

CRÍTICA, VERDAD Y ARGUMENTACIÓN EN EL ÚLTIMO FOUCAULT

Vincenzo Sorrentino
visor64@alice.it

RESUMEN

Contra todo normativismo abstracto, Foucault ha contrapuesto con fuerza la instancia de una crítica entendida como ética, es decir, como trabajo sobre el propio estilo de vida: un trabajo sobre la forma de relacionarse con uno mismo y con los otros, que tiene una dimensión, al mismo tiempo, individual e interpersonal, reflexiva y material, política y espiritual. Una práctica de la libertad consciente de sus propios límites y llamada a «gobernar» una constelación de aspiraciones y experiencias que no se dejan sintetizar fácilmente. Desde esta perspectiva, Foucault vuelve a pensar el papel de la filosofía: un papel ético, que él reencuentra en el origen histórico de este saber y que consiste en plantearla como una práctica de problematización centrada sobre la compleja, frágil y a veces arriesgada correlación entre *logos* y *bios*.

PALABRAS CLAVE: *Logos*, *bios*, verdad, argumentación.

ABSTRACT

«Criticism, truth and argumentation in the last Foucault». Against all normativismo abstract, Foucault has strongly opposed the request of a criticism as understood as ethics, that is, as work on their own lifestyle: a work on how to interact with oneself and with others who have an dimension, while individual and interpersonal, and reflective material, political and spiritual. A practice of freedom conscious their own limits and call to «govern» a constellation of aspirations and experiences that can not be easily synthesized. From this perspective, Foucault once again think the role of philosophy: an ethical role, that the reunion in the historical origins of this knowledge and that is to raise it as a practice of problematization focused on the complex, fragile and sometimes risky correlation between *logos e bios*.

KEY WORDS: *Logos*, *bios*, truth, argumentation.

PROBLEMATIZAR SIN PRESCRIBIR

Foucault rechaza a menudo atribuir a su filosofía crítica un carácter prescriptivo: a su juicio la función del intelectual no ha de ser concebida como legisladora —sobre la base del modelo configurado por el sabio griego, el profeta hebreo y el legislador romano—¹. El intelectual no tiene la obligación de «decir a

los otros qué deben hacer [...] su cometido es más bien interrogar acerca de las evidencias y de los postulados, poner en cuestión los hábitos establecidos, volver a someter a discusión los modos de hacer y de pensar, disipar las costumbres cristalizadas, reconsiderar la validez de las reglas y las instituciones. Sólo a partir de este continuado y siempre renovado trabajo de problematización, a través del cual se explica la función específica del intelectual, podrá participar en la formación de una voluntad política, en la que podrá ejercitar su papel como ciudadano»². La del intelectual es, por tanto, una acción «negativa», en la medida en que se limita a desestabilizar las estructuras que podrían impedir a la persona relacionarse de forma autónoma entre sí³, enseñándole de esta forma cuál es el espacio adecuado para el ejercicio de la imaginación política⁴.

En cierta forma, este rechazo a proponer un modelo normativo de sociedad pone de manifiesto la honestidad del filósofo francés y su respeto de la autonomía individual. En efecto, desde el momento en que se considera que no es posible ninguna fundamentación racional de los asuntos normativos, toda pretensión en tal sentido acaba por coincidir con una peligrosa forma de autoengaño, o sea, con la absolutización de la propia perspectiva particular sobre la realidad y con la consiguiente reducción de los otros al papel de meros ejecutores del propio ideal de sociedad. Por el contrario, el intelectual, consciente de los límites intrínsecos de su propia actividad, está obligado a reconocer que tan sólo puede proporcionar instrumentos cognoscitivos que ayuden a los demás a problematizar lo que son, con vistas a la elaboración autónoma y transformación de cada uno, así como de las formas de convivencia con los otros. En el ámbito de tales prácticas, el intelectual no se sitúa en ninguna posición privilegiada, dado que no puede desarrollar ninguna actividad fundamentadora. Es, por tanto, abandonando toda intangible pretensión o potestad legislativa, en cuanto ciudadano, como puede contribuir junto a los demás a la formación de la voluntad política. Siempre en línea con cuanto se ha dicho hasta aquí, Foucault sostiene que hoy la filosofía puede mantener una función crítica, de «moderadora en las confrontaciones de poder» de «contra-poder», a condición de «renunciar a indagar las cuestiones relacionadas con el poder en términos de bien o de mal, para plantearlas en términos de existencia. No se trata de preguntarse si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo (todas estas cuestiones se refieren al derecho a la moral)»⁵.

¹ Cfr. M. FOUCAULT, *No al sesso re* (1977), in *Dalle torture alle celle*, a cura di G. Perni, Lerici, Cosenza, 1979, p. 155.

² M. FOUCAULT, «La cura della verità» (1984), in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, al cuidado de M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 343-344; cfr. también «Qu'appelle-t-on punir?» (1984), in *Dits et écrits*, al cuidado de D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris, 1994, vol. IV, p. 638, y «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins» (realizada en 1982 y publicada en 1983), in *Dits et écrits*, vol. IV, p. 537.

³ Cfr. P. RABINOW, B. DREYFUS, C. TAYLOR, R. BELLAH, M. JAY, L. LÖWENTHAL, *Discussion with Michel Foucault* (1983), transcripción catalogada dentro de los «Fonds Michel Foucault» dell'IMEC (Abbaye d'Ardenne) con el código D 250 (7), pp. 1-2.

⁴ Cfr. M. FOUCAULT, «Metodologia per la conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo» (1978), in *Il discorso, la storia, la verità*, p. 245.



Queda claro que la posición foucaultiana no es reductible a una forma de relativismo que considera toda práctica social fruto de relaciones de elementos contrapuestos: «existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos y sus deberes y que impulsa a rebelarse contra todo abuso de poder, cualquiera que sean sus autores y sus víctimas»⁶. Habla también de «derechos intangibles», que cada gobierno debe garantizar a los individuos de cualquier procedencia si son procesados⁷, y afirma que «el poder necesita siempre contraponer invalidables y derechos incondicionados»⁸. El derecho no es aquí, como en otros escritos foucaultianos, el propio de la maquinaria del poder disciplinario, sino que es considerado como una palanca a utilizar en la lucha contra los abusos del poder y, por tanto, como un importante instrumento de libertad: «Amnesty International, Terres des hommes, Médecins du monde son iniciativas que han contribuido a crear este nuevo derecho: el derecho de los individuos particulares de intervenir efectivamente en el ámbito de la política y de las estrategias internacionales»⁹. Y a propósito de los derechos humanos: «puede suceder que el humanismo no sea, en efecto, universal, y que quede a veces circunscrito a una situación bien determinada [...] Yo no quiero decir que tengamos que desembarazarnos de aquello que llamamos derechos humanos o del concepto de libertad, si bien podemos decir que la libertad o los derechos humanos deben tener ciertos límites. Por ejemplo, durante muchos años se ha indagado si la virtud femenina era un elemento constitutivo del humanismo universal, la respuesta durante todo ese tiempo ha sido unánimemente afirmativa»¹⁰.

Foucault, por tanto, no siempre se limita a fundamentar sus críticas en una filosofía de la contingencia, privada de contenido normativo¹¹. En efecto, hace refe-

⁵ M. FOUCAULT, *La filosofía analítica de la política* (1978), in *Archivio Foucault 3*, al cuidado de A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 101-103.

⁶ M. FOUCAULT, «Face aux gouvernements, les droits de l'homme» (1984), en *Dits et écrits*, vol. IV, p. 707. Desde esta perspectiva, me parece que no se deriva el sentido de proponer un relativismo «combatiivo», atribuido a Foucault por Habermas, el cual, en su lectura de la filosofía foucaultiniana, identifica, a mi parecer de manera errónea, relaciones de poder y procesos de opresión, cfr. *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 280, 284-285, 290, y *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su «Was ist Aufklärung?» di Kant* (1984), al cuidado de G. Marramao, en «Il Centauro», núms. 11-12, maggio-dicembre 1984, p. 240. También Taylor considera relativista la aproximación foucaultiana (cfr. «Foucault on Freedom and Truth» [1984], en *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 177-178).

⁷ Cfr. M. FOUCAULT, «Lettera aperta a Mehdi Bazargan» (1979), en *Taccuino persiano*, al cuidado de R. Guolo y P. Panza, Guerini e Associati, Milano, 1998, p. 69.

⁸ M. FOUCAULT, «Sollevarsi è inutile?» (1979), en *Archivio Foucault 3*, p. 135.

⁹ M. FOUCAULT, «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», p. 708.

¹⁰ M. FOUCAULT, «Verità, potere, sé» (entrevista de 1982 publicada en 1988), en P.H. HUTTON, H. GUTMAN, L.H. MARTIN (al cuidado de), *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 9.

¹¹ Disolviendo las impostaciones sobre las que se basan las relaciones de dominio, iluminando aquellas mutaciones y relaciones de fuerza a través de las cuales se ha venido constituyendo lo que somos, el análisis crítico proporciona un instrumento fundamental para la libertad, porque recoge, «en la contingencia que ha producido aquello que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer o de no pensar más según lo que somos, hacemos o pensamos» (M. FOUCAULT, «Che cos'è

rencia a los criterios de juicio —como el derecho de ciudadanía, los derechos humanos, la infelicidad— a partir de los cuales es posible valorar el alcance de las relaciones de poder. El problema es que la asunción de tales criterios queda sustancialmente privada de argumentación que los sostenga. Teniendo en cuenta todo esto, parece que no está privada de fundamento la observación de Habermas según la cual la genealogía «se abstiene de plantear la cuestión de si algunas formaciones del discurso y el poder podrían justificarse antes que otras»¹². Veyne sostiene que Foucault estaba persuadido de la «vanidad de las racionalizaciones y de los razonamientos», que su filosofía «lucha atendiendo menos a las razones», que «se declara incapaz de justificar sus propias preferencias», por ejemplo, recurriendo a la idea de naturaleza humana o a la de razón, y no ataca las elecciones hechas por otros sino las racionalizaciones que las acompañan: «no se preocupaba en efecto de fundamentar sus propias convicciones, le bastaba querer»¹³. En síntesis, escribe Veyne, es verdad que Foucault no llega a fundamentar norma alguna pero, en realidad, nadie puede hacerlo: «si la filosofía no puede fundamentar, no nos queda sino vivir y querer lo que se desea sin justificarse y decir que tenemos una razón para ello»; la posición de Foucault es: «extraigamos las consecuencias de la imposibilidad de fundamentar, dándonos cuenta de que ésta es tan inútil como imposible»¹⁴. En este mismo registro, Daniel Conway declara que si Foucault se hubiese planteado la cuestión de «¿por qué resistir?» se habría colocado en el interior del paradigma humanístico de la filosofía que ha criticado de una manera expresa¹⁵. Este tipo de lecturas, a mi parecer, no sólo no dan cuenta de la complejidad de las posiciones foucaultianas que, como trato de mostrar, no se dejan reducir a un esquema tan brutalmente simplificado, sino que acaban por dejar de lado una cuestión que resulta crucial. Creo, en efecto, que aunque nos situemos en el interior de una perspectiva post-metafísica, el problema de la justificación argumentativa no puede ser liquidado con tanta facilidad.

