

Dos caras de una misma moneda: Libertad y Poder en los escritos foucaultianos

Two Sides of a Same Coin: Freedom and Power in the Foucaultian Works

María Luciana CADAHIA
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 19/02/2010

Aceptado: 29/04/2010

Resumen

El objetivo de este artículo consiste en mostrar la importancia del concepto de libertad dentro del proyecto filosófico de Michel Foucault. A su vez, el eje que guiará esta investigación es el interrogante acerca de cómo este filósofo, especialista en las relaciones de poder y en el concepto de sujeto, ha pensado el concepto que nos proponemos trabajar. La cuestión es en indagar de qué manera la libertad emerge como un problema filosófico y se conecta con el eje del poder. Nuestra hipótesis parte del supuesto de que es justamente a partir del análisis de las relaciones de poder que hallamos una manera de abordar la cuestión de la libertad. Para elaborar este punto, por tanto, es importante hacer dos cosas. Por un lado, reconstruir el concepto de libertad y, por otro, mostrar en qué medida este concepto nos ayuda a entender el vínculo entre ética y política dentro de las reflexiones de Foucault.

Palabras clave: Libertad, poder, sujeto, gobierno, resistencia, ética, política, conducta, contraconducta

Abstract

The purpose of this essay consists of showing the importance of the concept of freedom within the philosophical project of Michel Foucault. Before starting a

question rises up: to which extent did Michel Foucault, a specialist in the relations of power and the subject, has thought about the matter of freedom. Or in other words, the question consists of investigating in which way did Foucault present the freedom as a philosophical problem. Our main hypothesis is that exactly within the analysis of the relations of power we find a way of thinking the matter of freedom. Therefore, the objective is showing how does this take place. Or in other words, the question consists of investigating in which way did Foucault present the freedom as a philosophical problem. To elaborate this point it is important realizing two things. On one side, to reconstruct the concept of liberty and, on the other, to show the extent in which this concept helps us to keep the link between ethics and politics within the thoughts of Foucault.

Keywords: Freedom, Power, Subject, Government, Resistance, Ethics, Policy, Conduct, Counterconducts

1. Consideraciones previas

Ante la tentativa de nuestra propuesta podría preguntarse en qué medida Michel Foucault, pensador dedicado a un exhaustivo análisis de las dimensiones de las relaciones de poder en el contexto de las sociedades accidentales, se ha preocupado por la cuestión de la libertad. Son numerosos los comentaristas que parten de la afirmación de esta posibilidad, sobre todo aquellos que han estudiado la denominada etapa ética, entre los cuales podemos destacar las tempranas reflexiones de Thomas Abraham en su texto *Foucault y la ética*, las lúcidas apreciaciones de Ángel Gabilondo en su introducción a la «La creación de modos de vida» en *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, y la propuesta de elaboración de un fundamento ético como arte de la existencia iniciado por Wilhelm Schmid y continuado de un modo mucho más exhaustivo y ampliado por Rodrigo Castro Orellana en su reciente y preciso libro *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Todos estos textos, a pesar de sus rasgos singulares, ponen el acento en la importancia de la ética y a partir de ahí abordan el problema de la libertad. En lo que respecta a este artículo, nos proponemos elaborar un camino distinto, el cual no implica desatender la importancia de la dimensión ética, sino que vamos a explorar otra posibilidad: la factibilidad de plantear la cuestión de la libertad como un eje conceptual clave, tanto para abordar los primeros análisis políticos como los análisis éticos. Es decir, en vez de valorar cómo los análisis éticos contribuyen a dilucidar el problema de la libertad, iniciaremos el camino inverso, esto es, cómo la introducción del concepto de libertad contribuye a una reformulación tanto de los análisis políticos como de la emergencia de los estudios sobre la ética. Para ello parti-

mos de la afirmación formulada por Foucault, mediante la cual dice que tanto «la libertad es la condición de existencia del poder» como que «la libertad es la condición ontológica de la ética».¹ En ese sentido, nuestra indagación se aproxima más a las lecturas que llevan a cabo John Rajchman en *Michel Foucault. La liberté du savoir*, como la línea de investigación propiciada por Marco Díaz Marsá en su texto, *Abertura de la Libertad y juego Ontológico. Problematización de la idea de una Ontología histórica en Michel Foucault*.

A su vez, no es lo mismo decir que en sus textos se halla presente el problema de la libertad a constatar que esta cuestión se vuelve efectivamente abordable en sus escritos. Nuestra propuesta, entonces, es tratar de indagar de qué manera se hizo explícita la libertad como problema filosófico. Sin embargo, antes de introducirnos directamente en esta cuestión, es necesario hacer dos precisiones.

En primer lugar, una de las críticas que puede hacerse a los trabajos de Foucault consiste en decir que sus análisis se vuelven deterministas, puesto que al estudiar cómo los sujetos son constituidos en objetos de saber (*Nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas*) u objetos de poder (*Vigilar y castigar, Defender la sociedad, Historia de la sexualidad. Voluntad de Saber*) nada nos dice sobre lo que el sujeto puede hacer de sí, es decir, cómo interviene en el proceso mismo de su constitución subjetiva. O dicho de otra manera, pareciera que sólo nos presenta un sujeto pasivo, atravesado por prácticas coercitivas y constituidas por «técnicas de sujeción». Esta crítica podría ser válida sólo para las reflexiones anteriores al año 1978, puesto que con posterioridad sus trabajos sufrirán un giro importante, mediante el cual se abrirá una dimensión de análisis que permitirá estudiar lo que los sujetos hacen consigo mismos. Sin embargo, esta última afirmación también debe ser matizada, puesto que con anterioridad a esta fecha hallamos una constante preocupación del filósofo por las prácticas de resistencias o “contra-conductas”, mediante las cuales los individuos hacen algo de sí para modificar un determinado conjunto de relaciones de fuerzas o relaciones de poder.² De este modo, entonces, no sería demasiado

¹ Foucault, M.: “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” en A. Gabilondo (ed.): *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, Pp. 393-415.

² La resistencia comprendida dentro del eje cuerpo-placer opera como una constante en los escritos de Foucault. El primer registro que encontramos data de 1975, en una entrevista que lleva por nombre “Poder-cuerpo”, allí ya se hace presente la necesidad de pensar de qué manera han emergido movimientos que han resistido al poder normalizador, a la vez que manifiesta que es necesario estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual. Cf. Foucault, M.: *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1994, pp. 103-110. Consideramos que los cursos del *Collège de France* que se dictan del 1977 en adelante continúan esta línea interpretativa, pero en un doble sentido. Por un lado, en *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica* se analiza el fenómeno de la gubernamentalidad, en términos de un modo específico de racionalidad política en el que aparece una particular forma de vincularse el poder con el cuerpo. Por otro lado, en *La hermenéutica del sujeto*, junto con la publicación de los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad y Tecnologías del yo*, donde se estudia un modo de resistencia a esa racionalidad política.

fructífero afirmar que habría, en primer lugar, un período determinista, abocado al estudio de «las diferentes técnicas de coacción que (el poder) pone en práctica»³ y, en segundo lugar, otro aperturista, dedicado a la reflexión sobre «la manera como se conduce la conducta»⁴ de los hombres, puesto que las reflexiones sobre la resistencia, presentes en el primer período, pueden erigirse como un antecedente directo al problema de la libertad en sentido ético-político.

En segundo lugar, y en conexión directa con lo anterior, el giro mediante el cual se detecta la instauración de la problemática de la libertad en los escritos de Foucault y, por tanto, la constatación de una dimensión activa de las prácticas de los sujetos, se produce a través dos movimientos. Por un lado, mediante la reformulación de su concepción de poder. Y, en segundo lugar, gracias al desplazamiento de sus investigaciones del ámbito de la política a la ética. En lo que respecta a la reformulación de la concepción de poder, me refiero al momento en el cual reemplaza el modelo explicativo perteneciente al discurso «bélico»⁵ por el modelo regido por el discurso «gubernamental»⁶.

