

Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parrhesia en las reflexiones ético-políticas de Michel Foucault

Luciana CADAHIA

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

La propuesta del presente artículo versa sobre la posibilidad de pensar la importancia del vínculo entre los conceptos de libertad y *parrhesia* dentro del proyecto filosófico de Michel Foucault. Para llevar a cabo esta tarea vamos a mostrar, por un lado, de qué manera emerge el problema de la libertad en los escritos foucaultianos. Estudiaremos que el giro suscitado entre el primero y el segundo momento del proyecto del filósofo plantea una vía que, a la vez que resuelve ciertas tensiones de los primeros análisis de la noción de poder, también abre un espacio de inteligibilidad para pensar de otra manera el vínculo entre libertad y poder. Asimismo, mostraremos en qué medida la noción de *parrhesia* abre un espacio para trabajar el problema de la libertad y su vínculo con la ética y la política. Finalmente, la propuesta consiste en bosquejar cómo el concepto de la *parrhesia*, en los términos de un decir franco, emerge como un ejercicio de resistencia al biopoder.

Palabras claves: Bipolítica, Poder, Libertad, *Parrhesia*, Sujeto.

Abstract:

This text's proposal deals with the possibility to examine the relevance of the link between the concepts of freedom and *parrhesia* in Michel Foucault's philosophical project. In order to do so, we intend to demonstrate, on the one hand, how the problem of freedom emerges in Foucault's writings. Then we will study how the passage from the first to the second moment in Foucault's project opens a path that, besides resolving certain tensions resulting from his earlier analysis of the notion of power, provides a space of intelligibility to rethink the link between freedom and power. On the other hand, we can also examine in what measure does the notion of *parrhesia* open a space to deal with the problem of freedom and its link to ethics and politics. Finally, our proposal attempts to outline how the concept of *parrhesia*, in the terms of an honest use of language, emerges as an exercise of resistance against bio-power.

Keywords: Biopolitics-Power-Freedom-Parrhesia-Subject

1. La filosofía contemporánea se ha visto en la necesidad de reformular el marco categorial con el que la tradición moderna ha concebido la política. Este acontecimiento se ha traducido en una crítica constante de los conceptos clásicos con los cuales el pensamiento ha privilegiado el momento del orden frente al conflicto. A su vez, esta toma de distancia con la tradición ha permitido el surgimiento de nuevas categorías conceptuales para pensar las complejidades de nuestro presente. Los trabajos de Michel Foucault han contribuido a demostrar las deficiencias que la teoría de la soberanía presentaba al momento de reflexionar las formas de poder que habían comenzado a regular las conductas de los hombres en la modernidad. Sin embargo, su contribución más importante ha consistido en reestructurar un campo de inteligibilidad desde el cual pensar cómo la gestión de la vida del individuo y de la población se ha convertido en objeto de la política, y a este campo de inteligibilidad lo llamó biopolítica. Una de las críticas más agudas a este enfoque radica en la imposibilidad de pensar la resistencia y en el determinismo al que parece sucumbir. Si el sujeto sólo es el resultado de lo que el poder hace de él ¿qué parte de sí mismo podría surgir como un impulso a la resistencia de esos poderes y saberes que lo controlan y reducen a objeto?

Ante la tentativa de nuestra propuesta podría preguntarse de qué modo Foucault, pensador dedicado a un exhaustivo análisis de las dimensiones de las relaciones de poder en el contexto de las sociedades occidentales, se ha preocupado por la cuestión de la resistencia y la libertad. Al estudiar cómo los sujetos son constituidos en objetos de saber y poder nada nos dice sobre lo que el sujeto puede hacer de sí. Pareciera limitarse a la constatación de un sujeto pasivo, atravesado por prácticas coercitivas y constituidas por "técnicas de sujeción".