Generalmente, Foucault no parece preocuparse de proveer de argumentaciones racionales el sostenimiento de sus propias posiciones. Creo que esto es debido a algunos asuntos de fondo, que orientaron en una determinada dirección la autocomprensión que fue madurando a partir de su propia actividad crítica. El primero de estos asuntos tiene que ver con la centralidad que la noción de guerra presenta en el interior de la analítica del poder elaborada en los años 70¹⁶ y con la

l'Illuminismo?» [1984], en *Archivio Foucault* 3, p. 228). Cfr. también «Strutturalismo e post-strutturalismo» (1983), en *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 321-322.

¹² J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 285.

¹³ Cfr. P. VEYNE, «L'ultimo Foucault e la sua morale» (1986), en *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, al cuidado de M. Guareschi, Ombre Corte Edizioni, Verona, 1998, pp. 71-75.

¹⁴ P. VEYNE, «Foucault e il superamento (o compimento) del nichilismo» (1989), en *Michel Foucault*, pp. 85-86.

¹⁵ D. W. CONWAY, «Pas de deux. Habermas and Foucault in Genealogical Communication», en S. ASHENDEN y D. OWEN (al cuidado de), *Foucault contra Habermas*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1999, p. 70.

¹⁶ Cfr., por ejemplo, M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, (Curso en el Collège de France del 1975-1976), Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 22-23, 46-49.



consecuente concepción de la teoría como «sistema regional» en el interior de luchas orientadas a «minar y tomar el poder»¹⁷. En el interior de tales coordenadas es difícil encontrar un espacio para la argumentación. En efecto, no se trata de individualizar, aunque sea de modo discursivo, el objeto de la crítica, ya que éste está dado de antemano (es el enemigo); en el interior de la propia aclaración, las prácticas comunicativas que eventualmente se ponen en uso son meramente estratégicas, en cuanto están orientadas a la vez a singularizar los medios más adecuados para lograr el éxito; obviamente, con «el otro» combatido no se discute, puesto que es enemigo, debe ser derrotado; la finalidad perseguida es meramente negativa, la victoria sobre el enemigo, contexto en el cual no supone ningún problema construir a posteriori la estrategia para justificar las propias propuestas y proyectos. Sin embargo, Foucault se alejará progresivamente de este paradigma¹⁸, no sin consecuencias, como veremos, por lo que respecta a la cuestión que estamos considerando.

Otro asunto, que a mi parecer puede explicar la ausencia en Foucault de la antedicha preocupación de deber argumentar sus propias posiciones críticas es éste, consistente en considerar el poder como algo profundamente escondido: «las relaciones de poder se encuentran entre los aspectos más ocultos del cuerpo social», por lo cual, el trabajo crítico consiste ante todo en «encontrar lo que puede existir de más oculto en las relaciones de poder»¹⁹. Siempre en esa línea, declara que «toda lucha se desarrolla en torno a un centro particular de poder [...] Y designar ese centro, denunciarlo, hablar de él públicamente, es una lucha, no porque nadie tuviera hasta entonces conciencia, sino porque tomar la palabra con ese objetivo, forzar la red de información institucional, nominar, decir qué ha hecho, qué es, indicar cuál es el objetivo, es un primer golpe al poder, un primer paso para otra lucha contra el poder»; en síntesis, «el discurso de la lucha no se opone a lo desconocido, se opone al secreto»²⁰. La acción crítica es concebida aquí fundamentalmente como una «iluminación» de lo que está escondido, una denuncia, un desvelamiento: una vez señalado el enemigo, sólo queda conducir una lucha que no tiene necesidad de ser justificada.

Si bien respecto a los antedichos asuntos la actitud de Foucault parece coherente, no me parece que lo sea tanto en otras circunstancias. Afirma, en este sentido, que el poder «no es ni bueno ni malo, es algo peligroso», porque siempre es posible hacer de él un mal uso. Un ejemplo que se plantea es el de la posible sustitución de la prisión por un sistema de multas: aunque se consiguiera con ello evitar algunos efectos negativos de la prisión, un día se pondrían en evidencia sus incon-

¹⁷ Cfr. M. FOUCAULT, «Gl'intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze», in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 109.

¹⁸ Tal posicionamiento teórico se producirá en el interior de su reflexión acerca del poder como gobierno: cfr., por ejemplo, M. FOUCAULT, «Il soggetto e il potere» (1982), en H.L. DREYFUS y P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault* (1983, 1a ed. 1982), Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, cit., pp. 248-249.

¹⁹ M. FOUCAULT, «No al sesso re», pp. 146-147.

²⁰ M. FOUCAULT, «Gl'intellettuali e il potere», p. 115.

venientes, por lo cual la sociedad ante todo debe tener la posibilidad de repensar su sistema penal²¹. Pero, ¿qué es lo que hace peligroso al poder? Quedándonos en el interior de las coordenadas teóricas foucaultianas, podemos responder que la peligrosidad radica en que las relaciones de poder pueden transformarse en situaciones de dominación²². Esta respuesta dejaría en suspenso la cuestión, para nada secundaria, al menos en el caso en que se conciba el dominio como un fin deliberadamente perseguido del motivo por el cual se aspira al dominio. No se trata de reactivar una metafísica del poder orientada a individualizar el origen temporal de este último, sino de interrogarse acerca de sus constelaciones, históricamente determinadas, de los movimientos que pueden impulsar a un individuo a desear la dominación, en el interior de un determinado contexto racional. Es verdad que una filosofía crítica que deliberadamente se limite, como en repetidas ocasiones ha subrayado el filósofo francés, a plantearse la cuestión del «cómo» y no la del «por qué», parece estar destinada a eludir el problema. Sin embargo, como Foucault pone de relieve²³, la resistencia radica en una relación específica que el individuo mantiene consigo mismo y con los otros, la cual puede debilitarse debido a las relaciones de dominación. La ética de sí, como se enseñaba en el mundo antiguo, es también una práctica orientada al buen gobierno, de sí mismo y de los otros. El estudio de la ética de sí ha acabado por individualizar las condiciones que hacen posible la práctica de la libertad. Pero ahora, enfrentados a la tendencia a instaurar el estado de dominación, una filosofía atenta, como la de Foucault, a la compleja red de relaciones que el individuo mantiene consigo mismo y con los otros, no puede dejar de plantearse el problema de analizar las configuraciones, probablemente malélicas, que tal red puede asumir en aquella específica forma de subjetividad que podemos definir como «au-

²¹ Cfr. C. BAKER, «Interview de Michel Foucault» (1984), en *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 693-694 y M. FOUCAULT, «Sollevarsi è inutile?», p. 135.

²² En una entrevista concedida pocos meses antes de su muerte, Foucault afirma no estar seguro de haber aclarado de manera adecuadamente con anterioridad las nociones de poder y de dominio. Intentando definir de forma más precisa su diferencia, el filósofo francés define las relaciones de poder como relaciones en el interior de las cuales se trata de dirigir la conducta del otro. Se trata de relaciones cambiantes, que pueden modificarse y que no se dan de una vez para siempre, son juegos estratégicos abiertos a la libertad. Los estados de dominio, por su parte, se crean cuando un individuo o un grupo social intentan bloquear las relaciones de poder, hacerlas estables, irreversibles. El poder, en consecuencia, no ha de ser considerado como un mal, como algo perverso en sí, de lo que hay que mantenerse alejado, sino como una relación, siempre reversible, en la que se intenta «gobernar» al otro, es decir, «estructurar» su «campo de acción», guiar su conducta; es «una acción sobre acciones» presentes o futuras. A diferencia de los estados de dominio, en los cuales la práctica de la libertad no existe o está muy limitada, las relaciones de poder presuponen siempre la libertad de quienes están envueltos en ellas, el reconocimiento del «otro» como sujeto que actúa (cfr. «L'etica della cura di sé come pratica della libertà» [1984], en *Archivio Foucault* 3, pp. 275, 284-285, 291-293 e «Il soggetto e il potere», pp. 248-250).

²³ Cfr., por ejemplo, M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso nel Collège de France (1981-1982)* [2001], Feltrinelli, Milano, 2003, p. 222; *Illuminismo e critica* (conferenza del 1978 pubblicata nel 1990), al cuidado de P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, p. 41 y *Che cos'è l'Illuminismo?*, p. 219.

toritaria». Intentar comprender qué mecanismos específicos motivacionales se activan en los individuos que aspiran al dominio es, desde luego, útil para lograr comprender cómo es posible limitar o desactivar tales aspiraciones. Naturalmente, la peligrosidad del poder no se debe de manera necesaria a la eventualidad de ser sustituido por la dominación. Hablando del sistema de sanciones, Foucault parece referirse a la posibilidad de efectos negativos, si bien no intencionales, provocados por el cambio en las circunstancias, resultados que afectan sin embargo a la movilidad y reversibilidad de las relaciones de poder. En este caso, vuelve a plantearse la cuestión de los criterios normativos a partir de los cuales juzgar esta consecuencia: la ausencia de una tematización de la cuestión deja actuando tales criterios simplemente como fuerzas ciegas²⁴.