2. Los giros de la concepción de poder

Como todos sabemos, la originalidad de los análisis sobre la política ofrecidos por Foucault radica no tanto en la nueva concepción de poder sino en lo que ésta le permite hacer. Con ella, desarticula la narración que ha sostenido el paradigma clásico de la soberanía. Desde esta perspectiva, los individuos, el poder y la ley operaban como elementos preexistentes unos de los otros, relacionados por una teoría contractual. Los individuos depositaban el poder al soberano, y éste, mediante la ley, regulaba la convivencia y la conducta de los individuos. Como muy bien explicita Roberto Esposito, este esquema inaugurado por Bodin, perfeccionado por Thomas Hobbes y John Locke, se mantiene presente hasta el siglo XX. El punto límite, y a pesar de profesar teorías opuestas, se encuentra tanto en el decisionismo de Carl Schmitt como en el normativismo de Hans Kelsen.⁷

Ahora bien, cuando Foucault analiza el funcionamiento de este vínculo, desarticula tres presupuestos impensados por el modelo. Primero, indica que el individuo no es una entidad preexistente. Segundo, muestra en qué medida la ley y el poder no se dan en una relación de opuestos. Es decir, la ley no es el límite externo al

³ Foucault, M.: *Defender la sociedad. Curso del Collège de France. 1975-1976*, México, Fondo de cultura económica, 2006, p. 239.

⁴ Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France. 1977-1978*, México, Fondo de cultura económica, 2006, p. 225.

⁵ Foucault, M.: *Defender la sociedad, op. cit.*, Pp. 239-244.

⁶ Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población, op. cit.*, p. 225.

⁷ Esposito, R.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, Pp. 43-44.

poder. Por último, analiza en qué medida la ley y el poder se dan en una relación intrínseca. A tal punto que es mediante este vínculo que tiene lugar lo procesos de individuación, al cual llamará procesos de sujeción.⁸

En esa dirección, propone un primer modelo explicativo mediante el cual son las batallas históricas las que operan como principio de inteligibilidad de las relaciones de poder. Aquí hace un estudio histórico del poder no ya desde el presupuesto del paradigma de la soberanía que, como dijimos, supone sujetos de derecho que ceden su poder y se lo otorgan al soberano, sino que piensa el poder como «relaciones de fuerzas»⁹, teñidas por una lucha constante. Para apoyar esta tesis, saca a la luz y reconstruye el discurso histórico político surgido después de las guerras de religión en el siglo XVII. La explicitación de este modelo podemos encontrarla tanto en el curso *Defender la sociedad*, como en el primer tomo *Historia de la sexualidad, Voluntad de saber*, sobre todo en el capítulo dedicado al método. Como señalamos anteriormente, Foucault abandona este modelo y ello implica una transformación en su concepción de poder. Con respecto al segundo modelo explicativo, donde constatamos la transformación, se establece la misma estrategia argumentativa que con el anterior. Esto es, para elaborar su propuesta interpretativa, y al igual que con el otro modelo, encuentra un sustento teórico en un discurso histórico, aunque esta vez dedicado al arte de gobernar, cuya fecha de inicio puede establecerse en el siglo XVI como un ataque al discurso de Maquiavelo. Este cambio puede constatarse a través de los cursos, *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*. Desde esta nueva perspectiva, el poder es considerado como la capacidad que tienen los hombres para incidir en las conductas de los otros, y el biopoder se concibe como una tecnología específica más de gobierno entre otras, sin que las relaciones de poder se reduzcan a esta forma. Más aún, el curso del *Collège de France* que lleva por título *Hermenéutica del sujeto*, señala en qué medida, en el mundo antiguo, el problema de gobierno no estaba regido por el tipo de biopoder que atraviesan nuestras sociedades actuales, a la vez que nos muestra que la ética no era subsumida a parámetros de normalización.¹⁰ Entonces, la inquietud que surge es la siguiente, ¿de qué otras tecnologías de gobierno podemos hablar?

La respuesta a esta pregunta la encontramos en el segundo movimiento que establece Foucault, es decir, en el desplazamiento de sus investigaciones hacia al terreno de la ética, que realiza remitiéndose al mundo grecorromano. Este doble

⁸ Para una mayor dilucidación de este punto recomiendo el texto de Roberto Esposito, titulado *Bios. Biopolítica y filosofía*. Allí, recoge una serie de análisis en los cuales se ha pensado la originalidad de las reflexiones de Foucault en torno al vínculo entre derecho y poder. *Idem*. Pp. 41-52.

⁹ Foucault, M.: *Defender la sociedad*, op. cit., p. 239.

¹⁰ Es preciso señalar que mediante esas reflexiones Foucault no plantea un retorno a la ética antigua. En primer lugar, porque su propuesta no consiste en un retorno a un origen y, en segundo lugar, porque no reivindica la cultura helena como un modelo a seguir, sino como una experiencia a pensar. Cfr. Foucault, M.: “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” op. cit., Pp. 393-429.

desplazamiento no debe sorprender, ya que tiene su propia lógica dentro del sistema de pensamiento de Foucault. O mejor dicho, no implica un quiebre con sus preocupaciones anteriores, sino la posibilidad de abordarlas desde otra dimensión: Esto es, desde el problema del *sí mismo*. A su vez, este acercamiento al *sí mismo* no se traduce como un retorno al ámbito privado, sino que alude al proceso de individuación dentro del campo de la política, prestando atención a aquel aspecto que atañe a la relación del sujeto consigo mismo y con los dispositivos de poder-saber.¹¹

Ahora bien, para tratar de comprender de qué manera esta transformación en los escritos de Foucault tiene que ver con la emergencia del concepto de libertad, hemos optado por analizar cómo la inquietud por esta cuestión se va desarrollando desde sus primeros análisis políticos -agrupados dentro del modelo bélico- hasta sus últimas preocupaciones por la ética, a través de un concepto que se hace presente a lo largo de estos escritos: la resistencia. No sólo para señalar en qué medida este concepto se erige como un antecedente directo al problema de la libertad, sino también para explicitar tanto las dificultades para pensar el estatus de la resistencia en ese modelo como para valorar en qué medida la transformación de la concepción de poder se encuentra atravesada justamente por la irrupción de la noción de libertad como fondo de inteligibilidad a la noción de poder.

3. La resistencia como antecedente al problema de libertad

Si bien la problemática de la libertad, en relación directa con el poder, se hace explícita al final de los trabajos de Foucault, previo a este momento estudiaremos de qué modo, a través del concepto de resistencia, se confirma el intento por abrir un campo de análisis más allá del poder disciplinario y biopolítico, es decir, normalizador. Sin embargo, por el modo en que es concebido el poder dentro del primer modelo explicativo encontramos una serie de dificultades para hacer inteligible aquél concepto. Veamos el problema. Dentro de este primer modelo explicativo, hallamos dos modos distintos de abordar la cuestión de la resistencia. A nuestro entender, la tensión oscila entre dos posibilidades: o bien la resistencia opera como lo otro del poder; o bien debe ser pensada dentro del campo estratégico de las relaciones de poder. Veamos primero cómo opera la noción de poder en esta primera etapa del pensamiento político de Foucault, y luego tratemos de analizar las dificultades para abordar cada una de estas dos posibilidades.

