleuze comprender lo primordial del legado foucaultiano: “no hay

63 Respecto de dicha relación, puede consultarse Dosse, François. “Deleuze y Foucault: una amistad filosófica”. Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 399-430.

conformidad, ni correspondencia, ni isomorfismo”⁶⁴; hay una no-relación. Pero si es que existen, como decíamos, formaciones históricas, es preciso que esta no-relación o disyunción sea también al mismo tiempo, en algún sentido, una relación.

Ya en este punto advierte Deleuze a su auditorio: “estamos de lleno en el problema de la verdad tal como lo planteará Foucault”, dado que “la verdad siempre fue definida por la conformidad [...] entre la cosa y la representación, conformidad entre el decir y el ver”⁶⁵. Por el contrario, al partir de la separación y la no conformidad entre ambos, la cuestión de la verdad, necesariamente, deberá ser planteada en otros términos. De los conceptos utilizados previamente para describir esta no-relación, la falta de *isomorfismo* es especialmente pertinente: en efecto, ver y hablar serán pensados como *formas*. Retomando las categorías del lingüista Louis Hjelmslev ya trabajadas junto a Félix Guattari en *Mille Plateaux*, Deleuze dirá que *ver* es forma del contenido, y *hablar*, forma de la expresión. Se trata entonces de dos formas heterogéneas, y saber es efectuar una (no-)relación entre ambas. Nótese que el concepto de saber tal como aquí se utiliza incluye todo tipo de experiencia, no habiendo por lo tanto ninguna experiencia desnuda previa al saber. Para Foucault, todo es saber. Sin embargo, es de suma importancia subrayar una vez más que, en la lectura deleuziana, “saber” no se limita al lenguaje, como parece pensar Barry Allen cuando, luego de haber llegado a la misma conclusión que Deleuze con respecto a la omnipresencia del saber, afirma que “todo es charla”⁶⁶. Se trata de un saber que incluye todos aquellos elementos de diferente naturaleza que, según sostenía Deleuze en *Diferencia y repetición*, eran remitidos a una identidad mediante las cadenas del *sensus communis*.

64 Deleuze, Gilles. El saber. Curso sobre Foucault (Tomo 1). Trad. Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013, p. 31.

65 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 31.

66 Allen, Barry. “Foucault’s Theory of Knowledge”. Foucault and Philosophy. Comp. Timothy O’Leary y Christopher Falzon. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 150 [la traducción es nuestra].

La verdad surge entonces a partir de esta relación no-natural entre prácticas discursivas y prácticas no-discursivas, y las prácticas discursivas constituyen regularidades entre puntos heterogéneos llamadas *enunciados*. El mundo —el mundo del saber, al menos, que es el único del que tenemos experiencia— no preexiste a los enunciados, sino que por el contrario “es cada enunciado el que se rodea de un mundo, es cada enunciado el que tiene su objeto discursivo”⁶⁷. Pero ¿qué puede relacionar lo visible con lo enunciable? En *Diferencia y repetición*, Deleuze podía explicar la subordinación de la heterogeneidad en las facultades a la identidad de la representación de un objeto idéntico mediante el concepto de sentido común.

Pero el reemplazo de la teoría de las facultades por la más minimalista dualidad entre visibilidades y enunciados nos coloca frente a un problema metodológico: en efecto, para llegar a dar con los enunciados constitutivos de un dispositivo o de una formación histórica, es preciso previamente constituir un *corpus* de palabras, frases y proposiciones. Y ¿con qué criterio constituir dicho corpus, si Foucault en *L'archéologie du savoir* había descartado las categorías habitualmente utilizadas para definir unidades de análisis (sujeto, objeto, autor, obra, etc.)? Más aún: todas estas categorías son —si seguimos a Deleuze— *funciones derivadas* del enunciado, con lo cual se estaría incurriendo en un evidente círculo vicioso en caso de determinar los enunciados a partir de ellos. La respuesta, según Deleuze, consiste en remitirse a una segunda dimensión del ser que ya no es el saber, sino el *poder*: para constituir un corpus, es necesario localizar los focos de poder y resistencia en torno a los cuales se organizan las palabras y las cosas. Esta decisión metodológica implica el postulado de que “el poder es estrictamente inmanente al saber”⁶⁸, aunque no se da la inversa.

Estableciendo una comparación con la filosofía kantiana, Deleuze sostiene que así como en Kant era necesario apelar a una tercera facultad que ponga en relación las facultades heterogéneas del entendimiento y la sensibilidad —i.e., la imaginación y su

67 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 137.