Ahora bien, es a partir de dos desplazamientos que Foucault supera el determinismo inscrito en los primeros trabajos. El primero atañe a la reformulación de su concepción de poder, al reemplazar el modelo explicativo “bélico”¹ por el modelo “gubernamental”.² El segundo se refiere al desplazamiento de sus investigaciones del ámbito de la política a la ética. Esto tiene lugar a partir de la siguiente cuestión: ¿desde qué otras tecnologías de los cuerpos es posible invertir la lógica del biopoder? El *si mismo* no implica un repliegue al ámbito privado, ni en los términos de un yo (*je*) como 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.³

Si bien estas investigaciones las lleva a cabo en el curso que tiene por título *Hermenéutica del sujeto*, es gracias a las recientes publicaciones de los cursos de 1983 y 1984, *Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, que descubrimos toda una genealogía del problema de la resistencia y la libertad. Mediante el modelo gubernamental⁴ las relaciones de poder comienzan a concebirse como la capacidad que tienen los individuos para incidir en el campo de conducta de los demás. Afirma 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”.⁵ En gran medida esto viene dado por la incorporación del concepto de “conducta” que Foucault, siguiendo a Montaigne, propone para traducir el término griego *oikonomia psychon*. El primer término de la expresión, *oikonomia*, es empleado por Aristóteles para referirse a la administración de la casa (*oikos*) y 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*.⁶

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.⁷ (...) 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

¹ Foucault, M.: *Defender la sociedad*, op. cit., pp. 239-244.

² Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 225.

³ Cf. Potte-Bonneville M.: *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Manantial, Buenos Aires, 2007, p.219.

⁴ 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 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.

⁵ 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.

⁶ Cf. Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p.223.

⁷ Idem., p. 223.

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.⁸

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”.⁹ Lo interesante de esta cita es que Foucault hace una distinción que no había realizado hasta el momento, esto es, distinguir entre el ámbito de la sujeción (obedecer) y el ámbito de la subjetivación (conducirse). Igualmente cabe aclarar que el ámbito de la subjetivación será trabajado con mayor nitidez en sus últimos escritos

2. El trabajo genealógico que Foucault realiza sobre el concepto de *parrhesia* puede ser leído como un modo de atender a ese aspecto de la conducta que apenas había sido mencionado en *Seguridad, territorio y población*, esto es, como la manera en que nos conducimos a nosotros mismos. Ahora bien, si prestamos atención al modo en que se problematiza este concepto hallamos una constante preocupación por el problema de la libertad en un doble sentido. Por un lado, como una inquietud acerca de la manera en que se ejercía la libertad en el ámbito público de la *polis* griega y, por otro, como una indagación por el lugar de ésta dentro del vínculo ético que el sujeto ejerce consigo mismo. Cuando Foucault analizaba el surgimiento de la biopolítica, mostraba cómo el problema de decir la verdad era el resultado de una práctica de obediencia instaurada por el poder pastoral e introducido en el Estado moderno. Mediante esta práctica del decir verdadero el propio sujeto se reducía a un objeto sometido a un dispositivo de poder. Al tratar la cuestión de la *Parrhesia*, por el contrario, aventura una tesis distinta y estudia otras maneras del decir verdadero practicadas desde la antigüedad¹⁰. Lo interesante del desplazamiento llevado a cabo por Foucault es que justamente abre la posibilidad de pensar desde sus propias categorías filosóficas lo siguiente: ¿cómo introducir dentro del vínculo del sujeto con la verdad un problema, no solamente sobre nuestra sujeción a un dispositivo, sino también sobre la relación de la verdad y la libertad en el proceso de subjetivación?

Cabe resaltar que el desplazamiento hacia la cuestión de la *parrhesia* no necesariamente implica una ruptura con algunos de los interrogantes vinculados al problema de la biopolítica, sino más bien una mayor precisión sobre una de las problemáticas planteadas en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*. En este texto Foucault presenta un interrogante acerca de la manera en que tiene lugar la obligación de decir la verdad sobre nosotros mismos en torno a nuestra sexualidad. A su vez, desarrolla la hipótesis de que esta obligación del decir verdadero se vincula con un dispositivo de sujeción que incita a poner en discurso la verdad de lo que somos, determinando así el conocimiento de lo que se es. Y, por último, afirma que esta incitación al discurso tiene por finalidad llevar a cabo un proceso de normalización en las sociedades modernas.¹¹

⁸ Foucault, M.: “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. - Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001. 253-254.