¹¹ A pesar de no ser trabajado en este artículo, es importante resaltar que Foucault lleva a cabo unas reflexiones muy esclarecedoras en torno a la noción de individualismo. Si bien tienen que ver con sus estudios sobre la antigüedad, contribuyen a comprender cómo se distancia de una postura a fin al individualismo liberal contemporáneo. Esto se puede encontrar en el capítulo dedicado a la “cultura de sí” del segundo volumen de *Historia de la sexualidad*. Cfr. Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

A grandes rasgos, el poder es una relación, por eso es más apropiado hablar en términos de «relaciones de poder». Estas relaciones, nos dice el filósofo en *Defender la sociedad*, son de sometimiento y es necesario estudiar la manera en que las mismas pueden fabricar sujetos.¹² Principalmente, hay dos modos de este ejercicio: la disciplina y el biopoder. Por un lado, un poder centrado en el cuerpo, cuya fuerza individualizante constituye la identidad de los sujetos. Y, por otro, un poder centrado en la vida de la especie, con capacidad para regular la población. En ambos casos, el poder ni opera como ley que reprime, ni sostiene el discurso de una ideología dominante, sino que produce. El problema aquí es doble, puesto que si la resistencia opera como lo otro del poder, se reproduciría en el interior del propio pensamiento de Foucault la lógica represiva de la que tanto ha buscado apartarse. Pero por qué. Si la resistencia se localiza como una relación exterior al poder, éste, por tanto, opera como su límite, como aquella instancia que frena y dice no a la resistencia. Si por el contrario, la resistencia no escapa a las relaciones de poder, y si éstas sólo han sido pensadas desde la lógica disciplinaria y biopolítica, la pregunta es a qué tipo de relaciones de fuerza no normalizadora se refiere cuando alude a ella. Más aún, cuál sería el aspecto clave que permitiría distinguir una práctica normalizadora de una práctica de resistencia. Esta paradoja, por tanto, señala los límites del modelo bélico continuado, a grandes rasgos, hasta el curso del *Collège de France Defender la sociedad* (1976) y la publicación de la *Voluntad de Saber* (1976)¹³. A este respecto, una de las primeras definiciones de la noción de resistencia la hallamos en *Vigilar y castigar*, allí es presentada como un contrapoder que, a modo de relación de fuerza, nace del mismo poder disciplinario. Más precisamente nos dice que el poder, en tanto disciplina: «debe neutralizar los efectos de contrapoder que nacen de ella y que forman resistencia al poder que quiere dominarla».¹⁴

Mediante esta definición observamos que, por un lado, la resistencia nace de una relación de poder y que, por el otro, a pesar de su lugar de procedencia genera el efecto de un contrapoder. Ahora bien, de ahí parece desprenderse que habría dos instancias separadas. Por un lado, una determinada relación de poder que actuaría a modo de causa y, por otro, un efecto de esa relación que podría dar lugar a una anulación de ese mismo poder que lo engendra. Sin embargo, la noción de poder, presentada en *Voluntad de saber*, no funciona como condición de posibilidad de lo que produce, sino que al no ser exterior a su campo de aplicación, se produce al producir la acción. De esta manera, ni actúa sobre algo previo a ella ni tampoco como una ley pura, es decir, como una causa previa al efecto, el poder no es anterior a éste.

¹² Foucault, M.: *Defender la sociedad*, op. cit., p. 239.

¹³ De todos modos, cabe aclarar que estos dos textos operan como bisagra, puesto que si bien aún se mantendría dentro del modelo bélico, no obstante, en el resumen del curso plantea las dificultades de este modelo y comienza a problematizar si acaso no sería posible y conveniente desmarcarse de él.

¹⁴ Foucault, M.: *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 132.

Por tanto, lo que hace que el poder sea tal es su puesta en práctica, y éste sólo puede concebirse históricamente, por medio de los procesos que la efectúan. Con esta afirmación, queremos decir que el poder no tiene un campo de realidad anterior a su aplicación, sino que se constituye en ese mismo campo.¹⁵ Por otro lado, si decimos que el poder opera como un campo de relaciones de fuerzas, la resistencia, entonces, tiene por cometido desarticular una determinada configuración de las mismas. Si esto es así, es preciso que haya otra fuerza que ejerza ese papel para que, en tanto poder de afectar a una fuerza, modifique o revierta la relación, o dicho de otra manera, que propicie «otra situación estratégica»¹⁶. De este modo, tanto el poder como la resistencia deben ser entendidos como un conjunto de relaciones de fuerzas, o dicho de otra manera, una «multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen».¹⁷ La pregunta, entonces, que queda sin responder es la siguiente: si las relaciones de fuerzas, en las que se inscriben el poder y la resistencia, sólo han sido analizadas como disciplina o biopoder, entonces, cuál es el estatuto de la resistencia dentro de las mismas. O dicho de otra manera, ¿cómo es posible que haya una fuerza que al actuar contra un determinado modo de configurarse las relaciones de fuerzas, devenga una relación de no poder?

Hasta el momento, hemos descartado la posibilidad de que la resistencia funcione como relación externa, no sólo a una determinada relación de poder (lo cual no genera problema) sino al poder en general. Veamos si podemos esclarecer la otra vía, esto es, aquella que afirma que la resistencia es una relación intrínseca al poder. En el tomo I de *Historia de la sexualidad* encontramos lo siguiente: «donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder»¹⁸. Entonces, parece ser más difícil aún definir el concepto de “contrapoder”. Si avanzamos un poco más hallamos que justamente la existencia del poder queda subordinada a la existencia de la resistencia, puesto que nos dice que «las relaciones de poder no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencias: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel del adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse»¹⁹. Más adelante agrega «Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder»²⁰.

¹⁵ Cf. Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 85-95.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 98. La cita completa versa así: «Hay que ser nominalistas, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada». Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber, op. cit.*, p. 98.

¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 100-101.

²⁰ *Ibid.*, p. 101.

De este modo, parece que nos hemos topado con una tensión en los escritos de Foucault, mientras que en *Vigilar y Castigar* se afirma que la resistencia nace de una relación de poder, en *Voluntad de Saber*, por el contrario, encontramos que aquella funciona como la otra cara que justamente posibilita la existencia de éste. Veamos esto último:

Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo... constituyen el otro término de las relaciones de poder [...] puntos de resistencias móviles y transitorios, rompen unidades y abren surcos alrededor de los individuos [...] trazando en ellos, en su cuerpo y en su alma, regiones irreducibles. Así como la red de relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales.²¹

Mediante esta cita descubrimos que la resistencia no es un vacío de poder, pero tampoco es una relación de poder, sino una especie de imagen invertida de éste. A su vez, y a pesar de las tensiones que acabamos de señalar, Foucault insiste en seguir usando el concepto contrapoder. La pregunta es ¿por qué necesita hacer uso de él dentro de su modelo explicativo? Más que tensiones, parece que hemos topado con el punto dilemático del pensamiento del filósofo.

Los análisis políticos ofrecidos por Foucault han sido fuente de inspiración para muchos intelectuales contemporáneos que han detectado en el discurso de este pensador la posibilidad de hacer inteligible una de las dimensiones de la configuración de las sociedades contemporáneas, tendientes a regirse por un poder político centrado en la vida de la especie y de los individuos. A la vez que se ha presentado como una alternativa a un determinado tipo de pensamiento marxista, a pesar de la gran cantidad de elementos que este filósofo recupera de Marx, tendiente a polarizar la sociedad y reducir los conflictos y las estrategias de poder entre los que los tienen y los que carecen de él, dejando de lado elementos explicativos más sutiles y complejos. Sin embargo, si nos limitamos a este modelo estratégico nos quedamos sin respuesta al momento de pensar una dimensión de análisis en el cual tenga lugar una reflexión sobre las aperturas y modificaciones de las relaciones de poder, como ha quedado indicado de forma problemática con el ejemplo de la resistencia. Esta vía interpretativa, mediante la cual los individuos se reducen a sujetos pasivos, cuya verdad de sí es el resultado de saberes y poderes que los han objetivado a lo largo de una historia atravesada por las luchas, parece conducirnos a un punto muerto del pensamiento. Aquí vemos condensada la figura del intelectual que, como el búho de Minerva, sólo despliega sus alas al anochecer y levanta su voz demasiado tarde; es decir, como espectador que se limita a contemplar y describir el resultado de lo que

²¹ *Ibid*, p. 101.

somos, cuando la vida real de las sociedades ya produjo los acontecimientos y las circunstancias que motivan la misma reflexión, sin acercarse a una estrategia que permita elaborar el punto de fisura donde el discurso mute y las cosas se digan de otra manera.