Un problema análogo se plantea si nos situamos en el plano de las valoraciones cuidadosas con las que viene a censurar todo lo que se refiere a la propuesta en virtud de la cual se ha creado un efecto de poder. Foucault, como bien sabemos, sostiene con fuerza que no pretende entrar en el cómputo de intelectuales que se empeñan en sugerir a los demás lo que deben hacer. Hablando del trabajo del G.I.P.²⁵, el filósofo francés recuerda que éste no pretendía ofrecer prescripciones, sino tan sólo dar a conocer el problema de las cárceles. Lo que se objeta ahora es que una aproximación crítica de este tipo hace en realidad imposible concebir alguna intervención que tienda a sustituir un poder por otro: la crítica se limita a informar, dejando la responsabilidad de cambiar las cosas a las personas a las que se dirige, dejando en sus manos emprender alguna acción al respecto. Es interesante la respuesta del filósofo francés: «a la información sobre las prisiones puede responderse con la revuelta, con la reforma, con la destrucción de las prisiones»²⁶. O, lo que viene a ser lo mismo: la crítica como mera denuncia contribuye, por el solo hecho de decir lo que dice, a «demoler» lo que existe, pero deja abierto el espacio para toda una gama de iniciativas posibles. Es evidente que las tres acciones indicadas por Foucault son radicalmente diferentes, en realidad porque el crítico no es ni legislador ni profeta, sino que deja desempeñar las acciones que considere oportunas a las personas que se ven afectadas por el fenómeno que es objeto de crítica²⁷. Sin embargo, creo que no puede considerarse ajeno a su trabajo el problema de la preferencia de una acción con respecto a otra, a pesar de lo que él ha manifestado a propósito de la posibilidad de la argumentación en ese sentido. Por otro lado, si la creación de sí se asume con toda su intensidad, como han subrayado Dreyfus y Rabinow, como «una construcción pública, la cual, como toda obra de arte, genera por sí misma

²⁴ Richard BERNSTEIN observa acertadamente que a la base del discurso acerca de los peligros ligados al ejercicio del poder aparece una «inclinación ético-política» que no resulta del todo explicitada (cfr. *La nuova costellazione* [1991], Feltrinelli, Milano, 1994, pp. 145-146).

²⁵ Se trata del «Groupe d'information sur les prisons» fundado en 1971.

²⁶ Cfr. M. FOUCAULT, «Luttes autour des prisons» (1979), en *Dits et écrits*, vol. III, p. 813.

²⁷ Cfr. M. FOUCAULT, «Asili. Sessualità. Prigioni» (1975), in *Archivio Foucault 2*, al cuidado de A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 179 y D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault* (entrevista rilasciata nel 1978), Castelvecchi, Roma, 1999, pp. 99-100, 107.



una concepción de estilo»²⁸, este fenómeno no puede ser presupuesto simplemente como algo dado, sino que debe aparecer como resultado de una reflexión en el interior de una práctica de problematización y comunicación, también de tipo argumentativo.

Esto nos lleva a considerar el hecho de que la argumentación puede ser útil también para determinar nuevas relaciones de fuerza en el interior de la lucha política. Desde el momento en que esta última no puede reducirse a la relación entre sujetos dominadores y sujetos resistentes, sino que consiste en la asunción de decisiones en relación a las cuales no se produce sólo la participación de quienes están directamente implicados en las relaciones específicas de poder que se pretende combatir (recordemos, por ejemplo, la prisión o el manicomio): no basta referirse únicamente a los individuos directamente afectados. En casos de este tipo, es necesario *convencer* también a quienes, aunque no estén sufriendo en primera persona los efectos del dispositivo objeto de crítica, pueden sin embargo incidir sobre el éxito de la lucha política que se desarrolla en torno a él. Esto es particularmente cierto en los regímenes democráticos. Finalmente, aunque no por ello sea menos importante, la relevancia de la comunicación argumentativa se debe igualmente al hecho de poder evitar, o al menos contener, a través de ella el recurso a la violencia física²⁹; y el mismo filósofo francés, como veremos, ha acentuado este aspecto.

Ninguna nostalgia, por tanto, por el sabio que «legisla» sobre la base de criterios universales de juicio: se trata, simplemente, de reconocer que el intelectual, en la medida en que se atribuye una función crítica, está llamado a presentar y poner en juego sus propias razones³⁰ en el interior de una discusión pública, con objeto de transformar lo existente³¹. De ahí que Foucault afirme «estar irritado con una actitud, que por otra parte ha sido la mía durante un tiempo y que ahora no suscribo, que consiste en decir: nuestro problema es denunciar y criticar, que se las apañen otros con su legislación y sus reformas. Ésta no me parece una actitud justa»³².

²⁸ H.L. DREYFUS y P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault*, p. 287.

²⁹ Cfr. K. POPPER, «Utopía e violencia» (discurso del 1947 publicado nel 1948), en *Congetture e confutazioni*, Introducción de G. Sandri, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 602-603.

³⁰ Queda claro que, hablando de las diversas técnicas de sí, afirma que estas últimas están históricamente determinadas por su contexto, pero de aquí no pueden extraerse lo que podrían ser razones óptimas (*very good reasons*) o razones muy razonables (*very reasonable reasons*) para escoger una antes que otra (cfr. P. RABINOW, B. DREYFUS, C. TAYLOR, R. BELLAH, M. JAY, L. LÖWENTHAL, *Discussion with Michel Foucault*, D 250 [7], p. 22).

³¹ Dreyfus y Rabinow han puesto de relieve que en la perspectiva foucaultiana se ponen en juego la expresión de preocupaciones comunes y la búsqueda de un lenguaje que sea aceptable como discurso sobre determinadas situaciones sociales, haciendo posible un «diálogo», o mejor, un «conflicto de interpretaciones», con otras prácticas discursivas comunes orientadas a expresar otras preocupaciones (cfr. «What Is Maturity? Habermas and Foucault on 'What Is Enlightenment?'», en D.C. HOY [a cura di], *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1986, p. 115). Tal conflicto de interpretaciones, sin embargo, me parece que puede eludir convertirse en un encuentro violento o en un diálogo entre sordos, tan sólo si asume la forma de la argumentación pública.

³² M. FOUCAULT, «Enfermement, psychiatrie, prison» (1977), en *Dits et écrits*, vol. III, p. 360.

La ausencia en Foucault de una reflexión adecuada sobre la conexión entre crítica y argumentación o, dicho sea de otra forma, de una práctica de justificación argumentativa del campo escogido, depende a mi juicio del hecho de no desarrollar su posición teórica. Me refiero, en primer lugar, a la importancia que atribuye al pensamiento. El filósofo francés habla de un «principio de irreductibilidad del pensamiento»: «no hay ninguna experiencia que no sea también un modo de pensar...»³³. El pensamiento es «la manera a través de la cual los seres humanos afrontamos la realidad»³⁴, «es lo que instaura, en varias formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso que, consecuentemente, constituye al ser humano como objeto de conocimiento; lo que fundamenta la aceptación o el rechazo de la regla constitutiva del ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros y constituye al ser humano como sujeto ético»³⁵. Es interesante el hecho de que la constitución del ser humano en cuanto ser social se correlacione con la aceptación o el rechazo de las reglas a través del pensamiento, en lugar de justificarse desde una mera socialización heterónoma. En otro orden de cosas, deberíamos recordar que, dos años antes, en una lección de 1982 en el Collège de France, había definido la relación consigo mismo como el punto «originario y final, de resistencia al poder político»³⁶; considerando que lo que instaura tal relación está vinculado al pensamiento. Acaso no ha afirmado Foucault que la transformación que hace posible la crítica «puede realizarse por medio de un trabajo del pensamiento sobre sí mismo»³⁷. En otro pasaje significativo escribe que «el pensamiento y la libertad en relación a aquello que se hace, el movimiento mediante el cual uno se distancia con respecto a quello que se hace, lo constituye como objeto y lo piensa como problema»³⁸. La problematización aparece, por tanto, ante todo como una práctica reflexiva, en el interior de la cual parece difícil que la argumentación tenga un papel marginal. En efecto, el planteamiento de fondo parece ser una relectura de la concepción socrática del pensamiento, en la que la correlación entre el diálogo consigo mismo y el diálogo con el otro parecen expresar toda su fuerza crítica.

Volveré enseguida sobre la relevancia del diálogo socrático en la genealogía foucaultiana de la actitud crítica. Por el momento, también en relación con la importancia de la argumentación, es importante acudir a una de sus últimas entrevistas,

³³ M. FOUCAULT, *Prefazione alla «Storia della sessualità»* (1984), en *Archivio Foucault 3*, p. 235.

³⁴ M. FOUCAULT, «Punir est la chose la plus difficile qui soit» (1981), in *Dits et écrits*, vol. IV, p. 210.

³⁵ M. FOUCAULT, *Prefazione alla «Storia della sessualità»*, p. 234.

³⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, p. 222.

³⁷ M. FOUCAULT, *Prefazione alla «Storia della sessualità»*, p. 235.

³⁸ M. FOUCAULT, «Polemica, politica e problematizzazioni» (1984), en *Archivio Foucault 3*, p. 246; cfr. también *Discorso e verità nella Grecia antica* (1983), al cuidado de A. Galeotti, Introducción de R. Bodei, Donzelli, Roma, 1996, p. 49.



en la cual el filósofo contrapone la polémica a la discusión. En primer lugar si no se acepta volver a poner en cuestión su propia posición, puesto que no se busca la aproximación a una «verdad difícil», sino que se intenta hacer triunfar «la causa justa» de la que pretende ser defensor; entonces no se reconoce al otro como «sujeto que tiene derecho a la palabra», sino que se lo considera como un enemigo. El modelo es el de la guerra: «la polémica define alianzas, recluta partidarios, coaliga intereses u opiniones, representa un partido; hace del otro un enemigo, portador de intereses opuestos, contra el que se intenta luchar hasta el momento en el cual, derrotado, podrá ser sometido o hecho desaparecer»³⁹. Por el contrario, «en el auténtico juego de la pregunta y la respuesta, en el trabajo de clarificación recíproca, el derecho de cada cual queda en cierta manera inmanente a la discusión. Depende tan sólo de la situación de diálogo. Quien pregunta se limita a ejercer su derecho: no ser convencido, atrapar una contradicción, tener necesidad de una información ulterior, hacer valer distintos postulados, subrayar un defecto en el razonamiento. Por lo que respecta a quien responde, nada le concede un derecho que excede la discusión; está ligado, por la lógica de su discurso, a lo que ha dicho con anterioridad y, por la aceptación del diálogo, a la pregunta del otro. Pregunta y respuesta forman parte de un juego —de un juego agradable y al mismo tiempo difícil— en el cual ninguna de las partes intenta eludir el derecho de respuesta del otro y la forma común del diálogo»⁴⁰.