⁹ *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-.

¹⁰ Foucault, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, p.5.

¹¹ Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 18-36.

Ahora bien, en el *Le courage de la vérité* encontramos una preocupación similar aunque con un pequeño matiz, puesto que la finalidad de sus investigaciones consiste en estudiar cómo ha tenido lugar el problema de decir la verdad sobre nosotros mismos en general, es decir, más allá de la forma del sometimiento a ella. De esta manera, constatamos que profundiza la interrogación planteada años atrás, puesto que la cuestión de decir la verdad acerca de nosotros, en términos de una obligación de ponerla en discurso, responde a un modo concreto en que se da el vínculo entre la verdad y el sujeto. La práctica de la *parrhesia* en la antigüedad demuestra que ha habido otros modos de decir la verdad sobre sí mismo, alejado de un juego de obediencia e introspección pastoral.

A grandes rasgos, Foucault encuentra dos grandes modos en que el sujeto se vincula con la verdad de sí; por un lado, el modelo antiguo, caracterizado por el problema de la *transformación* de sí y, por otro, el modelo cristiano donde el sujeto tiene la *obligación*, como condición de salvación, de buscar en sí mismo su verdad. Los primeros estudios los dedica al cristianismo, y allí descubre que el acento está puesto en una obligación de conocimiento de sí. Este conocimiento de sí está asociado a la figura de un otro que interviene en el proceso y con el cual se establece una relación de subordinación y dependencia. Un otro que actúa como la única posibilidad de acceso a la verdad de sí mismo y un yo que sólo puede acceder a sí obedeciendo a otro. El problema, que había comenzado como una indagación ética, se muestra atravesado por determinada relación de poder. El aspecto perverso de dicho mecanismo de poder es que a partir de la búsqueda de una verdad de sí el sujeto construye una verdad orientada por otro. Esta práctica de subjetivación funcionaba como el reverso de una voluntad de obediencia que posibilitaba un determinado ejercicio del poder. Un cuidado de sí regido por una práctica de renuncia y una obligación de decir la propia verdad que posibilitó la emergencia de un poder pastoral como antesala del biopoder.

Cuando Foucault abandona este análisis y se interesa por la verdad de sí en la antigüedad, descubre que el sujeto se liga a una verdad mediante la *askesis*, es decir, por medio un conjunto de técnicas y prácticas con las que busca transformar su modo de ser. Y en lo que se refiere a su investigación sobre la *parrhesia* se detiene a observar la relación entre decir la verdad y la práctica de la libertad. En lo que respecta al modo en que Foucault elabora las reflexiones en torno a la *parrhesia*, es preciso señalar que no lleva a cabo una epistemología de la verdad, sino un estudio histórico de los modos de veridicción. La atención está puesta, por un lado, en el tipo de acto por el cual el sujeto al decir la verdad se manifiesta, se representa a sí mismo y a los demás como alguien que dice la verdad. Y, por otro, en la transformación de sí llevada a cabo mediante esta acción de decir la verdad. En contraposición al estudio de estructuras epistemológicas, este estudio se avoca a las formas de lo que se titula *alèthurgiques*, entendido como los diferentes modos en que se produce la verdad. “Il faut entendre par là une étude qui ne pose pas aux discours vrais la question des formes intrinsèques qui les rend valides, mais celle des modes d’êtres qu’ils impliquent pour le sujet qui en faire usage”.¹²

¹² Hace falta elaborar un estudio que, en vez de preguntar por las formas intrínsecas que haría válidos a los discursos, dé cuenta de los diferentes modos de ser del lenguaje y cómo el sujeto se ve afectado por sus diferentes usos. (Trad. Propia) Gros, F.: “Situation du cours”, en *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., p. 315.

Por otra parte, este retorno a la antigüedad no es considerado como el intento de recuperar una edad de oro perdida -como han planteado alguno de sus críticos- sino la posibilidad de establecer una nueva problematización:

L'étude de la *parrêsia* et du *parrêsiastês* dans la culture de soi au cours de l'Antiquité est évidemment une sorte de préhistoire de ces pratiques qui se sont organisées et développées par la suite autour de quelques copules célèbres: le pénitente et son confesseur, le dirigé et le directeur de conscience, le malade et le psychiatre, le patient et le psychanalyste. C'est bien cette préhistoire, en un sens, que j'ai essayé d' (écrire)¹³.