Si bien con Foucault se hace inteligible una dimensión de análisis donde se constata cómo unas fuerzas que afectan a los cuerpos no tienen por cometido destruir o dominar externamente la fuerza de ese cuerpo, sino apropiársela y desde ella misma determinar modos de regulación y comportamientos individuales, por el contrario, nada nos dice sobre las posibilidades de las fuerzas de ese cuerpo, o parafraseando a Spinoza, con Foucault no podemos saber «de lo que un cuerpo es capaz», ya que hasta el momento sólo ha sido abordado como un objeto constituido externamente como sujeto.

Ahora bien, ¿acaso no es posible leer de otro modo los textos de Foucault? Considero que si en vez de clausurar este discurso y etiquetarlo dentro de una vertiente determinista, prestamos atención a las tensiones irresueltas en su propia escritura, es posible entretejer una abertura, un punto de fuga que ordene los problemas de otra manera. En ese sentido, en *Voluntad de saber* se abre una brecha, apenas explicitada por Foucault, pero que marcará la orientación de sus próximos escritos y que contribuirá a una reformulación del modo de pensar la relación de poder. Mientras que en los escritos previos a *Voluntad de saber*, se estudiaba cómo el sujeto se constituye tanto en objeto de saber como en objeto de poder, a partir de este texto, por el contrario, se estudiará en qué medida los mismos sujetos, estimulados mediante la incitación al discurso, son quienes activamente elaboran una verdad de sí mismos. La acción de los individuos se vuelve objeto a tematizar y comienza a mostrar sus múltiples dimensiones de análisis.

Podríamos decir que esta transformación en las reflexiones de Foucault actúa como un primer movimiento para tratar de hacer inteligible una dimensión de los análisis de las relaciones de poder no reducible a la figura de “dispositivos de poder”. Sin embargo, su tentativa se ve frustrada por los límites que hemos señalado a su concepción de poder y por la imposibilidad para asignarle desde ahí un lugar inteligible a la noción de resistencia. No obstante, es necesario seguir la pista del inadvertido pero significativo cambio acontecido en el modo de analizar la formación de la subjetividad en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*.

Veamos cómo esta inquietud es trabajada y modifica la misma noción de poder. A través del modelo de la “gubernamentalidad”²² hemos dicho que las relaciones de

²² Cabe señalar que el concepto de gubernamentalidad aparece por primera vez en la clase del 1º de Febrero de 1978, dentro del curso *Seguridad, territorio y población*. Cf. Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p-p. 109-138. Este concepto le permite retomar un dominio de análisis desatendido hasta el momento, esto es, las relaciones de poder vinculadas al problema del Estado; no obstante, en el próximo curso, *Nacimiento de la biopolítica*, la palabra ya no designará las prácticas

poder comienzan a concebirse como la capacidad que tienen los individuos de incidir en el campo de conducta de los demás. O, dicho de otra manera, las relaciones de poder dejan de operar como un elemento estrictamente de coacción y se conciben como un modo de relación mediante el cual una acción incide sobre otra acción y, ambas, son lo suficientemente flexibles como para revertirse. Nos dice Foucault: «El modo de relación propio del poder no debería buscarse, entonces, por el lado de la violencia y la lucha, y tampoco del contrato y el lazo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser sus instrumentos), sino del lado de ese modo de acción singular –ni guerrero ni jurídico- que es el gobierno».²³ Cuál es, entonces, la diferencia que encontramos aquí, puesto que desde esta nueva perspectiva para que una relación de poder sea posible no sólo es necesario reconocer a otro, sino reconocer que este otro actúa y se «abre a un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones».²⁴ En gran medida esto viene dado por la incorporación del concepto de “conducta”, en la medida en que resalta tanto el polo pasivo como el polo activo de los procesos de subjetivación. Veamos un poco mejor cómo surge este concepto. La noción de conducta (*conduite*) es la traducción en francés que Foucault, siguiendo a Montaigne, propone del término griego *oikonomia psychon*. A su vez, sostiene que la noción de *oikonomia* es utilizada ya en Aristóteles para referirse a una actividad práctica destinada a enfrentar una situación y problema concreto. En este sentido, el primer término de la expresión *oikonomia psychon* hace referencia a la administración de la casa (*oikos*) o a la gestión (*management*) en general. Sin embargo, el segundo término, *psychon*, es un añadido que tiene lugar con la irrupción del cristianismo, transformando sustancialmente el uso dado en la antigüedad a la expresión *oikonomia*.²⁵ Si bien es claro que Foucault podría haber mantenido la traducción de *oikonomia psychon* por “economía (o administración) de las almas”, la elección del término *conduite* expresa mejor la ambigüedad con la que quiere jugar. Veamos sino qué nos dice en la clase del 1º de marzo de 1978:

Pues conducta, en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción.²⁶

gubernamentales dentro de un régimen de Estado, sino que su uso se hará más amplio, a tal punto que por ella se comprenderá «la manera como se conduce la conducta de los demás», sirviendo de marco de referencia para estudiar las relaciones de poder en general. A su vez, el “gobierno” viene a referirse a las técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Cf. Senellart, M.: “Situación de los cursos” en M. Foucault (ed.): *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 448.

²³ Cf. Foucault, M.: “El sujeto y el poder” en H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.): *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, 2001, pp. 241-257.

²⁴ *Ibid.*, p. 253.

²⁵ Cf. Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p.223.

²⁶ *Idem.*, p. 223.

De este modo, veamos cómo aquella brecha apenas percibida en *Voluntad de saber*, en torno a las distintas posibilidades para pensar la noción de acción, cobra más fuerza aquí. La conducta es “al mismo tiempo conducir a otros (de acuerdo a mecanismos de coerción que son, en grados variables, estrictos) y una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades”.²⁷ Por tanto, la conducta remite tanto al ámbito de la sujeción (obedecer) como de la subjetivación (conducirse), y que la amplitud de este último será variable en función de la resistencia. Nos dice Foucault:

(...) la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para llevar a término la especificidad de las relaciones de poder. (...) El ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Básicamente el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno con respecto del otro, que una cuestión de gobierno. (...) Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros.²⁸

Esta metamorfosis, en la cual el ejercicio del poder es “un modo de acción sobre la acción de los demás”, le permite a Foucault trabajar aquella inquietud presente con el término de resistencia, puesto que estas relaciones se dan en un “campo abierto de posibilidades”. El poder, por tanto, no se reduce a prácticas de coerción, sino que es intrínseco al modo en que actuamos los unos con los otros.

El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conductas, varias reacciones y diversos comportamientos [...] no hay una confrontación cara a cara entre un poder y una libertad [...] sino una interrelación mucho más compleja. En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física.²⁹

Aquí, por tanto, apreciamos en qué medida irrumpe la noción de libertad como problemática abordable, aunque es preciso indagar sobre alguno de sus rasgos característicos. A diferencia de la noción de poder, Foucault no ha ofrecido un desarrollo exhaustivo del término libertad, así que será necesario proponer una definición a través de una reconstrucción sistemática de lo que se deja leer en sus escritos. En segundo lugar, nos dedicaremos a analizar de qué modo el surgimiento de

²⁷ *Ibid.*, p. 253. Hace falta indicar que Foucault aquí juega con la doble idea del término *conduire*- conducir o dirigir- y se *conduire*- conducirse y elaborar la propia conducta-.