68 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 93.

esquematismo—, así en Foucault es necesario apelar a una tercera instancia que efectúe la relación en la heterogeneidad entre la *receptividad* de lo visible y la *espontaneidad* de los enunciados. Ahora bien, puesto que se trata de dos formas, es necesario que este tercer elemento, en aras de establecer la relación, sea un elemento *informal*. Así llegará Deleuze, reconstruyendo a Foucault, al poder o la *fuerza* — término que le resulta mucho más afín que “poder”—. *Histoire de la folie à l'âge classique* y *Surveiller et punir* constituyen dos grandes ejemplos de esta metodología. En el primer caso, mientras que se construyen enunciados en torno a la *sinrazón* [déraison], lo que se da como visibilidad es la *locura* [folie]. En el segundo, al lado del derecho penal como régimen de enunciados en torno a la *delincuencia*, del lado de lo visible se ve aparecer la *prisión*. “En el mismo momento en que aparece la prisión o, si prefieren, se generaliza [...], los enunciados del derecho penal buscan en una dirección completamente distinta”⁶⁹. Esta conclusión es sugerida por el hecho de que la evolución del derecho penal en el siglo XVIII, de hecho, no incluye en su horizonte referencias a la prisión. Ahora bien, en un segundo momento, la prisión, proveniente no de los enunciados del derecho penal sino de técnicas disciplinarias, comienza a realizar los objetivos del derecho penal: “el derecho penal reconduce prisioneros [...], y la prisión reproduce constantemente delincuencia”⁷⁰. Lo visible y lo enunciable han comenzado así a cruzarse y a establecer capturas mutuas.

Es necesario tener presente que, en este planteo, la perspectiva nietzscheana continúa siendo la rectora: estos entrecruzamientos entre lo visible y lo enunciable no constituyen de ningún modo un origen, en tanto no sólo este lazo no es natural, sino que los enunciados tampoco son isomórficos con respecto a lo visible. Aún así, estas *Erfindungen* no son para Foucault meramente represivas ni ideológicas; pero con respecto a cuál sea exactamente el rol que cumplan, puede rastrearse un movimiento en el pensamiento foucaulteano. En “Deseo y placer”, Deleuze escribirá que, mientras

69 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 163.

70 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 165.

que en *Surveiller et punir*, los dispositivos de poder tenían un rol normalizador, en *La volonté de savoir*, ya no se contentarán sólo con *formar* saberes, sino que serán *constitutivos* de verdad⁷¹; y que si existe una verdad del poder en tanto estrategia de la sociedad, hay también en Foucault una suerte de poder de la verdad como contra-estrategia, contra los poderes. Pero la insatisfacción que Deleuze muestra en dicho texto —versión modificada de una carta enviada a Foucault en 1977, el año siguiente a la publicación del primer tomo de *Histoire de la sexualité*— por el modo en que Foucault resuelve dicho problema es a todas luces evidente. En efecto, Deleuze sólo podrá resolverlo recurriendo a su propia concepción del deseo como producción. A ese respecto, se observa una evolución en su interpretación entre la carta a Foucault de 1977 y su *Foucault* de 1986, donde la noción deleuziana de deseo habrá impregnado fuertemente al “último Foucault”: allí, Deleuze postulará una tercera dimensión del ser presente en Foucault, correspondiente a la subjetivación como pliegue del ser. El desarrollo de esta problemática requeriría otro artículo; baste aquí con decir que, creemos, no puede comprenderse ese último momento foucaultiano tal como es leído por Deleuze sin recurrir al entramado teórico de *L'Anti-Edipe y Mille Plateaux*.

V. A modo de conclusión

Aun dejando de lado ese importante momento, es posible hacer un balance de la concepción de la verdad hasta aquí desarrollada. En una primera acepción, como decíamos, la verdad consiste en capturas mutuas de entre las dos formas del saber, y en este sentido es un efecto de relaciones de fuerza. Pero aún existe otro sentido posible de *verdad*, relativo no ya a la congruencia entre lo que se dice y lo que se percibe, sino a la absoluta irreductibilidad de cada una —dirigido no ya al puente que los une, sino al intersticio. Al igual que en *Diferencia y repetición*, se trata de llegar al

71 Deleuze, Gilles. “Deseo y placer”. Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995). Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007 [1994].

límite de lo que sólo puede ser dicho, de lo que sólo puede ser sentido, y sólo podemos continuar hablando de “verdad” por medio de una importante resignificación del término que ya no incluya concordancia alguna supuesta bajo el sentido común. Es en este último sentido que Deleuze puede afirmar que

desde el momento en que se abren las palabras y las cosas, desde el momento en que se descubren los enunciados y las visibilidades, la palabra y la vista se elevan a un ejercicio superior, a priori, de tal manera que cada una alcanza su propio límite que la separa de la otra, un visible que sólo puede ser visto, un enunciable que sólo puede ser hablado⁷².