De este modo, las reflexiones sobre la *parrhesia* permiten problematizar cómo los sujetos dirigen sus conductas y de qué manera se reconocen como sujetos de acción. Pero la indagación no se detiene aquí, sino que intenta abrir un interrogante para nuestra actualidad. Mediante la genealogía de un concepto Foucault hace inteligible una serie de prácticas vinculadas con un decir libre y franco. De este modo, la *parrhesia* es el lugar donde se pretende articular el problema del ejercicio de la libertad y la verdad, puesto que se trata de pensar cómo decir la verdad es al mismo tiempo un ejercicio de la libertad.¹⁴ La posibilidad de un decir libre descansa en poder decir lo que se piensa y para ello es necesario hacer uso del coraje de la verdad, puesto que detrás de esta posibilidad siempre hay un riesgo.¹⁵ A su vez esto no tiene nada que ver con una coincidencia entre el acto de hablar con franqueza y la necesidad de confesar una verdad del sujeto. El sujeto que ejerce la *parrhesia* no está presente como el que dice "esto es lo que soy", sino que está presente en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos: "Tú ves en mí esta verdad que yo te digo".¹⁶

En la espiritualidad cristiana el sujeto guiado debe estar presente dentro del discurso verdadero como objeto de su propio discurso de verdad. En el discurso de quien es guiado, el sujeto de la enunciación debe ser el referente del enunciado: esa es la definición de la confesión. En la filosofía grecorromana, al contrario, quien debe estar presente en el discurso verdadero es quien dirige. Y debe estar presente, no con la forma de la referencia del enunciado (no tiene que hablar de sí mismo); no está presente como el que dice «esto es lo que soy»; está presente en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos. «Tú ves en mí esta verdad que yo te digo».¹⁷

¹³ El estudio de la *parrhesia* y del *parrhesiastes*, que tiene lugar en la cultura de sí, es una especie de prehistoria de las prácticas que se han organizado y desarrollado alrededor de algunas cuestiones célebres: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, la locura y la psiquiatría, el paciente y el psicoanálisis. Esta es la prehistoria que, de algún modo, he intentado escribir. (Trad. Propia) Foucault, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., p.9.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 64.

¹⁵ Para tener una mejor comprensión de este punto es de suma importancia leer las diferencias que establece Foucault entre el enunciado performativo y la *parrhesia*. En ambos casos el decir efectúa la cosa dicha. No obstante, hay una serie de diferencias radicales:

1. En el primer caso se cumple una regla conocida por ambos interlocutores y el efecto también es conocido. Por el contrario, la irrupción del decir verdadero determina una situación abierta, o más bien abre la situación a un efecto que no era precisamente conocido.

2. Mientras en el primer caso el estatus del sujeto es muy importante en el segundo no.

3. La *parrhesia* es una manera de hablar o una manera de decir la verdad. Es una forma de unir libremente a sí mismo y a la forma de un acto de coraje. Es un modo del ejercicio de la libertad, es decir, una ética del decir verdadero. Es el coraje del decir verdadero y quien arriesga ese decir verdadero en un pacto consigo mismo. Foucault, M.: *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 60-64.

¹⁶ *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France. 1981-1982*, México, Fondo de cultura económica, 2006, p. 389.

¹⁷ *Ibid.*,

Hablar con franqueza, entonces, implica una coincidencia entre el sujeto de enunciación y el sujeto de acción, y lo que se está planteando es la necesidad de abordar la cuestión señalada por Séneca en el libro IX, carta 75, de *Letras á Lucilio*, esto es, decir lo que pensamos y pensar lo que decimos, reflejado en la conducta como un compromiso que está en el fondo del individuo, “ya lo escuches en sus discursos o lo veas en la vida”.¹⁸ El ejercicio de la *parrhesia*, por tanto, no consiste ni en decir todo de uno mismo ni en decir lo que se hace o deja de hacer, sino que consiste en *hacer lo que se dice, decir lo que se piensa y pensar lo que se hace*. De esta manera, la exigencia no pasa por el lado de una coincidencia del sujeto consigo mismo, esto es, la *parrhesia* no exige la identidad acabada de un sujeto que diga lo que es en el interior de su propia alma, sino una coherencia en la acción: entre el acto de pensar, decir y hacer. La *parrhesia*, se configura como una acción cuya *askesis* no forma parte de una práctica de obediencia a la ley.¹⁹