²⁸ Foucault, M.: “El sujeto y el poder”, *op. cit.*, pp. 253-254.

²⁹ *Ibid.*, p. 254.

este concepto posibilita reorientar las reflexiones dedicadas a la política. En este sentido, y por último, trataremos de estudiar cómo la cuestión de la libertad puede devenir en un problema político. A grandes rasgos se puede decir que, al igual que Foucault rechazó la teoría filosófico-jurídica para elaborar su concepción de poder, hizo un movimiento similar con la noción de libertad, ya que es distanciándonos de la clásica teoría de la soberanía como nos aproximamos al modo en que se repensó la cuestión de la libertad. Ahora bien, ¿cómo comprender este giro?

En primer lugar, debemos tener en cuenta la propuesta de una concepción no posesiva de la libertad. Mientras que desde la teoría del contrato se concibe que podemos ceder libremente nuestros derechos naturales, para que un soberano ejerza un poder, ya que nos encontramos en posesión de nuestra libertad, por el contrario, desde esta nueva perspectiva, la libertad no puede poseerse ni de hecho ni de derecho. Ésta no constituye nuestra esencia, sino que como muy bien señaló Rajchman, sólo nos es posible en términos de una “singularidad históricamente contingente.”³⁰ A este respecto, carece de sentido preguntarnos qué es la libertad, ya que, al igual que pasaba con el poder, es mucho más fructífero preguntarse cómo funciona, puesto que la libertad tiene lugar en tanto que se ejerce. La pregunta fundamental es, entonces, cómo se ejerce. Para poder dar cuenta de esto último, es necesario comprender de qué otro aspecto de la concepción clásica de libertad se aparta Foucault. A diferencia de lo que el pensamiento político moderno nos tiene acostumbrados, para este pensador, libertad y determinismo histórico no son dos términos excluyentes, puesto que ni el determinismo es ausencia de libertad, ni ésta es ausencia de aquél. No habría ni determinismo histórico en términos absolutos (aunque sí relativos), ni libertad incondicionada, puesto que ambos términos se dan en una relación recíproca. Aquí parece ponerse en cuestión el aspecto básico de la noción de libertad, esto es, su dimensión negativa. Si de lo que se trata es de ver cómo Foucault rompe con esta concepción, la teoría clásica de la libertad definida por Isaiah Berlin se vuelve una referencia obligada. Para éste la libertad era comprendida en un sentido negativo y otro positivo. Mientras que en el primer caso se definía como una ausencia de interferencia, en el segundo se aludía al derecho de realización sin intervención de una voluntad ajena al propio sujeto.³¹ En ambos casos, queda reducida al siguiente paradigma individualista: sólo se es libre cuando no hay ningún obstáculo entre el individuo, su voluntad y la realización de ésta. Como dice Esposito, recordando las reflexiones de Heidegger, aquí el sentido es primordialmente negativo, y sólo positivo en un sentido derivado. La libertad no tiene una connotación afirmativa, sino no negativa. Por el contrario, Foucault plantea una idea afirmativa y relacional de libertad. Más próxima al término griego *eleuthería*, su concepción está vinculada a una apertura, en los términos de una

³⁰ Rajchman, J.: *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México: Pe ele, p. 122.

³¹ Berlin, I.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Barcelona, Alianza, 2004.

posibilidad de transformación. No obstante, esta transformación no funciona en los términos de una voluntad individual que se realiza en la medida de que nada la determina sino, tal y como lo expresa brillantemente Mathieu Potte-Bonneville, tiene que ver con una potencia del pensar que no procede solamente del individuo, sino «de la relación que éste mantiene con su propia historia. El sujeto es todo lo libre que la historia le permite ser, no en el sentido de un permiso, sino de una posibilidad concreta, de una fuerza a partir de la cual el sujeto puede, efectivamente, pensar de otra manera».³²

El término *apriori* histórico expresa claramente cómo se da el juego para este filósofo. Por *apriori* debe entenderse las condiciones formales a partir de las cuales se configura un determinado dominio de lo real, esto es, las técnicas y procedimientos a partir de las cuales nos hemos configurado a nosotros mismos de una determinada manera. Mientras que, por histórico, debe comprenderse que esas condiciones formales no son el límite de lo necesario, sino de nuestra propia historia, ya que, al haber devenido contingentemente, son susceptibles de transformarse y devenir en otra cosa. Y en esa posibilidad es donde irrumpe la libertad como experiencia, pero para que se haga efectiva hay que ejercerla, es decir, ponerla en práctica.

El ejercicio de la libertad consiste, por tanto, en partir del reconocimiento de esas determinaciones históricas que nos constituyen, a fin de modificar aquello que bajo la huella de la necesidad no ha sido sino el resultado de un determinado dominio de las relaciones de poder. A través de esta explicitación, se llega a otra conclusión, y es que la libertad no es un estado permanente al que arribaríamos cuando lográsemos hacer desaparecer cualquier vestigio de la fuerza de la necesidad. No hay reino de la libertad que se oponga a la necesidad de la naturaleza. Para aclarar este punto, y siguiendo a Rajchman nuevamente, diremos que la libertad:

Es más bien una “condición” de la historia que delimita nuestra existencia y se elabora siempre a la manera de una historia: la de las cosas específicas que nos hacemos a nosotros mismos y a nuestro mundo para volvernos libres.³³

Al decir que la libertad es una condición de la historia, queremos señalar que la libertad para Foucault es tanto una experiencia como una práctica, y no un «sueño vacío» que a modo de promesa espera su cumplimiento. Es una experiencia porque tiene lugar cuando se libera nuestra relación con las prácticas y el modo de pensar que han limitado históricamente nuestra experiencia. Y es una práctica porque se remite a un trabajo no definido tanto de pensamiento como de acción e invención singular.

³² Potte-Bonneville, M.: *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p.215.

³³ Rajchman, J.: *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, op. cit, p. 123.

La libertad es una práctica,... la libertad de los hombres no está garantizada jamás por las leyes y las instituciones destinadas a garantizarlas. Por ello casi todas las leyes e instituciones son del todo susceptibles de trastornarse. No porque sean ambiguas, sino simplemente porque la “libertad” es lo que debe ejercerse... Creo que nunca puede ser inherente a la estructura de las cosas el garantizar el ejercicio de la libertad. La garantía de la libertad es la libertad.³⁴

Con respecto al segundo punto del que propusimos dar cuenta al inicio de esta sección, esto es, el vínculo entre poder y libertad, arribamos a la idea de que el poder se ejerce solamente sobre sujetos que se enfrentan con un «campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos».³⁵ Al definirse al poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, estas acciones se caracterizan a través del gobierno de los hombres por otros hombres -en el sentido más amplio del término-, lo cual incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce, entonces, sobre sujetos que tienen la capacidad de actuar libremente.

(...) no hay una confrontación cara a cara entre un poder y una libertad (...) sino una interrelación mucho más compleja. En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física.³⁶

Al haber reconsiderado al poder en los términos del problema de gobierno, entonces, Foucault ha establecido una conexión entre éste y la libertad no sospechada desde el modelo anterior, puesto que hace depender la noción de poder de la noción de libertad. Cada uno de los términos tiene sentido en función de la existencia del otro, pero no como su límite externo, sino que gracias a la existencia de uno es que el otro se pone en movimiento y puede existir. Ambos términos sólo tienen lugar en su mutua interrelación, y no existen fuera de ella. Si prestamos la debida atención, en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, se expresa claramente que, para que una relación sea comprendida en los términos de relación de poder, es necesario que ésta sea lo suficientemente flexible para poder revertirse, y la posibilidad de esa reversión descansa en la capacidad de reorientar la conducta, lo cual se retraduce en un ejercicio de la libertad.

³⁴ Foucault, M.: “El sujeto y el poder”, *op. cit.*, p.245.

³⁵ *Ibid.*, p. 254.

