



EL PODER Y LA VIDA EN MICHEL FOUCAULT Y GILLES DELEUZE

Introducción

En el último capítulo de *La volonté de savoir*, Michel Foucault se dedica a mostrar la profunda transformación que experimenta el poder, en sus mecanismos y en su funcionamiento, durante los siglos XVII y XVIII. Ese poder, que se fundaba en el derecho del soberano de matar y dejar vivir, tiende a desplazarse y convertirse en un poder “...que se ejerce – según una fórmula cuya complejidad analizaremos a continuación – positivamente *sobre* la vida...” (Foucault, 1976: 180. El subrayado es nuestro). El gran desafío consiste en pensar esta preposición: *sobre*. La preposición, utilizada por Foucault para describir la nueva configuración que caracteriza al poder a partir de los siglos XVII-XVIII, resulta (quizás a causa de una indeterminación en el pensamiento mismo de Foucault) problemática y compleja. Por su misma indeterminación, el *sobre*, que en principio debería explicar la relación entre el poder y la vida, necesita ser sopesado en profundidad. En lo que sigue, por lo tanto, intentaremos reconstruir las principales consideraciones de Foucault respecto a la relación problemática poder-vida. En un segundo momento, haremos referencia a ciertos aspectos de la filosofía de Gilles Deleuze y al modo en el que él piensa esta difícil relación. Consideramos que ambos pensamientos, más allá de sus diferencias, constituyen dos aspectos centrales –complementarios– de la ontología y la política contemporáneas.

I – Foucault

Como adelantamos, en el primer tomo de la *Histoire de la sexualité*, Foucault avanza la tesis, también sostenida en los cursos dictados en el *Collège de France* en los años 1978-79, de que alrededor de los siglos XVII-XVIII (un momento siempre determinante en la visión histórica – y discontinua – de Foucault) el poder soberano, fundado en el derecho de matar o de dejar vivir, sufre una “profunda transformación” (cf. Foucault, 1976: 179) y se configura, de allí en adelante, como un biopoder, es decir, como “...un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer

sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (1976: 180). Este poder sobre la vida, desarrollado en dos ejes bien demarcados, la anatomopolítica del cuerpo humano y la biopolítica de la población, se presenta como una economía o una gestión calculadora de la vida. Foucault dedica el último capítulo de la *La volonté de savoir* a explicar los rasgos principales que definen a esta nueva configuración del poder. La vida, sin embargo, esa “materia viviente” sobre la cual aparentemente el poder ejerce sus controles y sus efectos, permanece en una inquietante indeterminación. La única referencia que desliza Foucault, en el mismo capítulo, la identifica con aquello que, frente a las diversas técnicas y tácticas que intentan controlarla y administrarla, “...se les escapa sin cesar” (cf. 1976: 188). Esta fuga o escape del poder, en la que acaso se perciben reminiscencias deleuzianas, no supone, sin embargo, un afuera del poder. Sostener, como hace Foucault, que “...allí donde hay poder, hay resistencia...” (cf. 1976: 125), no significa pensar a esa resistencia, es decir a la vida, como algo anterior al poder, como una suerte de sustrato sobre el cual se ejercerían los efectos del poder. Por eso hacíamos referencia, al inicio de este capítulo, a la complejidad de la proposición *sobre*. Afirmar que el poder actúa *sobre* la vida puede dar lugar a una interpretación errónea de las tesis foucaultianas. El poder no está por encima de la vida, en una suerte de trascendencia (más ligada, eso sí, a la figura del soberano) o posterioridad respecto a la vida. En la famosa entrevista *Non ausero* con B.-H. Lévy de 1977, Foucault es claro al respecto: “Ella [la resistencia (o la vida)] no es anterior al poder ni contra él. Ella le es coextensiva y absolutamente contemporánea” (1994: 267). No es posible, en la línea de Foucault, considerar a la vida como algo separado del poder, como algo que existiría por un lado, de forma independiente, y sobre la cual, en un momento ulterior, se ejercería la acción del poder. Tal concepción, advierte Foucault en la misma entrevista, podría conducir a una suerte de “naturalismo”, es decir, a “...la idea de que bajo el poder, sus violencias y sus artificios se deben reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva” (1994: 264-265).