Al haber explicitado el concepto de parrhesia constatamos que Foucault hace difusas la separación entre el ámbito de la ética y la política. El problema ético del cuidado de sí, está atravesado por unas relaciones de poder, a la vez que este depende de su inserción en la ética para que pueda tener efecto.

3. Con respecto a la pregunta acerca de qué modo el concepto de *parrhesia* ayuda a pensar la relación entre ética y política, encontramos que la ética irrumpe como una diferencia en el campo de la política.

Ahora bien, ¿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 comprender esto es necesario mostrar los vínculos de la *parrhesia* con la ética y la política.

Si bien al final de *La hermenéutica del sujeto* Foucault 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 emerge como problema político en las democracias griegas. Habrá que esperar hasta el curso siguiente, *Le courage de la vérité*, para ver retomado lo que apenas había sido esbozado en el curso de 1983, esto es, la *parrhesia* como problema ético. Sin embargo, entre el curso de 1982 y el de 1984 habría una diferencia sustancial. Mientras en el primer curso mencionado el problema de la *parrhesia* es trabajado -mediante el texto de Alcibíades- 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 traza visible de la existencia, nuestro *bíos*. Al reemplazar el texto de Alcibíades por el análisis del *Laques* de Platón y las prácticas cénicas de la antigüedad, Foucault allí observa como la práctica de sí se hace extensiva a su relación con los otros, en tanto 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. Hallamos así una doble interrogación. Por un lado, cómo la inquietud del sí mismo puede conducirnos a problematizar nuestra relación con los otros. Y, por otro, cómo un cuestionamiento de la relación con los otros nos conduce a interrogar el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos. Esta inquietud, que aparece en los últimos cursos del *Collège de France*, puede ser entendida como un intento de elaborar herramientas conceptuales que posibiliten

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p.383.

¹⁹ Cfr. F.: *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, op. Cit., pp. 304-305.

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 vínculo del sujeto con la verdad.

... 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.²⁰

4. A grandes rasgos se puede decir que, además de rechazar la teoría filosófico-jurídica para elaborar su concepción de poder, Foucault hizo un movimiento similar con la noción de libertad, ya que es a través de un distanciamiento 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 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, desde esta nueva perspectiva, por el contrario, la libertad no puede poseerse ni de hecho ni de derecho. Ésta no constituye nuestra esencia, sino que como bien señaló Rajchman, sólo es posible en términos de una “singularidad históricamente contingente.”²¹ 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 ha acostumbrado a considerar, 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 sentido negativo y positivo. Mientrasen el primer caso se define como una ausencia de interferencia, en el segundo se alude al derecho de realización sin intervención de una voluntad ajena al propio sujeto.²² 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

²⁰ Él (Foucault) va a señalar, y esa será toda la apuesta del curso de 1984, que el cuidado de sí que había sido simplemente comprendido en 1982 como una estructuración del sujeto, específica e irreductible al modelo cristiano o transcendental (ni el sujeto de la confesión ni el ego (yo) trascendental), es también un cuidado del decir verdadero, el cual requiere 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. (Trad. propia) Gros, F.: *Le courage de la vérité*, op. Cit., p. 320.

²¹ Rajchman, J. : *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México: Pe ele, p. 122.

²² Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Barcelona, Alianza, 2004.

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 posibilidad de transformación del sujeto. Esta transformación no funciona a la manera de una voluntad individual que se realiza en la medida de que nada la determina, sino más bien como una potencia del pensar que emerge “de la relación que el sujeto 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”.²³

El término *apriori* histórico expresa claramente cómo se da el juego para este filósofo. Por *apriori* debe entenderse las condiciones a partir de las cuales se configura un determinado dominio de lo real, esto es, las técnicas y procedimientos con los que nos hemos configurado de una determinada manera. , Por el término *histórico* debe comprenderse que esas condiciones, lejos de marcar el límite de lo necesario, constituyen más bien 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, 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.²⁴

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.