³⁶ *Ibidem.*

(Las) relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los hombres son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición de otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad.³⁷

De no ser esto posible, nos dice el filósofo, esta relación devendría en una relación de dominación. A su vez, la libertad no es un estado al que se accede y en el que se puede permanecer, sino que ésta sólo tiene lugar en la medida en que puede establecerse una diferencia o cambio de dirección de las propias acciones, esto es, se deviene libre en la medida en que se modifica una determinada relación de poder. Lo interesante de esta propuesta es que no consiste en «ser libres», puesto que esto funciona como un término vago, sino en «devenir libres», dado que el ejercicio de la libertad es una «tarea no definida» a la que debe darse forma constantemente. La cuestión de la libertad, por tanto, deviene en un problema político, en tanto y en cuanto es sólo mediante la práctica y transformación de las relaciones de poder, a través de nuestras conductas, que ésta tiene lugar.

A este respecto, entonces, la introducción de la cuestión de la libertad no sólo modifica la noción misma de poder sino que transforma la orientación de las reflexiones sobre la política que nos presenta el filósofo. Si se presta atención a las reflexiones de su último período, se observa que no se pone el acento en el análisis histórico de las prácticas coercitivas de poder, sino en la relación poder-libertad. No se trata de que renuncie a los otros problemas, sino que amplía el campo de análisis al indagar tanto las distintas tecnologías de poder como los juegos estratégicos de libertades, puesto que es desde ambas perspectivas como se ha constituido una determinada experiencia de nosotros mismos. Mediante estas reflexiones observamos que el acto de resistencia es una acción que tiene que ver con la capacidad de conducirse de otra manera. En ese sentido, demostramos en qué medida esta posibilidad de acción se inscribía en los términos de un problema político. Ahora bien, ¿qué quiere decir prestar atención a la propia conducta? Es decir, ¿cómo va a abordar Foucault el problema de la propia conducta? Para poder dar cuenta de estos interrogantes, nos vemos obligados a realizar un desplazamiento e introducimos en los análisis dedicados a las reflexiones éticas. A través de este recorrido, entonces, podremos demostrar en qué medida concebir la libertad desde la perspectiva de la ética nos aportará las herramientas necesarias para hacer más inteligible el problema de la libertad en términos políticos. A la vez que el concepto de libertad será el lazo de inteligibilidad para esclarecer la conexión entre ética y política.

³⁷ Foucault, M.: *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit, p. 405.

4. La libertad como problema ético-político

Hasta el momento, entonces, hemos mostrado, por un lado, los dos movimientos que le permiten a Foucault introducir la libertad como problema filosófico, a la vez que hemos realizado un recorrido por la noción de resistencia, a fin de mostrar en qué medida ésta operaba como un antecedente al problema de la libertad dentro del modelo bélico u estratégico. Ahora, elaboraremos los rasgos principales del segundo de los objetivos que nos habíamos planteado, esto es, la libertad como lazo de inteligibilidad de la relación entre ética y política.

Hemos comentado que los análisis políticos son analizados en términos de biopoder, esto es, que se descubre que uno de los rasgos característicos de las sociedades contemporáneas consiste en un poder centrado en la vida, cuyo ejercicio del gobierno se logra mediante la gestión de la población y la constitución e identificación de una individualidad. No obstante, es preciso distinguir el biopoder, en términos de una tecnología específica de gobierno, del poder en general como instrumento de análisis dentro de una ontología política de las relaciones de fuerzas. De este modo, y gracias a la explicitación que establecimos en la sección anterior, la resistencia se vuelve un tema abordable, y la inquietud de Foucault ahora es pensar desde qué otras tecnologías de los cuerpos es posible invertir la lógica del biopoder. Este planteamiento tiene lugar mediante el problema del gobierno del *sí mismo*, pero ¿qué es el gobierno de *sí mismo*? A lo que responderemos: la constitución del propio *ethos*, el propio modo de ser, esto es, el trabajo que uno hace sobre sí. «La noción de gubernamentalidad permite hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética».³⁸ Para llegar a esta idea, Foucault se remite al mundo grecorromano, puesto que allí puede pensar un modo de darse la ética que escapa a la lógica del poder normalizador, donde las posibilidades de un trabajo de sí tenían una amplitud desconocida para nuestro presente. Estas investigaciones las lleva a cabo principalmente mediante el curso *Hermenéutica del sujeto*, los últimos dos tomos de *Historia de la sexualidad*, en *Tecnologías del yo*, en *Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Más aún, el objetivo de este último texto consiste en mostrar la posibilidad de tecnologías de gobierno no ceñidas ni por un poder individualizante ni por un biopoder centrado en la gestión de la población.

Este “sí mismo”, mediante el cual uno hace un trabajo de sí, o dicho de otro modo, construye una verdad de sí, es un lugar de resistencia, en la medida en que opera como posibilidad de una instancia en la cual es posible la práctica de la libertad. Veamos cómo funciona tanto la noción de *sí mismo* como la noción de *ética*.

Si seguimos la interpretación de Potte-Bonneville observamos que el *sí mismo* no implica un repliegue al ámbito privado, ni en los términos de un yo (*je*) como

³⁸ Foucault, M.: “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, *op. cit.*, p. 414.

fundamento y punto de partida para pensar, ni en los términos de un yo (*moi*) como refugio a conquistar para apartarse de los condicionamientos y del contexto histórico. Por el contrario, el *si* funciona directamente como el modo de ser del sujeto, aquello que se ha hecho de sí y que puede devenir de otra manera en el campo mismo de la política.³⁹

Con respecto a la *ética*, ésta es un aspecto de la moral. La moral se constituye mediante tres instancias (ver introducción de tomo dos de *Historia de la sexualidad*). La primera es la creación de los códigos. La segunda es mi sujeción a esos códigos y la tercera, es decir la ética, es el trabajo que hago conmigo mismo, el cual me conduce a un determinado modo de ser. La apuesta, entonces, consiste en volver reflexiva esta última instancia, puesto que es en la construcción de nuestro modo de ser, tanto individual como colectivo, donde se pone en práctica nuestra libertad. La libertad sólo puede darse en la experiencia, mediante su práctica.

No obstante, hay que distinguir dos ámbitos. Por un lado, el trabajo de uno mismo como resistencia al poder político, mediante un ejercicio de gobierno de sí. Y, por otro, el gobierno con los otros y los modos en que incidimos en la conductas de los demás como definatorios de los procesos de subjetivación. La pregunta que rodea a este modo de establecer la problemática es cómo desconectar el crecimiento de nuestras capacidades con la intensificación de las relaciones de poder, atendiendo a las formas de racionalidad que organizan las maneras de obrar y la posibilidad (libertad práctica) que tenemos para modificarlas.⁴⁰

No creo que el único punto de resistencia posible al poder político radique en la relación con uno mismo [...] la gubernamentalidad implica la relación con uno mismo [...] (aunque también se refiere) (o apunta) al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto de los otros [...]. Sin duda eso se basa en la relación con uno mismo y en la relación con los otros.⁴¹

5. Decir libre, decir verdadero: *La parrhesia*

Como comentamos en la introducción a este escrito, entre los distintos especialistas dedicados a estudiar el vínculo entre ética y política en los escritos de Foucault, encontramos una tendencia que trata de ver ahí las posibilidades de una nueva fundamentación ética, haciendo especial hincapié en la relación que el indi-

³⁹ Cf. Potte-Bonneville, M.: *Michel Foucault, la inquietud de la historia, op. cit.*, p.219.

⁴⁰ Foucault, M.: “¿Qué es la ilustración?”, en S. Mattoni (ed.): *¿Qué es la ilustración?*, Argentina, Alción, 1996, pp. 107-111.