En la *Révue de Métaphysique et de Morale* de febrero-marzo de 1985, se publica el último texto que Foucault, en abril de 1984, había consignado a la imprenta. El escrito, un homenaje a Georges Canguilhem, tiene por tema central la noción de vida. La definición que ofrece ahora Foucault, si bien no tan indeterminada como la de *La volonté de savoir*, sigue siendo enigmática. “En el límite – leemos casi al final –, la vida – de allí su carácter radical – es aquello capaz de error” (1994a: 774). Si reflexionamos sobre esta definición, y

sobre las aclaraciones (someras) que el mismo autor introduce en la trama del texto, algo así como una cierta concepción de lo humano sale a la luz. No es, por supuesto, una esencia la que define al hombre; no es tampoco una sustancia ni una naturaleza. El hombre, según leemos en *La vie: l'expérience et la science*, es quien no puede ni podrá nunca coincidir consigo mismo, quien no tiene forma propia ni obra que lo defina. El hombre, escribe Foucault, es "...un viviente que no se encuentra nunca completamente en su lugar, un viviente que está destinado a 'errar' y a 'engañarse'" (1994a: 774). Según esta fórmula que al menos en apariencia simula ser existencialista, el hombre no tiene lugar propio, no tiene hogar ni morada, sólo se define por el error, por la potencia de errar, y por una errancia consecuente. El hombre es el que *erra*. La vida humana, pues, es esa potencia de error, o, dicho de otro modo, la "...posibilidad de error [es] intrínseca a la vida" (cf. 1994a: 775). Los juegos de codificación y decodificación que, en un lenguaje tanto biológico como deleuziano, pretenden dar cuenta de la vida, dan lugar a algo así como un azar o una franja de indeterminación. Este límite o margen que parece abrirse entre los códigos es precisamente el error. Ahora bien, si la vida es la posibilidad de error, ¿cómo funciona el poder y qué relación guarda con ella? En el marco conceptual de *La vie: l'expérience et la science*, los dispositivos de poder son entendidos como la posibilidad de crear conceptos. Frente a este margen indeterminado, frente a la condición fortuita del error, la vida misma genera, como respuesta a esa incertidumbre, un concepto que conjure lo imprevisto. Con ciertos ecos hegelianos, aunque tal vez sólo en apariencia, Foucault avanza la idea de que la historia (discontinua) no sería más que una "...serie de 'correcciones'..." (cf.1994a: 775) que pretenden conjurar el error, es decir, que pretenden controlar esa "...dimensión propia a la vida de los hombres e indispensable al tiempo de la especie" (1994a: 775). Este mecanismo de corrección, con el cual Foucault, en su último escrito, parece explicar el funcionamiento del poder, no presupone, sin embargo, la vida como dato previo o sustancia autónoma. No hay error sin corrección. Ambos movimientos, como aclaraba ya en *Non auseroi*, son coextensivos y simultáneos. Por este motivo es preciso leer un pasaje de *La volonté de savoir*: "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente." (1976: 188. El subrayado es nuestro). De algún modo, en Foucault subyace la idea de que en el hombre,

hasta la Modernidad, convivía un aspecto vital con un aspecto político. La vida, por un lado, y además (*et de plus*) la política. Esta expresión, este *plus*, marca precisamente la distinción, cuyo caso paradigmático es Aristóteles, entre una vida natural y una vida política; básicamente entre *zoé* y *bíos*. A partir de los siglos XVII-XVIII, en cambio, tal demarcación se volvería imposible.