Si he citado este amplio pasaje es porque, a mi entender, contiene importantes referencias a la lógica y al valor de la argumentación dialógica, así como la práctica comunicativa que establece las posiciones (y derechos) de los interlocutores; la acción ejercida sobre el otro tiende a convencerlo, no a someterlo, y descansa sobre el juego de la verdad (información) y del razonamiento (atención a las contradicciones y a la lógica del discurso); a hacer preferible esta forma de comunicación y a evitar todo choque de tipo «bélico». Es interesante recordar, en este último sentido, que en «El sujeto y el poder», Foucault hace observar, e insiste en ello, que cuando analizamos las relaciones de poder debemos siempre considerar los medios a los que se recurren, por ejemplo, a la amenaza de las armas, a la vigilancia, a las desigualdades económicas o a los «efectos de la palabra»⁴¹. De cuanto hemos visto hasta aquí, en particular del pasaje dedicado a la discusión, se desprende que es evidente que para Foucault no es lo mismo ejercer el poder a través de las armas, que ejercerlo por medio de la palabra. Naturalmente, esta última no denota una comunicación de tipo argumentativo. Por ejemplo, refiriéndonos al hilo del texto que acabamos de citar, al nexo existente entre comunicación y poder, hay que decir que el filósofo francés toma en consideración una acepción muy amplia de la comunicación, definiéndola como cualquier «transmisión de información a través de un lenguaje, un sistema de signos o cualquier otro medio simbólico»⁴².

³⁹ M. FOUCAULT, *Polemica, politica e problematizzazioni*, p. 241.

⁴⁰ *Ivi*, p. 240.

⁴¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, p. 251.

⁴² *Ivi*, p. 246.

Refiriéndose explícitamente a Habermas, que se encuentra detrás de sus últimas reflexiones sobre la relación comunicativa, Foucault distingue a éstas de las relaciones de poder y de la capacidad objetiva. Por otra parte, la producción del consenso, en la que consiste el éxito de la práctica comunicativa, no es suficiente para descartar que la misma sea fruto de una relación de poder. El consenso puede ser «una condición para la existencia o el mantenimiento del poder», pero este último «no es por su propia naturaleza la manifestación de un consenso»⁴³. ¿Por qué motivo? Foucault parece responder poco después: porque «toda relación de poder pone en pie diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos»⁴⁴, diferenciaciones económicas, culturales, competitivas, de estatuto, etc. Contra toda utopía de la comunicación, tendente a anular la disimetría inevitablemente correlativa a las relaciones de poder, el consenso hace valer cierto principio crítico para asentarse, «aunque sea la parte de no consensualidad contenida en una determinada relación de poder y que esta parte sea más o menos necesaria»⁴⁵. En tal sentido, es interesante el hecho de que Foucault, hablando de la necesidad de repensar la previsión social a través de una reconsideración de la lógica sobre la cual hacemos las elecciones correspondientes en materia de salud, en vista a un proceso de «negociación», de «discusión» pública orientado a la puesta en pie «de una especie de consenso ético, con el fin de que el individuo pueda reconocerse en las decisiones que deba tomar y en los valores que habrán de inspirarlas». Todo ello con el objetivo último de hacer las decisiones «aceptables» para los demás, aunque siempre haya alguien que se oponga a ellas⁴⁶.

El filósofo francés, aunque reconoce la importancia que tiene en el interior de las relaciones de poder, de la comunicación argumentativa orientada al consenso⁴⁷, sin embargo, no considera necesario proporcionar las justificaciones argumen-

⁴³ *Ivi*, p. 248.

⁴⁴ *Ivi*, p. 251.

⁴⁵ M. FOUCAULT, «Politica ed etica» (entrevista del 1983 publicada en 1984), *Biopolitica e liberalismo*, al cuidado de O. Marzocca, Medusa, Milano, 2001, p. 202. Por ejemplo, observa el filósofo francés, es dudoso que la autogestión pueda ser el mejor modo de desarrollar las relaciones de tipo pedagógico (cfr. *Ibidem*).

⁴⁶ M. FOUCAULT, «Un sistema finito di fronte a una domanda infinita» (1983), en *Archivio Foucault* 3, pp. 197-198. Lo mismo afirma en relación a la oportunidad de discutir el sentido que ha de atribuirse a las prácticas punitivas en nuestra sociedad, cfr. C. BAKER, *Interview de Michel Foucault*, p. 689.

⁴⁷ Creo que es éste el motivo que le lleva a afirmar: «lo que hace Habermas me interesa mucho, a pesar de que él no está nada de acuerdo con lo que digo —yo estoy un poco más de acuerdo con lo que él dice» (*L'etica della cura di sé...*, p. 291)—. Aparece ahora como privada de fundamento la crítica que Alex Honneth dirige a Foucault de «ignorar» el papel constitutivo de los procesos de interés en el interior de los mecanismos de reproducción social (cfr. *Critica del potere* [1986], al cuidado de F. Riccio y S. Vaccaro, Dedalo, Bari, 2002, p. 386). Queda claro, al mismo tiempo, que para el filósofo francés el diálogo no tiene el mismo estatuto normativo que se le atribuye en Habermas (cfr. O. VOIROL, «Critique généalogique et critique normative», en Y. CUSSET y S. HABER [al cuidado de], *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations, critiques*, CNRS Éditions, Paris, 2006, p. 132). En relación al diferente modo en que conciben los dos filósofos la relación entre poder y



tativas que sostendrían sus propias posiciones; parece dejar este asunto en manos de la autoridad política —que, a su entender, tiene el deber de hacer público «en nombre de qué» ejercita el propio poder punitivo— y define la injusticia como «un castigo del que se renuncia a rendir cuentas»⁴⁸.

LA ARGUMENTACIÓN COMO PRÁCTICA CRÍTICA

A mi juicio, la actitud de Foucault es debido asimismo al hecho de no haber extraído todas las consecuencias de su propia filosofía de las relaciones, centrada en el paradigma de las relaciones de fuerza. Para él, la práctica comunicativa «implica una actividad (aunque ésta sólo consista en la correcta puesta en uso de elementos dotados de significación) que es, en virtud de la modificación que produce del campo de información entre los participantes, finalmente inductora de efectos de poder»⁴⁹. A este respecto, consideramos relevantes dos puntos. Ante todo, la comunicación puede tener efectos sobre las relaciones de poder, no sólo en cuanto informa, sino también en la medida en que convence, a través de la discusión, e induce a actuar de una cierta manera. En este caso, el interlocutor acaba siendo convencido porque está envuelto en el «juego grato y al mismo tiempo difícil»⁵⁰ de la discusión, en la cual los argumentos de los hablantes se sitúan en primer plano. El mismo Foucault, como hemos visto, llega a reconocer que esto es así. Por otro lado, la relación entre comunicación y poder no es concebida en términos de un posible nexo causa-efecto. Una filosofía concentrada sobre la noción de relación de fuerza configurante⁵¹ no puede dejar de concebir la comunicación, también cuando ésta es de tipo argumentativo, como una forma específica de las relaciones de fuerza. La lucha puede asumir, en este caso, la forma de estrategia comunicativa: en el fondo, la crítica es, ante todo, una práctica comunicativa orientada a modificar determinadas relaciones de poder y formas de subjetividad. Foucault habla del discurso como «campo estratégico, en el cual, los elementos, las tácticas, las armas, no cesan de pasar de un terreno a otro [...] Y, en la medida en que el discurso puede conllevar, al mismo tiempo, un lugar y un instrumento de enfrentamiento [...] Discurso combatiente y no discurso reflexivo [...] El discurso —el simple hecho de hablar, de recurrir a la palabra, de usar la

comunicación es interesante cfr. Y. CUSSET, «Ce que parler veut dire...et peut faire. Pouvoir du langage et langages du pouvoir chez Habermas et Foucault», en Y. CUSSET y S.HABER (al cuidado de), *Habermas et Foucault*, pp. 137-153.

⁴⁸ M. FOUCAULT, *Lettera aperta a Mehdi Bazargan*, p. 69. Considera que el sistema penal es «la forma en la que el poder como tal se muestra de modo más claro» (*Gl'intellektuali e il potere*, p. 111).

⁴⁹ M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, p. 246.

⁵⁰ M. FOUCAULT, *Polemica, politica e problematizzazioni*, p. 240.

⁵¹ Cfr., por ejemplo, M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, pp. 58-60. Al respecto de tal filosofía, cuya matriz es nietzscheana, Gilles Deleuze observa: «el principio general de Foucault es el siguiente: toda forma es un compuesto de relaciones de fuerza» (*Foucault* [1986], Feltrinelli, Milano, 1987, p. 124).



palabra del otro (a riesgo de fortalecerla), de la palabra que los otros comprenden y aceptan (y, eventualmente, contribuye a favorecerles)—, estos hechos son en sí mismos una fuerza. El discurso es, merced a las relaciones de fuerza que subyacen en él, no sólo una superficie de inscripción, sino un operador»⁵².

En otro orden de cosas, como ya hemos visto, Foucault problematizará el modelo de la batalla; sin olvidar, no obstante, poner en evidencia la noción de discurso como operador de las relaciones de fuerza. Tal noción, en efecto, constituye una premisa fundamental para una reflexión sobre la estrategia comunicativa como práctica de crítica y creación de nuevas formas de subjetividad y de relaciones sociales. No se trata de fundar la crítica sobre un paradigma de comunicación desvinculado del poder⁵³, sino de pensar la comunicación como una posible estrategia de crítica y de lucha que puede resultar privilegiada en el análisis, pero sustituir de forma utópica las otras estrategias. Foucault, naturalmente, reconoce la centralidad de las prácticas comunicativas: su actividad crítica asume, ante todo, la forma del trabajo intelectual, es decir, se realiza a través de un discurso orientado a la consideración pública. Sin embargo, existen dos aspectos relevantes en la actitud de Foucault, a este respecto. Entre los posibles tipos de discurso, él parece no darle excesiva importancia a la justificación argumentativa, prefiriendo la reconstrucción genealógica. Por otro lado, criticando todo recurso a un paradigma formal-universal de racionalidad⁵⁴, se ve constantemente orientado a analizar la forma específica de racionalidad correlativa a la técnica de poder objeto de crítica. Del mismo modo, se preocupa también de explicitar el tipo de racionalidad vinculada a su propia posición crítica⁵⁵, pero no se considera obligado a proporcionar argumentaciones que esclarezcan las razones por las cuales ciertos paradigmas de racionalidad son preferibles a otros.

Pese a todo, en mi opinión, situándose bajo la estela de Nietzsche —y en particular de su crítica de la noción de «causa», de «cosa» y de «sujeto», en favor de una concepción del viviente como «estructura compleja» y de la realidad como red en la cual «todo está concadenado y condicionado»⁵⁶, juego de interacciones entre

⁵² M. FOUCAULT, «Le discours ne doit pas être pris comme...» (1976), en *Dits et écrits*, vol. III, p. 124.