En su “Lección sobre Nietzsche”, por su parte, Foucault hablaba de dos tipos de “verdades sin verdad”: por un lado, la verdad que es “error, mentira, ilusión”⁷³ en tanto supone una adecuación inexistente; pero por otro, de “una verdad liberada de esa verdad-mentira”⁷⁴. Se trataría, según Foucault, de una verdad “que no puede corresponderse con el ser”, sino que al liberarse de él, lo que ha liberado es el *devenir*. En los términos de la reconstrucción deleuziana de Foucault, podemos pensar que, mientras que el primer tipo corresponde a las capturas mutuas entre las formas del saber, el segundo corresponde a aquello que concierne exclusivamente a cada una de ellas. Cuando el yugo del sentido común es quebrantado por la violencia de un encuentro y las facultades se desquician bajo la fuerza de lo involuntario, lo que aprehende cada facultad no tiene ya la forma del ser actual, sino la problematicidad virtual del devenir.

72 Deleuze, Gilles. Foucault... cit., p. 94.

73 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 240.

74 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 240.

Al igual que en su teoría de las facultades desarrollada dos décadas antes, Deleuze encuentra que, en Foucault, esta falta de isomorfismo en el saber da lugar a una extraña y paradójica verdad. Pero podemos observar una discontinuidad en el recorrido deleuziano. En efecto, pareciera como si la relectura de Foucault realizada entre 1985 y 1986 le hubiese permitido continuar con su concepción de la heterogeneidad entre las formas de la experiencia, desembarazándose al mismo tiempo del concepto de *facultad* presente en *Diferencia y repetición*, concepto que aún mantenía un anclaje en el sujeto. El recorrido realizado en estas páginas nos induce a pensar que el concepto foucaulteano de *saber* es la llave que permite a Deleuze realizar este pasaje desde una falta de isomorfismo inherente a la subjetividad hacia una reformulación de la ruptura con el sentido común en un plano más patentemente asubjetivo.

La “cuestión de la verdad” en Foucault es potencialmente infinita y, desde luego, no fue nuestra intención pasar revista de ella de un modo abarcativo, sino tan sólo señalar algunos puntos conectables con los desarrollos de Deleuze, así como también observar el modo en que la lectura deleuziana de Foucault se monta sobre sus desarrollos anteriores. Su original recepción de Nietzsche les ha permitido a ambos filósofos por igual establecer una metodología basada en una radical desconfianza hacia la supuesta naturalidad del deseo humano de conocer y hacia la verdad concebida como adecuación entre conocimiento y mundo. Mientras que la tradición occidental hegemónica sostuvo que “entre el conocimiento y los seres existe una cierta continuidad”⁷⁵, tanto Foucault como Deleuze procuraron seguir el legado nietzscheano, pensando a partir de la ruptura de esa ligazón, desligando por ende la gnoseología de la teología. Esperamos haber mostrado, por último, que ambas posiciones pueden enriquecerse mutuamente.

75 Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p. 233.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
(También: Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978.)
- Allen, Barry. “Foucault’s Theory of Knowledge”. *Foucault and Philosophy*. Comp. Timothy O’Leary y Christopher Falzon. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 143-161.
- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Deleuze, Gilles. “Deseo y placer”. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007 [1994].
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2007 [1968].
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2008 (2da ed.) [1986].
- Deleuze, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault (Tomo 1)*. Trad. Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1971 [1962].
- Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1972 [2^{da} ed. 1970].
- Dosse, François. “Deleuze y Foucault: una amistad filosófica”. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 399-430.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, 1992 [1970].
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002 (2^{da} ed.) [1969].
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1996 [1978].

- Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 [2011].
- Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. *Microfísica del poder*. Comp. y trad. Julia Varela y Fernando Alvarez Uría. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992 (3ra ed.), pp. 7-32.
- Gregoric, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Katz, 2008.
- Hamlyn, D.W. Koiné aísthesis, *The Monist*, Buffalo, The Hegeler Institute, Volume 52, Issue 2, (1968): 195-209.
- Modrak, D.K., Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in *de Anima* III.2, *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 11, Issue 3, (1981): 405-423.