En el funcionamiento propio de los dispositivos biopolíticos existen dos polos bien diferenciados: un polo negativo, que consiste en el control y la administración sobre la vida que realizan los diversos aparatos de poder; un polo positivo, que consiste en la posibilidad de crear otras formas de subjetividad y de experimentación. En ambos casos la vida ocupa un lugar central, pero mientras que el primero se define, de alguna manera, a partir de un movimiento que va de afuera hacia adentro, de los dispositivos hacia la vida, el segundo, en cambio, se define por un movimiento inverso, de adentro hacia afuera, de la vida hacia los dispositivos. Es siempre en este mismo plano que las luchas se realizan. No hay un afuera del movimiento. El error, para utilizar el marco conceptual del “último” Foucault, es la experiencia que realiza la vida para relacionarse, a través del gobierno (en el caso de las sociedades de control), consigo misma. El error presupone los dispositivos de corrección, así como éstos presuponen la eventualidad del error. La expresión que condensaría toda la carga y la complejidad que define a la relación entre el poder y la vida sería, para retomar una noción deleuziana a la que volveremos, la de *presuposición recíproca*. El error y la corrección, la indeterminación y el concepto, la vida y los dispositivos, lejos de excluirse mutuamente, es decir, de oponerse como dos instancias irreductibles, se presuponen de forma recíproca. La *presuposición recíproca* significa que tanto la vida como el poder son impensables sin referencia al otro polo de la relación. Hay que tener presente, por lo tanto, que la resistencia *al* poder no supone un afuera *del* poder. Por esa razón en la Modernidad no se puede hablar ya de los vivientes y además (*et de plus*, según la fórmula de Foucault) del poder.

II – Deleuze

En el pensamiento de Gilles Deleuze, sobre todo en el texto que le dedica a Foucault, la vida se identifica directamente con el afuera. “La fuerza venida del afuera, ¿no es una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culminaría el pensamiento de Foucault?” (Deleuze, 1986: 98). Deleuze distingue dos niveles diferentes pero interconectados: el nivel

del saber, con sus dos polos de lo visible y lo enunciable, los cuales constituyen las diversas formaciones históricas o los diversos estratos; el nivel del poder, de las relaciones de fuerzas y de sus múltiples variaciones, las cuales conforman los diversos diagramas en los que se efectúan las mutaciones potenciales. Estas relaciones de fuerzas, que se coagulan en los estratos, constituyen el afuera del saber. Lo visible y lo enunciable suponen (y expresan), en este sentido, una cierta configuración de fuerzas, las cuales, sin embargo, pertenecen a otro plano, a otro nivel. Entre el saber y el poder existe, para Deleuze, según anunciamos, una *presuposición recíproca*. Ahora bien, el plano del poder, de las fuerzas, es el afuera del saber y de los estratos. “Las relaciones de fuerzas, móviles, efímeras, difusas, no están afuera de los estratos, sino que son el afuera” (Deleuze, 1986: 90). Este afuera, sin embargo, es por así decir un *afuera relativo*. Los diagramas en los que se distribuyen y se producen las múltiples mutaciones potenciales presuponen, sin embargo, un afuera informe e indeterminado que Deleuze identifica con la resistencia y con la vida. Habría, en consecuencia, tres niveles irreductibles pero interconectados: los estratos (saber: lo visible y lo enunciable); los diagramas (poder: relaciones de fuerzas); la materia informe (Vida, resistencia, afuera). Así como los diagramas son el afuera de los estratos, la materia informe o primera es el afuera de los diagramas, el *afuera absoluto*, la *inmanencia absoluta*. La resistencia concierne, precisamente, a esta suerte de afuera informe. Cuidar de sí significa, en esta perspectiva, generar formas de interioridad a partir de una técnica de plegado o de doblez. Es preciso estar atento a la complejidad de las categorías políticas y ontológicas de la filosofía deleuziana. Este afuera, al que hemos llamado, para distinguirlo del afuera de los estratos, es decir para distinguirlo de los diagramas, *afuera absoluto*, es precisamente la Vida (con mayúsculas), la resistencia entendida como potencia. La Vida, por lo tanto, no está afuera de la potencia o de la fuerza; la Vida es fuerza, sólo que fuerza informe, materia desnuda. “Se trata de una pura materia, no-formada, tomada independientemente de las sustancias formadas, de los seres o de los objetos cualificados en los cuales ella entrará: es una física de la materia primera o desnuda” (Deleuze, 1986: 79). La referencia al modelo aristotélico es evidente. La *forma* de los estratos (saber) remite a la *materia segunda* (poder), la cual, a su vez, remite a la *materia primera* (Afuera). Esta materia primera, sin embargo, no es una ausencia o una privación de potencia, es la fuerza en estado bruto, el plano de inmanencia en el que “...una fuerza actúa sobre otra o es actuada por otra”