⁵³ Foucault, aun reconociendo que el problema de la comunicación es importante, reprochará a Habermas haber recurrido a un paradigma similar (cfr. *Letica della cura di sé*, p. 291); en este sentido, afirma que cuando el filósofo alemán distingue entre dominio, comunicación y actividad finalizada, no los considera como tres ámbitos separados, sino «trascendentales» (cfr. *Il soggetto e il potere*, p. 246, nota 1).

⁵⁴ Cfr. Ivi, p. 239; *Strutturalismo e post-strutturalismo*, pp. 311-314, 320 y «Omnes et singulatum. Verso una critica della ragion politica», in *Biopolitica e liberalismo* (conferencia de 1979 publicada en 1981), pp. 144-145.

⁵⁵ Pensamos en el análisis del discurso histórico-crítico, de la ética antigua del cuidado de sí o de la *parresía*, que realiza con el trasfondo de sus reflexiones, respectivamente, sobre el poder como guerra, sobre la estética de la existencia y sobre el compromiso crítico (en particular en sus últimos estudios).

⁵⁶ F. NIETZSCHE, «Frammento 11[73]» (1887-1888), en *Opere*, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. VIII, t. II, 1971, p. 247 y «Frammento 14[153]» (1888), en *Opere*,





fuerzas en cuyo interior no se da ningún *sub-jectum*, es decir, ningún sustrato último incondicionado— la filosofía foucaultiana de las relaciones, centrada en la noción de relaciones de fuerzas, ofrece algún elemento de reflexión a propósito del tema de la comunicación argumentativa. Cuando consideramos la realidad como una red de relaciones de fuerza configuradoras, si por «fuerza» entendemos una unidad última, por consiguiente un *sub-jectum*, hacemos de la geneología una «física»⁵⁷ que, en realidad, es una metafísica⁵⁸. Si, por el contrario, la fuerza es concebida como una configuración compleja fruto de relaciones entre otras fuerzas, no se desprende de aquí que toda fuerza tenga una forma: ésta es, al mismo tiempo, estructurante y estructurada, configuradora y configurada. Por otro lado, cuando se habla de relaciones de fuerza es necesario interrogarse acerca de la forma de las fuerzas que están en juego: en una batalla ha de tenerse en cuenta la confrontación entre dos ejércitos, mientras que en una discusión, la crítica de las argumentaciones planteadas. Ambos casos son tan distintos que es necesario considerar que la «naturalidad» de las fuerzas implicadas en cada uno de ellos es diferente. Dicho sea de otro modo, si las fuerzas en cuestión no son concebidas como principios originarios, no se deriva que las relaciones entre ellas son constitutivas de la forma que asume tal o cual fuerza; pero no sólo esto: desde el momento en que las relaciones de fuerza son, al mismo tiempo, un resultado de configuraciones complejas (las fuerzas en lucha) y esto constituye al mismo tiempo una configuración compleja (en cuyos factores configurantes están representadas las fuerzas existentes en un determinado campo), se produce ahora una correlación constitutiva tras la forma de las fuerzas en juego y la forma de las correlaciones existentes entre dichas fuerzas. Esto implica que, en presencia de diversos tipos de fuerza (por ejemplo, de las argumentaciones antes que de los ejércitos) tendríamos también diversos tipos de relaciones: en efecto, el procedimiento a través del cual, en el interior de una discusión crítica, se intenta hacer prevalecer la propia argumentación es algo muy distinto de las técnicas militares con las que se pretende derrotar al ejército enemigo. Sólo si se considera la fuerza como elemento primario e irreductible es posible llegar de una filosofía centrada en el paradigma de las relaciones de fuerza a una teoría de la dominación violenta, la cual, por otra parte, no dirá mucho acerca de las configuraciones concretas que se derivarán de tales relaciones en contextos específicos.

Todo esto, a mi entender, tiene consecuencias políticas, además de las que posee asimismo en relación a las cuestiones que aquí estamos abordando. Por ejemplo, afirmar que el derecho, y en términos más generales el orden político, es la

vol VIII, t. III, 1974, p. 126; cfr. anche «Genealogia della morale» (1887), en *Opere*, vol. VI, t. II, 1974, p. 244; «Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno» (1883-1885), en *Opere*, vol. VI, t. I, 1973, p. 392; y «Frammenti 9[91]» y «9[98]» (1887), en *Opere*, vol. VIII, t. II, pp. 41-45, 48-49, así como los «Frammenti 14[31]» y «14[79]» (1888), en *Opere*, vol. VIII, t. III, pp. 25, 47-50. Sobre este punto, cfr. M. MAHON, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 2-3, 7-8, 124.

⁵⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, «La gaia scienza» (1882), en *Opere*, vol. V, t. II, 1965, p. 230.

⁵⁸ Cfr. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 24-34.

codificación de relaciones de fuerza significa reconocer el hecho de que sólo tiene un carácter constitutivamente prospectivo, pero que no es «neutral»⁵⁹. Esto no quiere decir, sin embargo, que las leyes sean necesariamente fruto de la violencia, de la coerción; éstas pueden tener en su origen, en efecto, la fuerza de la argumentación, de la tradición o de los intereses. La democracia no cambia la «naturaleza» del derecho, pero en ella las relaciones de fuerza no están ya en el primer plano. En el interior de ella, frente a la norma consuetudinaria o a aquella que proviene de la coerción, adquiere mayor relevancia política la fuerza de la argumentación y la voluntad de los ciudadanos. Obviamente, lo consuetudinario y lo que proviene de la coerción tienen una función importante también en la democracia, pero en ella todo cambio implica una determinada relación de los tres elementos que están en la base del derecho. Pensar la realidad a partir del paradigma de las relaciones de fuerza no significa, en ningún caso, transformar la esfera pública en un campo de batalla, del que quedaría excluido el discurso argumentativo. Hay que decir, al mismo tiempo, que ha de considerarse a este último como una dimensión neutralizada con respecto a las relaciones de fuerza (de tipo económico, político, militar, etc.) que atraviesan el espacio social, si bien es, al mismo tiempo, una forma particular de juego de fuerzas, con sus reglas específicas, cuyo peso, en el interior de la dinámica de poder, depende de su capacidad de prevalecer sobre otro tipo de juego o, cuando menos, de afianzarse en él.

Es importante, también, no identificar fuerza y violencia-coerción: esta última es sólo una de las muchas formas que puede asumir la relación de fuerza. Cuando hablamos de fuerzas que intentan imponerse, de tomar la iniciativa, no nos referimos a nada que se imponga de la manera antes mencionada. Éste es el motivo por el cual es necesaria, al analizar el discurso, el poder y sus manifestaciones, la paciente consideración de la configuración de fuerzas específica y de las relaciones que se producen entre ellas. Y esto es algo que Foucault no ha dejado de hacer, pese a que no haya llegado a desarrollar algunas de las implicaciones de su propia posición teórica. Es algo que se hace evidente cuando tomamos en consideración sus estudios sobre la *parresía*.

EL *PARRESIASTÉS* COMO EJEMPLO

«No conozco, y no habría nada más inconsistente, que un régimen político al que la verdad le resulte indiferente. Pero es también cierto que no hay nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad. La función de ‘decir lo verdadero’ no debe asumir la forma de la ley de igual manera que tampoco, como se nos quiere hacer creer, reside plenamente ésta en el libre juego espontáneo de la comunicación. El imperativo de ‘decir lo verdadero’ supone un trabajo infinito:

⁵⁹ Cfr., por ejemplo, M. FOUCAULT, *La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano, 1991, pp. 81-91 y «Sulla giustizia popolare. Dibattito con i maoisti» (1972), en *Microfisica del potere*, pp. 78, 97.





aceptarlo en su complejidad es una obligación de la que nadie puede abstenerse. Salvo aquellos a los que se les ha impuesto el silencio de la servidumbre»⁶⁰. El objetivo polémico parece ser de nuevo Habermas, en particular lo que parece ser la ilusoria pretensión que se esconde en su teoría del discurso: es decir, que la verdad debe surgir automáticamente de los procedimientos propios de una comunicación realizada en condiciones ideales. Si bien no hay que pensar que podamos imponer la verdad «del otro», de manera autoritaria, no es menos cierto que podríamos pensar que ésta puede emerger «de la base», de una praxis comunicativa «espontánea», o sea, liberada de otros factores que intervienen en la comunicación y producen distorsiones en la misma. Pero no sólo esto. El filósofo francés, en la entrevista que citábamos hace un instante, declara que «todo aquel que afirma que para mí la verdad no existe, forma parte del grupo de quienes, decididamente, simplifican demasiado»⁶¹. Como atinadamente hace notar Bodei, «Foucault polemiza con frecuencia contra los *esprits simplistes*, lo que no significa que para él la verdad no exista, sino que se opone a los que creen que ‘los juegos de la verdad’, es decir, los sistemas de reglas para producirla, son reducibles a relaciones de poder, entendidas en el sentido de ‘estados de dominación’ (relaciones unilaterales entre dominantes y dominados, basadas en la violencia, que excluyen la concepción de éstas como intentos de condicionamiento recíproco). Para Foucault, la ‘verdad’ indudablemente existe, de la misma forma que existe el poder de condicionamiento y de dominación»⁶². Ya hemos aludido a cómo el filósofo francés, atendiendo a la impostación del problema al que acabamos de aludir, ha tratado de distinguir las relaciones de poder de los estados de dominación y de las estrategias de guerra. Algo análogo, a mi entender, realiza en relación al tema de la verdad, sobre el que vuelve constantemente durante los últimos años de su vida y al que dedica su último curso en el Collège de France.

Hablando de la relación entre verdad y poder, declara que aclarar la vinculación entre el «juego de verdad» de una disciplina y de la práctica de poder correspondiente, no significa decir que tal disciplina sea, en sí misma, un «juego de poder: no se trata aquí de poner en discusión la validez científica, por ejemplo, de la psiquiatría o de la matemática, aunque tales disciplinas hayan tenido, por otra parte, diversas vinculaciones con las relaciones de poder. La noción de «juego de verdad» se refiere al conjunto de los procedimientos de «producción» de la verdad. Ante la pregunta de si la verdad es o no una «construcción», Foucault responde que son los juegos de verdad los que lo son, mientras que no puede afirmarse lo mismo de la verdad. Pone como ejemplo la descripción antropológica, que no es una construcción. Sin embargo, afirma que tal descripción tiene alguna regla históricamente cambiante, por la cual «en cierto sentido, sí que puede decirse que es una construcción con respecto a otra descripción. Esto no significa que en realidad no sea nada y que sea fruto de la mente de cualquiera [...] me han hecho decir que la locura no

⁶⁰ M. FOUCAULT, *La cura della verità*, p. 346.