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.²⁵

²³ Potte-Bonneville M.: *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p.215.

²⁴ Rajchman, J.: *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México, Pe ele, 2001. P. 123.

²⁵ Foucault, M.: “El sujeto y el poder”, *Op. cit.* P.245.

5. Hemos mostrado aquí cómo frente a un tipo de cuidado de sí que procura conocer la interioridad del sujeto y saber qué es eso que debe ser objeto de cuidado, Foucault elabora la genealogía de otro tipo de cuidado de sí. Ahora bien, estos dos modos de darse el problema del cuidado se han relacionado entre sí. El cristianismo ha planteado la necesidad de pensar una vida otra a fin de acceder a otro mundo. A través del proceso de secularización ha desaparecido la necesidad de orientar un cuidado hacia otro mundo, y con ello la cuestión de una vida otra parece haber perdido buena parte de su significado. Cuando el modo de vida de los individuos se convierte en objeto de la política, y todo parece reducirse a una biopolítica, se hace necesario reactivar nuevamente la cuestión de una vida otra. Y la forma que Foucault sugiere para poner en escena esta cuestión consiste en trabajar el vínculo del cuidado de sí y de los otros. A este respecto, la *parrhesia* se vuelve una cuestión ético-política porque desarrolla la cuestión de la *askesis* entre los hombres, al explicitar el vínculo entre lo que pensamos, decimos y hacemos.

De lo que se trata en última instancia es de 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 se podría desarticular ese proceso de objetivación que nos liga a un determinado dispositivo. La eficacia de la obediencia y del sometimiento a aquello que nos vuelve objetos de poder o saber, descansa en gran medida en el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos. Es la instauración de una sujeción, mediante un proceso de subjetivación, lo que posibilita un determinado tipo de relaciones de poder.

Sin embargo, también es necesario pensar cómo se relaciona este cuidado de sí con un cuidado de los otros; ya que nuestra propia conducta no implica un repliegue hacia el ámbito privado, sino un intento por conectar nuestro *ethos*, es decir, la configuración de nuestro modo de ser, con las prácticas políticas que tienen lugar en un ámbito determinado. 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. Nuestro propio *ethos* es el que ha posibilitado la emergencia de un determinado tipo de relaciones de poder, por lo tanto, problematizar ese ámbito puede ser una manera de poner en cuestión el modo en que devinieron tales relaciones. 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 de los otros es condición necesaria para un cuidado de sí, a la vez que permite preguntarnos en qué medida esta relación puede ser el lugar de 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, el ejercicio de la libertad funciona como un elemento que pone en movimiento el vínculo entre ética y política. Así como la libertad política condiciona el modo de conducirnos, la libertad ética, a su vez, delimita la configuración de las relaciones de poder.

Bibliografía:

- Foucault, M.: *Microfísica del poder*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1994.
- :¿Qué es la ilustración?, en S. Mattoni (ed.), *¿Qué es la ilustración?*, Alción, Córdoba, 1996.
- :“Tecnologías del yo” en M. Morey (ed.), *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona 1996.
- : “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” en, *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.
- :“El sujeto y el poder” en *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva visión, Buenos Aires, 2001.
- :“Sobre la genealogía de la ética” en *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva visión, Buenos Aires, 2001.
- :*Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- :*Defender la sociedad. Curso del Collège de France. 1975-1976*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- :*Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- :*La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France. 1981-1982*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- :*Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- :*Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France. 1977-1978*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- : *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France. 1978-1979*, Fondo de cultura económica, México, 2007.
- :*Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008.
- Abraham, T. (1992) *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Letra buena.
- Castro Orellana, R.: *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Chile, Lom, 2008.
- Gros, F.: “Situación en curso”, en *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2006.
- :“Situation du cours”, en *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris: Gallimard-Seuil, 2008.
- :“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.
- :*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.
- Esposito, R.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