(Deleuze, 1986: 92). Como podemos observar, la materia primera no supone un afuera de la fuerza, una suerte de potencia inmóvil, inerte. El vitalismo, por otra parte, vuelve imposible pensar la vida sin potencia, ya que ambos términos, al menos en Nietzsche, se confunden, lo cual, por otro lado, genera un equívoco entre la potencia y el poder que el mismo Deleuze se encarga de denunciar. En efecto, en sus conversaciones con Claire Parnet, Deleuze distingue claramente la potencia del poder. Ninguna potencia, sostiene Deleuze, es mala. Lo que resulta malo es el grado más bajo de la potencia, es decir, el poder. Ya lo veíamos en *Nietzsche et la philosophie*. Las fuerzas activas, identificadas en este caso con el concepto de potencia, se afirman a sí mismas y buscan realizarse plenamente, es decir, efectuar o colmar aquello de que son capaces. Este es el nivel de la potencia. Las fuerzas reactivas, por su parte, en lugar de afirmarse a sí mismas, imposibilitan la realización potencial de las fuerzas activas, es decir, no dejan que las fuerzas activas desarrollen su potencia. Este es el nivel del poder. La dificultad surge rápidamente. En la misma entrevista vemos vacilar a Deleuze, quien confiesa que “...es la misma palabra potencia la que resulta equívoca...” y que “...evidentemente eso plantea problemas que requieren algunas precisiones”¹ En algún sentido, toda la filosofía actual, sobre todo a partir de su configuración biopolítica, se define como el intento heterogéneo y con seguridad acuciante de precisar este equívoco. El problema es que el poder, que en el contexto de la entrevista se identifica con la tristeza, es el grado más bajo *de* la potencia. Más allá de la distinción, y tal como sostenía en *Nietzsche et la philosophie*, las fuerzas reactivas son también expresión de la voluntad de potencia, es decir, el poder, el cual impide a las singularidades vivientes que desarrollen su potencia, es también, y necesariamente, una forma (rebajada, claro está, mala o resentida) de la potencia. El poder es la misma potencia, la misma vida que, por una contingencia a la que pareciera sin embargo (y Deleuze se lamenta de ello) estar históricamente “condenada”,² se relaciona consigo misma de una manera negativa. Por eso, lo que está en juego en la precisión formulada por Deleuze es la posibilidad de

1 Hemos extraído las dos frases del famoso *Abécédaire* que Deleuze realizó con Claire Parnet; ambas corresponden a la letra *J comme Joie*. En línea: <http://www.youtube.com/watch?v=Hg5ZEnVGkO4>

pensar en una potencia sin poder, una vida sin reactividad, o, dicho de otro modo, en una vida que sea pura potencia. De nuevo volvemos al problema de cómo entender el “afuera” del poder. La distinción entre potencia y poder, por supuesto, es propia de la filosofía deleuziana. En el caso de Foucault, las relaciones entre el poder y las fuerzas de resistencias, lo que en términos deleuzianos entenderíamos por el poder y la potencia, funcionan a través de un “...requerimiento recíproco, [de un] encadenamiento indefinido [y de una] inversión perpetua” (Foucault, 1994a: 242). Con lo cual, distinguir entre la potencia y el poder, o entre la vida y los dispositivos, en la perspectiva de Foucault, no tiene sentido. En tanto que el poder es positivo, y por ende productivo de lo real, no difiere sustancialmente de la potencia. Ambas instancias, en su positividad recíproca, designan dos juegos o funcionamientos diversos (pero en los dos casos *creativos*) de las fuerzas. El punto que distancia a Foucault y Deleuze, en este sentido, puede resumirse en dos frases concretas que hacen referencia al modo en que cada filósofo entiende la relación entre el poder y la resistencia. La primera, de Foucault, ya la hemos citado: la resistencia “...no es anterior al poder que ella enfrenta” (cf. 1994: 267); la segunda, de Deleuze, a la que volveremos más adelante: “...la resistencia es primera...” (cf. 1986: 95) respecto al poder. El profundo antagonismo de las dos posiciones indica un problema fundamental que se abre en el centro mismo del pensamiento biopolítico. La no-anterioridad de Foucault y la anterioridad de

2 Deleuze reconoce con amargura que no hemos experimentado otro devenir de las fuerzas que no sea un devenir-reactivo. De todos modos, esta configuración reactiva de la historia y del hombre responde a una contingencia y no a una necesidad. Cuando afirmamos que la vida pareciera estar *condenada* a manifestarse de una manera reactiva, nos referimos precisamente a que la historia del hombre occidental ha sido, según la perspectiva adoptada por Deleuze en su texto sobre Nietzsche, la historia de una vida decadente y nihilista. Para hacer posible otro devenir de las fuerzas, Deleuze apela a la tesis del eterno retorno, la cual garantiza y afirma el devenir-activo de las fuerzas, es decir, el retorno de las diferencias. Cf. Deleuze, 1962: 72-74 y 191-196.