⁶¹ *Ivi*, p. 335.

⁶² R. BODEI, «Dire la verità», Introducción a M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, p. xi.

existía, mientras que el problema era exactamente el contrario: se trataba de saber cómo la locura, en las diferentes definiciones que en cada momento se han dado, está integrada en un campo institucional que la constituye como enfermedad mental»⁶³. Queda clara la dificultad a la que se enfrenta Foucault; esto es evidente, pero lo que me interesa ante todo es su esfuerzo por reconsiderar el problema de la verdad, intentando de antemano precisar el significado de las nociones adoptadas, pero también, y sobre todo, ampliando su perspectiva, llegando a problematizar sus posiciones precedentes.

Si pensamos en la manera en que el propio Foucault plantea el problema en muchos de sus escritos de los años 70, el cambio de perspectiva es evidente. En aquellos escritos la influencia predominante proviene de cierta lectura de Nietzsche. Por ejemplo, en sus conferencias de 1973 sobre «La verdad y las formas jurídicas», critica la idea, de raíz platónica, del conocimiento de la verdad como adecuación al objeto⁶⁴ y, refiriéndose a Nietzsche, plantea la relación entre el conocimiento y la cosa conocida en los términos de una relación de «poder y fuerza», de «lucha», de «violencia», de «dominación»⁶⁵. Se trata de hacer la historia de aquellos «errores a los que se ha atribuido el nombre de verdades», el cual no es otra cosa que el correlato de una voluntad de conocimiento que conlleva una interpretación de la realidad, entendida como un «situarse, a través de la violencia o la coacción, de un sistema de reglas que no tienen un significado esencial en sí, e imponer una dirección...»⁶⁶. El interés del filósofo francés por el discurso histórico-político, como hemos visto, se debe al hecho de haber encontrado inscrita en su interior la pertenencia esencial de la verdad a la guerra⁶⁷. Las coordenadas en el interior de las cuales se sitúa el problema de la verdad, a mi parecer, se dan a partir de una reflexión sobre las relaciones de poder, identificadas con las de fuerza, pensadas a partir del paradigma de la guerra y la dominación.

En el último Foucault asistimos a una reformulación de las relaciones entre verdad y poder. Es problemático, desde este punto de vista, el modo en que el filósofo francés analiza la práctica de decir la verdad en la Grecia clásica. En la conferencia sobre «La verdad y las formas jurídicas», se refiere a la democracia ateniense del siglo V, que ve al pueblo apropiarse el derecho de decir la verdad a cualquier gobernante. Tal derecho, observa el filósofo, ha proporcionado vida a algunos importantes fenómenos culturales: la forma de racionalidad basada en la prueba y la demostración (por ejemplo, la filosofía), el arte de la persuasión (la retórica), el conocimiento que se basa en la transmisión del recuerdo y la indaga-

⁶³ Cfr. M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé*, pp. 289-290.

⁶⁴ E' evidente la ripresa del saggio di Heidegger «La dottrina platonica della verità» (1942) [in *Segnavia*, al cuidado de F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002].

⁶⁵ Cfr. M. FOUCAULT, «La verità e le forme giuridiche» (conferenze del 1973 pubblicate nel 1974), en *Archivio Foucault 2*, pp. 91-94.

⁶⁶ Cfr. M. FOUCAULT, «Nietzsche, la genealogia, la storia» (1971), en *Microfisica del potere*, pp. 33, 41.

⁶⁷ Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, p. 51.





ción (por ejemplo la historia, tal como es concebida por Herodoto). Foucault apunta una serie de temas que le veremos replantearse y profundizar al hilo de su investigación acerca de la *parresía*, llevada a cabo durante los últimos años de su vida: pienso, sobre todo, en la práctica de decir la verdad como crítica del poder constituido y en la importancia de la argumentación racional, orientada a (de)mostrar la verdad, por ejemplo, en el interior del diálogo filosófico. Mientras tanto, en su conferencia de 1973, esta forma de relación con la verdad es considerada como resultado de la lucha política que ha dado origen a la específica configuración que adoptó la democracia en el siglo V⁶⁸, en su estudio sobre la *parresía*, todo ello reaparece, no sólo más articulado, sino modificado en múltiples aspectos. En aquellos años la investigación foucaultiana alcanza un redimensionamiento por lo que se refiere a la importancia de las relaciones de poder y, al mismo tiempo, una redefinición de las mismas: en efecto, su indagación se centra en las diversas formas que pueden asumir las relaciones entre «la reflexividad del sujeto» y el «discurso de la verdad». Las relaciones de poder, concebidas en término de gobierno y no ya de guerra/dominación, pasan a representar tan sólo uno de los elementos determinados⁶⁹.

En la entrevista de 1984, en la que Foucault habla de la diferencia entre el diálogo y la polémica, afirma que éste ha de ser entendido como un juego y que es la moral la que «preserva la búsqueda de la verdad y de las relaciones con el otro»⁷⁰. Siempre en el mismo año, declara: «creo demasiado en la verdad para no suponer que hay verdades distintas y diferentes modos de decirlas. Ciertamente, no se puede dejar tan sólo al gobierno la facultad de decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. En compensación, es posible ceder a los gobiernos una cierta verdad en relación a proyectos estratégicos, al planteamiento de tácticas generales, a un cierto número de aspectos particulares de su programa: esta es la *parresía* (libertad de palabra) de quien gobierna —en nombre del saber, de la experiencia que tiene, por el hecho de ser un ciudadano— pero se debe interpelar al gobierno sobre lo que hace, sobre el sentido de su acción, sobre sus decisiones»⁷¹.

El interés del último Foucault por el tema de la *parresía*, creo que está conectado al hecho de que, como se ha subrayado⁷², ante todo él concibe siempre su propio papel como intelectual a la luz del paradigma histórico proporcionado, precisamente, por el *parresiastés*. Es en el interior de este espacio teórico donde el filósofo

⁶⁸ Cfr. M. FOUCAULT, «La verità e le forme giuridiche», p. 114.

⁶⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, p. 324. Creo que es adecuado el hecho de analizar exclusivamente el paradigma «genealógico», que caracteriza la reflexión foucaultiana sobre la relación entre poder y verdad en los escritos de los años 70, lo que puede haber inducido a Taylor a sostener que el filósofo francés refuta la idea de una «verdad» que pueda ser un baluarte contra los sistemas de poder (cfr. *Foucault on Freedom and Truth*, pp. 152, 177-178). Por lo que respecta a la falta de un énfasis de la crítica foucaultiana a la idea de «verdad», puede verse también la lectura, decididamente menos cuidadosa que la tayloriana, elaborada por Michael Walzer (cfr. *L'intellettuale militante* [1988], Introducción de S. Vertone, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 263-264).

⁷⁰ M. FOUCAULT, «Polemica, politica e problematizzazioni», p. 240.

⁷¹ M. FOUCAULT, «Un'estetica dell'esistenza» (1984), in *Biopolitica e liberalismo*, pp. 211-212.

sofo francés intenta delimitar los trazos de «una ética del intelectual comprometido»⁷³. La *parresía* es una práctica en el interior de la cual, como se testimonia en Sócrates, se trata de «mostrar en qué consiste la relación actual con la verdad». De Sócrates a los cínicos, encontramos la idea de la filosofía como «arte de la vida», relación armónica entre *logos* y *bios*, es decir, la convicción según la cual el «estilo de vida» de una persona constituye «la piedra angular de su relación con la verdad»⁷⁴. En el último curso impartido en el Collège de France, Foucault precisa aún más el cuadro histórico y conceptual en el interior del cual, en el pensamiento antiguo, se ha ido constituyendo esta correlación entre vida y verdad. En los diálogos platónicos —en particular en *Alcibiades Mayor* y en *Laques*— encontramos el punto de partida de las que serán las dos grandes líneas de la *parresía* filosófica post-socrática: la «metafísica del alma» y la «estética de la existencia». En el *Alcibiades Mayor*, el problema central es el del objeto del cuidado de sí: el alma (la *psyché*), en cuanto ontológicamente distinta del cuerpo. A través de la contemplación del alma se hace posible el acceso a la verdad, una verdad que trasciende la esfera de lo sensible. Ahí se encuentra el fundamento del principio metafísico del «otro mundo» y el cuidado de sí se identificará con el conocimiento de la *psyché*. En *Laques*, a su vez, la reflexión gira en torno a la cuestión de la forma existencial que debe asumir el cuidado de sí, es decir, cómo debe ser una vida que se ocupa de sí y que, ocupándose de sí, accede a la verdad: encontramos la fundación del tema de la estética de la existencia, del *bios* como obra bella⁷⁵. Se trata de dos líneas filosóficas diferentes, cuyas relaciones han sido complejas⁷⁶, de las que encontraremos en la tradición platónica y en la cínica sus expresiones paradigmáticas: en la primera, la correlación entre cuidado de sí y acceso a la verdad radica en un terreno de naturaleza metafísica, mientras que en la segunda asume la forma de una práctica de vida, entendida como manifestación escandalosa de la verdad, en relación a la cual la vertiente teórica aparece como algo menos importante⁷⁷.

⁷² Cfr. T. FLYNN, «Foucault as Parrhesiast», en J. BERNAUER, D. RASMUSSEN (al cuidado de), *The Final Foucault*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1988, p. 116.

⁷³ Cfr. F. GROS, «La parrhêsia chez Foucault» (1982-1984), en F. GROS (al cuidado de), *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, Paris, 2002, p. 166.

⁷⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, cit., p. 68, 78.

⁷⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984* [curso inédito cuyas grabaciones están custodiadas en el «Fonds Michel Foucault» dell'IMEC], lección del 22 y del 29 febbraio 1984, C 69 (5.2); lección del 14 y del 21 de marzo de 1984, C 69 (8.1).

⁷⁶ Entre estos, en efecto, no existe ni una contradicción insuperable ni una relación necesaria: diferentes puntos de vista pueden ser asociados a una idéntica metafísica del alma, así como, de la misma forma, estilos de existencia relativamente similares pueden encuadrarse en metafísicas del alma diferentes (cfr. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, lección del 22 y del 29 de febrero de 1984, C 69 [5.2]).