⁴¹ *Ibid*, p. 414.

viduo establece consigo mismo. Sin embargo, habría otra posibilidad que consiste en orientar estas reflexiones éticas en términos de un problema político. Para sostener esta tesis, proponemos analizar cómo trabajó Foucault la noción de *Parrhesia*, en los dos últimos cursos del *Collège de France* publicados recientemente, puesto que ahí encontraremos la clave para comprender el lugar específico que ocupa la ética en sus últimos escritos.

Ahora bien, el concepto de *parrhesia* ayuda a pensar la correlación entre ética y política en términos del problema de un decir libre y verdadero en el cual el sujeto no se vuelve objeto para sí mismo, sino un sujeto ético que se transforma en el momento de hacer uso de la *parrhesia*. Allí encontramos que la problematización ética irrumpe como una diferencia en el campo de la política. Pero ¿qué quiere decir que la ética funciona como una diferencia y en qué medida el concepto de la *parrhesia* nos ayuda pensar esta cuestión? Para responder a este interrogante, en primer lugar es preciso entender qué función cumple el concepto de política en relación con la ética. A este respecto, en la clases del 2 de febrero y del 1° de marzo del curso *Le gouvernement de soi et des autres* se hace una distinción entre los problemas de la *politeia* y los de la *dunasteia*. Mientras que la *politeia* designa los problemas relativos a la constitución en un régimen político, la *dunasteia*, por el contrario, designa la *puissance*, esto es, el ejercicio del poder. Este último concepto, entonces, hace referencia al juego por el cual el poder se ejerce efectivamente en un régimen político. Ahora bien, además de hacer referencia al ejercicio del poder la *dunasteia*, permite pensar la política como un campo de experiencia, estableciéndose relaciones entre uno mismo y los demás:

Finalmente el problema de la *dunasteia*, es el problema sobre lo que es (el hombre político), en su personaje propio, en sus cualidades, en su relación consigo mismo y los otros, en lo que uno es moralmente, en su *ethos* [...] en el problema del juego político, de sus reglas, de sus instrumentos, del individuo mismo que la ejerce.⁴²

Mediante esta cita corroboramos que la política como experiencia atañe a los problemas del juego político, es decir: de la formación, del ejercicio, de su limitación, del ejercicio del poder de ciertos ciudadanos por ciertos otros. Es la unión de los problemas, de los procedimientos y tecnologías por las cuales ese poder se ejerce (esencialmente en la democracia griega es el discurso, el discurso verdadero, el discurso verdadero que persuade). Este problema de la política como experiencia,

⁴² Enfin le problème de la *dunasteia*, c'est le problème de ce qu'est en lui-même, dans son personnage propre, dans ses qualités, dans son rapport à lui-même et aux autres, dans ce qu'il est moralement, dans son *ethos*, l'homme politique. La *dunasteia*, c'est le problème de jeu politique, de ses règles, de ses instruments, de l'individu même que l'exerce. (Traducción propia) Foucault, M.: *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, p.146.

ayuda a pensarla como una cierta práctica, que debe obedecer a ciertas reglas, identificar de cierta manera la verdad, y que implica, de parte de quien juega ese juego, una cierta forma de cuidado de sí mismo y los otros. El problema de la política, entonces, puede ser pensado a partir de la cuestión de la *parrhesia*.⁴³

Con este concepto Foucault oscila en los tres últimos cursos del *Collège de France* del ámbito de la ética al ámbito de la política, y de éste nuevamente a la ética. No obstante hay otro aspecto a resaltar al final de *La hermenéutica del sujeto* se trabaja la noción de la *parrhesia* en relación con el problema del gobierno de nuestra alma, al año siguiente, en *Le gouvernement de soi et des autres*, esta noción es trabajada como problema político en las democracias griegas. No obstante, en el último curso, *Le courage de la vérité*, Foucault retoma nuevamente la cuestión de la *parrhesia* desde una perspectiva ética, aunque desde una perspectiva diferente. Mientras que en el primer curso mencionado el problema de la *parrhesia* es estudiado -mediante el texto de Alcibiades- a partir del problema de nuestra propia alma, en el último curso el problema de la *parrhesia* ya no atañe al interior de nuestra alma sino que el problema de la verdad emerge en la trama visible de la existencia. Este desplazamiento del decir verdadero permite constatar cómo el objeto de problematización ya no es nuestra propia alma sino nuestra propia existencia, nuestro *bíos*. Este giro en las reflexiones de Foucault es de suma importancia, puesto que la inquietud sobre la relación entre vida y política, anunciada en sus reflexiones sobre el biopoder, vuelve aparecer. No obstante, y como nos tiene acostumbrados, el marco de referencia ha mutado. En vez de plantear el problema de la relación de la vida y de la política en los términos de una tecnología de gobierno caracterizada por una gestión de la población y de los individuos, por el contrario, lo asume en los términos de un problema de “cuidado”. Este desplazamiento tiene lugar en las interpretaciones de Foucault, a través del análisis del *Laques* de Platón y de las prácticas cínicas de la antigüedad. La práctica de la *parrhesia*, entonces, partiendo de una problematización de la propia conducta del sujeto, se hace extensiva a su relación con los otros, en tanto y en cuanto es la existencia en su conjunto la que es susceptible de un cuidado. Al tratarse el problema del decir la verdad en el campo mismo de las acciones, donde configuramos nuestra propia existencia, la práctica de la *parrhesia* funciona como una bisagra entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Al problematizarse el vínculo entre sí mismo y los otros, encontramos en los escritos de Foucault una interrogación acerca de cómo la propia problematización del sí mismo puede conducirnos a problematizar nuestra relación con los otros y cómo una puesta en cuestión de la relación con los otros nos conduce a cuestionar el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos mediante un decir verdadero. Esta inquietud que aparece en los últimos cursos del *Collège de France*

⁴³ Cfr. *Ibid.*, pp. 146-147.

puede ser entendida, entonces, como un intento por elaborar herramientas conceptuales que posibiliten la desarticulación de la relación de obediencia mediante una verdad de sí dada como modo de sujeción, a la vez que propicia una problematización del problema del cuidado de sí y de los otros en relación con lo que se piensa, se dice y se hace.

Foucault va a mostrar, y ese será todo el juego del curso de 1984, que el cuidado de sí que había sido simplemente comprendido en 1982 como una estructuración del sujeto, específico e irreductible al modelo cristiano o trascendental (ni el sujeto de la confesión ni el ego trascendental), es también un cuidado del decir verdadero, el cual demanda del coraje y sobre todo de un cuidado del mundo y de los otros, exigiendo la adopción de una verdad viva como crítica permanente del mundo.⁴⁴

Aún así el concepto de cuidado no deja de ser problemático. Veamos por qué. Si prestamos atención a la última clase del curso *Le courage de la vérité*, Foucault encuentra en los mismos textos de Platón el punto de partida de dos modos en que históricamente se ha tratado el problema del cuidado de sí. Por un lado, estaría aquel cuidado que se da bajo la forma de tener que conocer la interioridad del sujeto y saber qué es eso que debe ser objeto de cuidado, el cual es totalmente funcional a la tecnología de gobierno del biopoder. Esta actitud, principalmente desarrollada en el *Alcíades*, se ha centrado en la necesidad de cuidar de un alma inmortal que no pertenece a este mundo, sino que debe preservarse de él para poder habitar ese otro mundo. El otro tipo de cuidado, que ha tenido lugar a partir de *Laques*, no busca saber lo que es en su realidad y en su verdad ese ser que hace falta cuidar sino que busca saber en qué puede consistir ese cuidado y esa vida que debe ser cuidada. Esta actitud, a diferencia de la anterior, ha potenciado la necesidad de pensar una vida otra, en el sentido de problematizar los modos en que es dada la propia existencia del ser viviente.⁴⁵

Ahora bien, estos dos modos de darse el problema del cuidado se han relacionado entre sí. A tal punto que con el cristianismo ha tenido lugar la necesidad de plantear una vida otra a fin de acceder a otro mundo. Pero, con la secularización de las sociedades ha desaparecido la necesidad de orientar un cuidado hacia otro mundo y el problema es que con ello parece haberse dejado de problematizar la cuestión de una vida otra. Al convertirse la existencia en su conjunto y el modo en que debe ser vivida en objeto de la política parece ser necesario reactivar aquellas

⁴⁴ ... il restera à montrer, et ce sera tout l'enjeu du cours de 1984, que ce souci de soi qui avait été simplement compris en 1982 comme une structuration du sujet, spécifique et irréductible au modèle chrétien ou transcendantal (ni le sujet de la confession, ni l'ego transcendantal), est aussi un souci du dire-vrai, lequel demande du courage et surtout un souci du monde et des autres, exigeant l'adoption d'une «vraie vie» comme critique permanente du monde. (Trad. propia) Gros, F. : *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009, p. 320.