Deleuze constituyen algo así como los dos grandes modos de entender la ontología y la (bio)política actual.

La resistencia misma, por cierto, tanto en Foucault como en Deleuze, no consiste en una negación de los modos de subjetividad sino en la creación de formas de vida que puedan desarrollar su potencia. Pero si esto es así, la potencia supone también una forma (o varias) de vida. Lo cual nos remite de nuevo a la dificultad de pensar en un Afuera no formado, en una materia desnuda no formalizada que coincidiría, incluso, con lo que Deleuze entiende, al menos en *Foucault*, por resistencia. Si resistir es crear posibilidades de vida, es cuidar de sí y usar de los placeres, entonces resistir pareciera suponer una cierta cualificación de la vida, una forma de vida. Crear posibilidades de vida es lo mismo que crear formas de vida, o sea, darle una cierta forma a la vida. Pero entonces, ¿por qué identificar a la resistencia precisamente con la materia no formada o con la materia desnuda? Deleuze, a diferencia de Foucault, da un paso acaso más osado. No sólo la resistencia y el poder, el error y la corrección, son coextensivos y contemporáneos, sino que la resistencia, en un sentido decisivo, es *primera* respecto al poder. “Además, la última palabra del poder – sostiene Deleuze –, es que la *resistencia es primera...*” (Deleuze, 1986: 95. El subrayado es de Deleuze). Así como el poder depende del diagrama en el que se efectúa, las resistencias dependen del afuera, de ese mismo afuera no formado, además, del que han surgido, por razones contingentes e históricas, los diferentes diagramas. Este afuera, por otro lado, no es sino la potencia, mientras que los diagramas son el poder o, más bien, las configuraciones concretas, expresadas en los estratos de saber, en las que se efectúan las relaciones de poder. Este nivel del afuera, esta potencia pura o esta materia no formada, que a veces el mismo Deleuze ha identificado con lo *virtual*, es quizás la cuestión, tanto ontológica como política, más difícil de pensar. No sólo constituye el nivel más profundo, y más inaccesible también, de la ontología deleuziana, sino de la ontología en general de los últimos tiempos. Si el anuncio fraternal de Foucault de que un día el siglo sería deleuziano tiene un sentido más allá de la relación amistosa entre los dos filósofos, es sin duda porque este nivel último (o primero) de la ontología deleuziana, esta *física de la materia primera o desnuda*, constituye hoy, en pleno auge de la biopolítica, lo que debe ser pensado en toda su complejidad.