⁷⁷ Cfr. *Ibidem* y *Le courage de la vérité*, lección del 7 de marzo de 1984, C 69 (6.1) y C 69 (6.2). Foucault observa que reencontramos la idea cínica del coraje que dirige una existencia concebida como manifestación de la verdad, incluso al precio de perder la vida, en la moderna noción del militante como vida revolucionaria, cuya forma más delirante es aquella de la bomba que mata a aquel que la hace estallar, cfr. *Ibidem* (C 69 [6.2]).



Con el cinismo nos encontramos frente a un tipo de «tradición» que Foucault considera interesante. En efecto, mientras la «tradición doctrinal» se orienta a la reactualización de un núcleo de pensamiento que se asume como autoridad, la «tradición de la existencia» tiene como objetivo la rememoración de los episodios vitales que sería necesario imitar, porque nos encontramos en una situación decadente: se trata de reforzar una conducta en una situación de debilitamiento moral. Según el parecer del filósofo francés, en el platonismo prevalece la tradición del primer tipo, mientras que en el cinismo se produce una primacía del segundo, convirtiendo en central la figura del «héroe filosófico».

Para el cinismo, en efecto, se trata de enseñar no tanto una doctrina cuanto esquemas de vida: de ahí la importancia que en él adquieren los ejemplos y las anécdotas, lo que implica, como observa Foucault, un desinterés por la filosofía teórica⁷⁸. Un tema, éste de la «vida ejemplar», que está presente en el interior de diversos contextos⁷⁹, como en el estoicismo, por ejemplo en Séneca, según el cual la enseñanza de la verdad ha de ir acompañada siempre del *exemplum*⁸⁰.

La correlación entre verdad y *exemplum* me parece que es el centro de la investigación foucaultiana de un estilo de vida: «siempre me ha interesado vincular, del modo más estrecho posible, el análisis histórico y teórico de las relaciones de poder, de las instituciones y del conocimiento, con los movimientos, la crítica y la experiencia que lo ponen en cuestión en la realidad. Si he dado importancia a toda esta 'práctica' no ha sido por 'aplicar' las ideas, sino por someterlas a prueba y modificarlas. La clave del compromiso político personal de un filósofo no hay que buscarla en las ideas, como si pudiera deducirse de ellas, sino en la filosofía como vida, en su vida filosófica, en su *ethos*»⁸¹. Es emblemático el hecho de que ellos intentan mantener unidos *logos* y *bios*, concibiendo la propia existencia como una superficie de experimentación. Desde esta óptica se muestra significativa otra definición del estudio entendido como «fragmentos de autobiografía»⁸², la tendencia a proporcionar un «cuerpo» a su investigación: pienso, por ejemplo, en sus implicación política, pero también en la experimentación de prácticas sexuales, a través de las cuales se pone a «prueba» la concepción de la identidad. Un intento de conjugar *logos* y *bios* que el filósofo francés expone deliberadamente en público, poniéndose a sí mismo como ejemplo, en el sentido parresiástico del término, es decir, como aquel que da testimonio de su propio *ethos*⁸³. La conexión entre *bios* y

⁷⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, p. 78, y *Le courage de la vérité*, lección del 7 y del 14 de marzo de 1984, C 69 (7.1).

⁷⁹ Foucault considera que la estoica es una filosofía en el interior de la cual encontramos, respecto al platonismo y al cinismo, una relación más equilibrada entre la «tradicionalidad doctrinal» y la «tradicionalidad de existencia» (cfr. *Ibidem*).

⁸⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Lermeneutica del soggetto*, p. 364.

⁸¹ M. FOUCAULT, *Politica ed etica*, p. 196.

⁸² Cfr. M. FOUCAULT, «Est-il donc important de penser?» (1981), en *Dits et écrits*, vol. IV, p. 182.

⁸³ David OWEN observa que la genealogía enseña a través de los ejemplos (*examples*), cfr. «Orientation and Enlightenment. An Essay on Critique and Genealogy», en S. ASHENDEN y D. OWEN (al cuidado de), *Foucault contra Habermas*, pp. 34-36, 42.

logos asume, pues, la forma del experimento sobre sí y del ejemplo. En relación a este último, Foucault observa que en el mundo antiguo el reconocimiento de sí permanecía ligado al hecho de poder ser reconocido por los otros como haciendo de sí un ejemplo⁸⁴. La vida ejemplar puede tener una función crítica en el interior de las relaciones interpersonales y políticas; no tiene por qué limitarse a ser una modalidad meramente solipsista de armonía con uno mismo. Pero esto sólo puede ocurrir en la medida en que sea reconocida como tal por los otros. Las relaciones de reconocimiento son un elemento fundamental de la práctica crítica de la *parresía*.

Es también en el interior de estas coordenadas donde creo que se encierra el significado filosófico de las numerosas entrevistas concedidas por Foucault. Ante todo sorprende la preocupación del filósofo, que había declarado escribir para «no tener rostro» y que también había criticado de forma radical la función-autor, por reconstruir su propio recorrido de investigación. La forma en que con ello se presenta ante los lectores, sobre todo en sus últimos trabajos e intervenciones, no es aquella de la explosión múltiple de una identidad evanescente ni tampoco la del juego inaprensible de una metamorfosis sin fin. Foucault no abandona sus propias tesis a propósito de la proliferación incontrolable⁸⁵ y anónima⁸⁶, de los discursos, pero se preocupa también de ofrecer claves de lectura para una correcta interpretación de su trabajo. El objetivo, a mi entender, parece que sea poner en evidencia los elementos de continuidad que se dan dentro de los cambios de perspectiva que se van cristalizando a través de sus diversos estudios y mostrar el perfil específico de su investigación, que lo connota y hace reconocible en el interior del vasto panorama de la reflexión filosófica contemporánea⁸⁷. Por otra parte, en el momento en que se pone a sí mismo como ejemplo de práctica crítica, evidencia estar preocupado por salvaguardar dos elementos fundamentales de la constelación conceptual que gira en torno a la noción de identidad, como son la *continuidad de sí* y la dinámica de (*auto*)reconocimiento, a los que un nivel importante de su reflexión había cerrado previamente todo espacio teórico⁸⁸.

Por lo demás, para testimoniar la importancia que Foucault atribuye a la *exposición de sí*, no sólo de la propia investigación sino también de la propia experiencia personal, o mejor del nexo entre la primera y la segunda, basta con que nos

⁸⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *Un'estetica dell'esistenza*, p. 209.

⁸⁵ Cfr. M. FOUCAULT, «L'ordine del discorso» (lección de 1970 publicada en 1971), in *Il discorso, la storia, la verità*, p. 29.

⁸⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), Rizzoli, Milano, 1980, p. 83.

⁸⁷ Cfr., ad esempio, M. FOUCAULT, *La cura della verità*, pp. 334-335; *Strutturalismo e post-strutturalismo*, pp. 314-315; *L'etica della cura di sé...*, p. 282; *Il soggetto e il potere*, p. 237; *L'ermeneutica del soggetto*, p. 201.

⁸⁸ La referencia al tema de la pérdida de identidad, de la disolución del yo y de la radical invención de sí mismo: para profundizar en este registro del discurso foucaultiano me permito remitir a V. SORRENTINO, «L'impazienza della libertà': autopoiesi e perdita di sé in Michel Foucault», en *Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, www.sifp.it.



detengamos a considerar, al margen de sus entrevistas sobre cuestiones políticas en las que lo vemos hablar en primera persona, sus numerosas intervenciones sobre la homosexualidad, en las que se refiere a su modo personal de vivir la homosexualidad en el interior de una reflexión más amplia a propósito de la cuestión de la identidad⁸⁹. No hay que olvidar, y es importante poner esto de relieve, que nos encontramos aquí frente al mismo filósofo que había declarado que escribía para «no tener rostro» y que había insistido con frecuencia en que no se le preguntara acerca de quién era. A mi juicio estamos ante un nodo problemático. No es aceptable considerar estas manifestaciones acerca de sí mismo como una forma de enmascarar su rostro o, por así decir, de desorientar a los lectores. Foucault, en efecto, aparece sinceramente preocupado por «decir la verdad» sobre sí mismo, situándose de esta forma en una línea de continuidad con la práctica parresiástica de «mostrar aquello que se es».

El filósofo francés se sitúa en el interior de aquella tradición de «periodismo filosófico», inaugurada por Mendelssohn y Kant, con su texto sobre el Iluminismo, que confiere a la filosofía una nueva dimensión histórico-crítica⁹⁰. El «periodismo filosófico» es, para Foucault, una práctica en la cual se intenta pensar a través de las circunstancias del presente, momento a momento, y utilizando cualquier recurso a su disposición (filosófico, sociológico, histórico, económico, etc.)⁹¹, «en la encrucijada de las ideas y los acontecimientos»⁹². Pero, no es sólo esto. Se trata también del «lugar» público en el que él mismo se pone como ejemplo. Es significativo el hecho de que, en este contexto, el filósofo francés interviene como «experto» que, por ejemplo, contextualiza históricamente las cuestiones que afronta, o como «ciudadano», que se embarca en la discusión y la lucha política en el interior de la esfera pública. Sin embargo, es claro y se detalla extensamente el trabajo de «diagnosis», así como son explícitas las tomas de posición. Si bien falta, como ya hemos dicho, una argumentación articulada de las razones que le llevan a inclinarse por uno u otro campo. Resulta emblemático, a este respecto, un artículo de 1981 sobre la pena de muerte. Foucault proporciona indicaciones a propósito de la tecnología política que se ha situado en el vértice de la justicia penal (el poder soberano), al modelo de penalidad con el cual se correlaciona (la idea debe que hacerse de la pena definitiva), a propósito de los posibles argumentos con los que se pretende defender la supresión de la pena de muerte —por ejemplo, aquel según el cual se corre el riesgo de acabar con la vida de personas inocentes, o aquel que sostiene que ningún poder público tiene el derecho de quitar la vida— y afirma preferir el segundo.

⁸⁹ Cfr., por ejemplo, D. TROMBADORI, *Colloqui con Foucault*; B. GALLAGHE, A. WILSON, «Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità» (concedida en 1982 y publicada en 1984), en *Archivio Foucault* 3; M. FOUCAULT, «Conversation avec Werner Schroeter» (1981; publicada en 1982), en *Dits et écrits*, vol. IV.

⁹⁰ «Introduction par Michel Foucault» [al texto de Canguilhem, «On the Normal and the Pathological» (1978)], en *Dits ed écrits*, vol. III, p. 431.

⁹¹ Cfr. T. OSBORNE, «Critical Spirituality. On Ethics and Politics in the Later Foucault», en S. ASHENDEN, D. OWEN (a cura di), *Foucault contra Habermas*, p. 55.