⁴⁵ Foucault, M.: *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 227.228

reflexiones que permitan no sólo problematizar el modo en que el poder se hace cargo de la vida sino también abrir un espacio para pensar el modo en que reflexionamos sobre nuestra propia existencia y en qué medida la existencia puede devenir de otra manera. Es decir, ampliar la cuestión hacia una problematización sobre el modo en que una vida puede ser vivida y en qué medida eso puede tener lugar a través de la cuestión de un cuidado. Si reflexionamos acerca del modo en que se orientaron los últimos escritos de Foucault podríamos pensar que se hace presente una inquietud por darle forma a la necesidad de ese cuidado. Es decir, un intento por pensar en qué puede consistir en nuestra actualidad cuidar de sí y de los otros. A este respecto, las investigaciones sobre la *parrhesia* pueden ser concebidas como una cuestión ético-política y como el intento por pensar un modo de darse la relación entre los hombres, no en la medida en que son objetivables y susceptible de un conocimiento, sino en la medida en que son susceptibles de una *askesis*, y, para retomar la cuestión objeto de nuestro artículo, de una apertura donde pueda pensarse la necesidad de un cuidado de la libertad. A este respecto, y siguiendo la lectura elaborada por Marco A. Díaz Marsá y Frédéric Gros, en el último curso impartido por Foucault, *Le courage de la vérité*, habría una reconsideración de la relación entre uno mismo y los demás, a través de la cual se constataría que la relación con los otros sería constitutiva, y así es como se entiende que la ética deviene un problema político. O dicho de otra manera, la relación consigo mismo comienza a ser leída a partir de la “originaria relación con los otros”.⁴⁶

Esta reorientación de los escritos de Foucault, por tanto, abre un espacio para problematizar hoy cómo devenir sujetos, no ya sometiéndonos a algo que a la vez nos hace objetos, sino a partir de prácticas subjetivadoras, a través de las cuales desarticular ese proceso de objetivación que nos liga a una *determinada* relación de poder. Así, hace falta elaborar claves de lectura para desarticular el modo en que se ha objetivado el sujeto en el proceso de subjetivación. Orientar las investigaciones a partir del problema de la libertad nos ha permitido abrir el espectro de análisis propiciado por Foucault y orientar sus trabajos hacia esta segunda dimensión que acabamos de desarrollar. En gran medida la eficacia de la obediencia y del sometimiento a aquello que nos vuelve objetos de poder o saber descansa en las lógicas que configuran una noción de individuo y de cómo éstas se relacionan entre sí.

Es la instauración de una sujeción, mediante un proceso de subjetivación, lo que posibilita la eficacia de un determinado tipo de relaciones de poder. Es a través de esta inquietud de sí que hace falta volver sobre nosotros mismos y sobre el modo en que nos constituimos en sujetos con los demás. Por eso, si bien es necesario pensar cómo se da este cuidado de sí, es imprescindible abordarlo en su ineludible relación con los otros; ya que problematizar nuestra propia conducta no implica un

⁴⁶ Díaz Marsá, M. *Abertura de la libertad y juego ontológico. Problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*. Tesis doctoral, pp.241-278.

repliegue hacia el ámbito privado sino un intento por conectar nuestro *ethos*, es decir, la configuración de nuestro modo de ser con las tecnologías de gobierno elaboradas en el campo de la política. Problematizar la ética, en los escritos de Foucault, puede ser leído como el intento por hacer de ella un instrumento que dé lugar a una puesta en cuestión de las relaciones de poder en el campo de la política. El *ethos* deviene un problema político en tanto y en cuanto sólo mediante las prácticas con los otros, en su irreducible otredad, tiene lugar la posibilidad de constituirnos de otra manera. Ética y política, entonces, se implican mutuamente, y si bien cada una tiene un ámbito y un modo de problematización específico, es en la articulación de ambas donde nos es dado pensar cómo un cuidado con los otros es condición necesaria para un cuidado de sí y como éste a su vez puede ser el lugar de problematización y reflexión de lo que ese mundo en común con los otros hace de nosotros mismos y cómo nosotros mismos hacemos un mundo común con los otros. Por otra parte, debemos tener presente también, en qué medida problematizar el ejercicio de la libertad funciona como un elemento que pone en movimiento el vínculo entre ética y política, donde el ejercicio de la libertad política está intrínsecamente vinculado con nuestro modo de conducirnos, a la vez que éste condiciona la configuración del ejercicio de la libertad ética.

Bibliografía

- FOUCAULT, M.: *Dits et écrits 1954-1988* (4 vol.), Paris, Gamillard, 1994.
- FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1994.
- FOUCAULT, M.: “¿Qué es la ilustración?”, en S. Mattoni (ed.), *¿Qué es la ilustración?* Argentina, Alción, 1996, pp. 83-111.
- FOUCAULT, M.: “Tecnologías del yo” en M. Morey (ed.), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 45-86.
- FOUCAULT, M.: “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” en A. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 393-429.
- FOUCAULT, M.: “El sujeto y el poder” en H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión, 2001, pp. 241-259.
- FOUCAULT, M.: “Sobre la genealogía de la ética” en H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión, 2001, pp. 261-296.
- FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- FOUCAULT, M.: *Defender la sociedad. Curso del Collège de France. 1975-1976*, México, Fondo de cultura económica, 2006.

- FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- FOUCAULT, M.: *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France. 1981-1982*, México, Fondo de cultura económica, 2006.
- FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- FOUCAULT, M.: *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France. 1977-1978*, México, Fondo de cultura económica, 2006.
- FOUCAULT, M.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France. 1978-1979*, México, Fondo de cultura económica, 2007.
- FOUCAULT, M.: *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008.
- FOUCAULT, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.
- ABRAHAM, T.: *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Letra buena, 1992.
- CASTRO ORELLANA, R.: *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Chile, Lom, 2008.
- DÍAZ MARSÁ, M.: *Abertura de la libertad y juego ontológico. Problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*, <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/fsl/ucm-t25676.PDF>
- GABILONDO, A.: “La creación de modos de vida”, en A. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 9-35.
- GROS, F.: “Situación en curso”, en *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2006.
- GROS, F.: “Situation du cours”, en *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris: Gallimard-Seuil, 2008.
- GROS, F.: “Situation du cours”, en *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.
- POTTE-BONNEVILLE, M.: *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- RAJCHMAN, J.: *Michel Foucault. La liberté du savoir*, Paris, P.U.F, 1987.
- RAJCHMAN, J.: *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México, Pe ele, 2001.
- SENELLART, M.: “Situación de los cursos” en M. Foucault (ed.), *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France. 1977-1978*, México, Fondo de cultura económica, 2006, pp. 417-453.
- ESPOSITO, R.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

María Luciana Cadahia
 Universidad Autónoma de Madrid
 Departamento de Filosofía
 Becaria FPU-UAM
 Luciana.cadahia@gmail.com