Conclusión

Acaso sea en una carta dirigida a Foucault, escrita luego de la aparición de *La volonté de savoir*, publicada bajo el título *Désir et plaisir* en la edición cuidada por David Lapoujade (2003), donde Deleuze expresa de manera más clara y pormenorizada sus diferencias, así como también sus profundas similitudes, con el pensamiento foucaultiano en torno a la relación poder-vida. Deleuze comparte, en principio, una visión del poder que no lo reduce ni a una ideología ni a una fuerza represiva. También comparte una concepción de la vida lejana de cualquier forma de naturalismo o espontaneidad. Sin embargo, pareciera mostrarse dudoso respecto a la positividad con la que Foucault piensa los dispositivos de poder a partir de 1976. Según Deleuze, como dijimos, la vida (la resistencia, el deseo, etc.) es primera, sobre todo desde un punto de vista ontológico, respecto al poder. Éste no designa más que una de sus posibles actualizaciones, y la más mezquina, por cierto. El deseo no existe en un estado puro o natural, más bien circula o fluye en agenciamientos o máquinas "...siempre históricamente asignables" (cfr. 1995a: 114). Deleuze resume de la siguiente manera esta "primera diferencia" con Foucault: "Pero visto mi primado del deseo sobre el poder, o el carácter secundario que toman para mí los dispositivos de poder, sus operaciones conservan un efecto represivo, puesto que aplastan no el deseo como dato natural, sino las puntas de agenciamiento del deseo"(1995a: 115). En la concepción política de Deleuze, el poder sigue funcionando, al menos en una de sus dimensiones, según una modalidad represiva. El problema que detecta Deleuze en el pensamiento de Foucault concierne directamente a la categoría de resistencia. En efecto, si los dispositivos de poder son de alguna manera constituyentes, no puede haber contra ellos más que fenómenos de 'resistencia', y la cuestión radica en el estatuto de estos fenómenos (cf. 1995a: 117). Esta dificultad, a la vez teórica y práctica o filosófica y política, es evitada, sostiene Deleuze, otorgándole a la resistencia, es decir al deseo o la vida, una preeminencia respecto a los dispositivos de poder. "Para mí, no hay problema respecto al estatuto de los fenómenos de resistencia: puesto que las líneas de fuga son las determinaciones primeras, puesto que el deseo agencia el campo social, son más bien los dispositivos de poder los que, a la vez, resultan producidos por estos agenciamientos, y los aplastan o los colman" (1995a: 118). Estas dos maneras de considerar la relación vida-poder no responde a una mera diferencia

terminológica entre ambos filósofos.³ Esta diferencia existe, sin duda, como por otro lado el mismo Deleuze lo indica en varias oportunidades,⁴ pero la diferencia no se agota en un mero aspecto terminológico, sino que muestra una distancia filosófica y, acaso también, política. Pareciera haber un punto o un límite más allá del cual Deleuze no está dispuesto a internarse, o acaso sea exactamente lo contrario, un límite que Deleuze ya ha atravesado, dejando a Foucault del otro lado. En *Désir et plaisir*, lo confiesa sin rodeos: “Y allí, ya no sé cómo situarme en relación a las investigaciones actuales de Michel” (1995a: 122). ¿A qué límite, a qué dirección o a qué espacio de pensamiento alude ese “allí” respecto al cual Deleuze no sabe cómo situarse? Creemos que ese “allí” no se refiere tanto a algo que estaría presente en los análisis de Foucault y ausente en los de Deleuze; al contrario, ese “allí” indica algo que sólo éste último ha desarrollado: una ontología. La gran diferencia consiste en que Foucault nunca ha pretendido construir una teoría filosófica, mucho menos una ontología; mientras que el interés central de Deleuze es, en cierta forma, ontológico o al menos filosófico. La política de Deleuze se deriva de (o se imbrica en) su ontología. La afirmación “la resistencia es primera” no es sólo un juicio político sino también ontológico. El interés de Foucault, en cambio, ha sido más bien político o pragmático. Aunque tal vez ambos pensamientos no sean contradictorios y constituyan algo así como las dos caras (ontológica y política) de la filosofía actual. En este sentido, para concluir, podríamos completar la famosa sentencia de Foucault: un día, en efecto, el siglo será *ontológicamente deleuziano*, pero *políticamente foucaultiano*.

Bibliografía

DELEUZE, G. (1986). *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit.

3 “Evidentemente, otra vez, no es sólo una cuestión de palabras”
(Deleuze 1995a: 119)

4 Citamos algunos pares conceptuales como ejemplo: deseo-placer, cuerpo-carne, fuga-estrategia, masoquismo-sadismo, etc.

DELEUZE, G - PARNET, C. (1977). *Dialogues*. Paris: Flammarion.

DELEUZE, G. (1995). "L'immanence: une vie...". En: (2003). *Deux régimes de fous*.
Textes et entretiens 1975-1995. Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (1995a). "Désir et plaisir". En: (2003). *Deux régimes de fous*. *Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Éditions de Minuit.

DELEUZE, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.

FOUCAULT, M. "La vie: l'expérience et la science". En: *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, M. (1994). "Non asexerai". En: *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

L'abécédaire de Gilles Deleuze (1988-89). Entretien avec Claire Parnet. *J comme Jolie*. [en línea]. [Consulta: 18 de abril de 2013]. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=Hg5ZEnVGkO4>.