Finalmente, hace referencia a las «razones éticas y políticas» por las cuales es bueno que el poder que tiene la facultad de castigar se interroje y sea puesto en discusión⁹³. Sin embargo, todo esto que nos ofrece Foucault es tan sólo un conjunto de sugerencias de argumentación que pueden valer, a lo sumo, como premisas para una correcta discusión sobre el tema. Como hemos indicado ya, lo único que encontramos aquí es un conjunto de indicios.

Sin embargo, en su estudio sobre la *parresía* el filósofo francés hace referencias interesantes a la importancia del diálogo, así como del discurso argumentativo⁹⁴. Ante todo, declarando que la *parresía* no coincide con el arte de la discusión orientada a hacer prevalecer el *logos*. Se centra en la oposición entre *parresía* y retórica en el interior de la tradición socrático-platónica y observa que el diálogo es una técnica relevante del juego parresiástico⁹⁵. Considera que el parresiastés no se limita a enunciar una verdad, sino que dice la verdad en el interior de una práctica que da vida a una «cadena formada de ejemplos y de discursos»⁹⁶, en la cual la argumentación racional tiene una función importante. Por otro lado, la *parresía* no queda confinada en el ámbito de las relaciones «privadas», sino que asume una validez pública. En efecto, se relaciona con «una idea directriz para la democracia, entendida como un compromiso ético y personal característico del buen ciudadano», un «requisito del discurso público» que «se ejercita entre los ciudadanos en cuanto individuos y también entre los ciudadanos constituidos en asamblea»: «es el ágora (ἀγορά) el lugar en el que la *parresía* puede manifestarse con propiedad»⁹⁷. Lo que interesa mayormente a Foucault, sin embargo, es la *parresía* como práctica ética, es decir, como una forma específica de relación con uno mismo y con los otros. En el interior de este contexto, la discusión no se orienta exclusivamente a incidir sobre las opiniones, con el objetivo de aunar puntos de vista con las miras puestas en la acción común (según el modelo de la *parresía* democrática), sino como «conversión», a través de la cual el individuo cambia su estilo de vida⁹⁸.

El filósofo francés, como ha observado Thomas Flynn, parece sentirse particularmente atraído por el modelo de *parresía* presente en la tradición cínica⁹⁹. Desde esta perspectiva, resulta revelador el hecho de que Foucault se identifique con la idea de la vida como obra de arte —característica del *ethos* de la moderni-

⁹² M. FOUCAULT, «I 'reportages' di idee», en *Il corriere della sera* del 12-11-1978, p. 1.

⁹³ Cfr. M. FOUCAULT, «Contre les peines de substitution» (1981), en *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 205-207.

⁹⁴ Las formas de discurso correlativas a la *parresía* pueden ser diversas: por ejemplo, la prédica crítica y el diálogo provocativo en los cínicos, o bien, la comunicación entre maestro y discípulo, orientada al examen de sí mismo en el estoicismo, cfr. M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, pp. 79-88, 108-109.

⁹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 10.

⁹⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *Lermeneutica del soggetto*, p. 364.

⁹⁷ M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, p. 11.

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 70 e *Lermeneutica del soggetto*, pp. 181ss.

⁹⁹ Cfr. T. FLYNN, *Foucault as Parrhesiast*, pp. 109-111, 114-116.



dad—¹⁰⁰. Tal idea está subsumida en el principio cínico de la vida como manifestación escandalosa de la verdad¹⁰¹.

Puede resultar ahora útil someter a consideración los pasajes dedicados a la forma que asume el diálogo en el interior de aquella tradición. Volviéndose hacia Alejandro, el filósofo Diógenes¹⁰² recurre, al mismo tiempo, a la provocación y al razonamiento; ataca el orgullo del interlocutor al tiempo que expone su argumentación¹⁰³. Foucault afirma que el diálogo cínico se asemeja a una lucha, a una batalla, a una «guerra»¹⁰⁴. En realidad, creo que este último término se emplea de forma impropia, desde el momento en que la lucha dialógica no pretende el aniquilamiento del otro como «sujeto que tiene derecho a la palabra»¹⁰⁵. Es indicativo de ello el hecho de que Diógenes, replicando a Alejandro que se mostraba ofendido por sus palabras, dijera que este tenía el derecho de matarlo, pero que si lo hacía demostraría no tener coraje para escuchar la verdad: Alejandro decide entonces renovar el «contrato parresiástico», aceptando continuar hablando con el filósofo¹⁰⁶. El diálogo se termina con la indicación, por parte de Diógenes, desde una forma burlesca de entender el carácter real, del *daimon* por el que Alejandro está llamado a asumir como objetivo de «una ‘lucha espiritual’ permanente»; concluye Foucault: «el efecto principal de esta lucha parresiástica con el poder no es conducir al interlocutor a una nueva verdad, o a un nuevo nivel de autoconciencia, es llevar al interlocutor a interiorizar la lucha parresiástica —a combatir dentro de sí contra sus propios errores y comportarse consigo mismo de igual forma que se comporta Diógenes»¹⁰⁷.

Ha de repararse en que se trata de un modelo de comunicación dialógica que se apoya tanto sobre las razones (sus argumentos) cuanto sobre las pasiones (por ejemplo, el orgullo); una comunicación cuya forma está determinada por relaciones de fuerza (el juego de los elementos emotivos y racionales) y que contribuye, a su vez, a modificar las relaciones de fuerza (la relación de Alejandro consigo mismo, con su propio poder y con el mundo); una comunicación, en fin, correlacionada con una estética de la existencia (la interiorización de la lucha parresiástica) así como con una metafísica del alma (el conocimiento de la verdad, del «otro mundo»). Sobre este registro, creo que hubiera sido posible integrar el paradigma «genealógico», centrado sobre la noción de relación de fuerza, con el «comunicati-

¹⁰⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?*, pp. 223-225.

¹⁰¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, lección del 7 de marzo de 1984, C 69 (6.2).

¹⁰² Foucault hace referencia al *Quarto discorso* sobre el reino de Dione Crisostomo di Prusa, subrayando, sin embargo, que el autor no fue un cínico «puro», cfr. M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, pp. 81-82.

¹⁰³ Cfr. *Ivi*, pp. 84-85.

¹⁰⁴ Cfr. *Ivi*, p. 86.

¹⁰⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *Polemica, politica e problematizzazioni*, p. 241.

¹⁰⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, p. 85. Encontramos también una referencia al pacto sobre el cual los interlocutores aceptan el «juego parresiástico» en el curso *Le courage de la vérité*, lección del 1 de febrero de 1984, C 69 (1.1).

¹⁰⁷ M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, p. 88.

vo», concentrado sobre el primado de la argumentación racional¹⁰⁸, recuperando la concepción «estructural» de lo real en la línea trazada por Nietzsche, siguiendo la dirección que he tratado de mostrar en el párrafo precedente. Por otra parte, si reparamos en la atención que el último Foucault presta al tema del diálogo, a la luz de todo lo que hemos dicho a propósito de la correlación entre el ejemplo vital del parresiasrés y las relaciones de reconocimiento por parte de otros, vemos delinearse las coordenadas teóricas para una reflexión sobre la relevancia de la constitución dialógica de sí, en relación al compromiso crítico. Sobre este perfil, me parece que él ofrece algunos elementos útiles para una reflexión tendente a individualizar los posibles puntos de intersección entre la genealogía y la teoría del reconocimiento y de la estructuración dialógica de sí mismo.

Entre ambos aspectos, ciertamente, vemos abrirse espacios que han quedado en buena medida inexplorados, a causa de la muerte prematura del filósofo francés. Pese a ello, aparece claramente delineada la correlación entre ética, política y argumentación dialógica. Pero lo que más interesa a Foucault es el diálogo como componente de la *parresía*: más concretamente, el diálogo concebido no sólo como un procedimiento orientado hacia el acuerdo (*parreia* democrática), sino sobre todo como un arte de la existencia, es decir, como una práctica orientada a proporcionar un estilo a la propia vida (*parresía* filosófica). Es en la intersección de la ética y la política donde se abre el espacio del diálogo: «lo que me interesa es más la moral que la política o, dicho de otro modo, la política como una ética»¹⁰⁹. Contra todo normativismo abstracto, Foucault ha contrapuesto con fuerza la instancia de una crítica entendida como ética, es decir, como trabajo sobre el propio estilo de vida: un trabajo sobre la forma de relacionarse con uno mismo y con los otros, que tiene una dimensión, al mismo tiempo, individual e interpersonal, reflexiva y material, política y espiritual¹¹⁰. Una práctica de la libertad consciente de sus propios límites y llamada a «governar» una constelación de aspiraciones y experiencias que no se dejan sintetizar fácilmente¹¹¹. Se trata, por consiguiente, de un ejercicio «ascéti-

¹⁰⁸ Dominique Janicaud observa, acertadamente, que Foucault y Habermas han dado testimonio de la dificultad de afrontar la exigencia de la genealogía y de la racionalidad comunicativa (cfr. «Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas», en AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, Seuil, París, 1989, p. 349).

¹⁰⁹ M. FOUCAULT, *Política ed ética*, p. 197. La ética se entiende como «la elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral» (*L'uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2 [1984], Feltrinelli, Milano 1998 [1a ed. 1984], p. 251).

¹¹⁰ Foucault define la «espiritualidad» como «la búsqueda, la práctica y la experiencia por medio de la cual el sujeto opera sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad» (*L'ermeneutica del soggetto*, p. 17).

¹¹¹ Se dan al mismo tiempo, en el interior del discurso foucaultiano, diferentes paradigmas de libertad —como la transgresión, la autopoiesis radical, la pérdida de sí y la estilización de la propia existencia— que no se dejan reconducir a la unidad, cfr. V. SORRENTINO, «L'impazienza della libertà': autopoiesi e perdita di sí in Michel Foucault», in *Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, www.sifp.it.



co»¹¹², fatigoso e interminable. Desde esta perspectiva, Foucault vuelve a pensar el papel, también público, de la filosofía: un papel ético, que él reencuentra en el origen histórico de este saber y que consiste en plantearla como una práctica de problematización centrada sobre la compleja, frágil y a veces arriesgada correlación entre *logos* y *bios*.

Traducción del italiano para *Laguna* por Domingo FERNÁNDEZ AGIS



¹¹² El ascetismo es entendido, bien como una «moral de la renuncia», bien como un «ejercicio de sí sobre sí mismo», a través del cual el individuo intenta transformarse a sí mismo y acceder a un cierto modo de ser (cfr. M. FOUCAULT, *Letica della cura di sé...*, p. 274).