



THEORYNOW

JOURNAL OF LITERATURE, CRITIQUE, AND THOUGHT

LA MILITANCIA DE LA TEORÍA ¹

THE MILITANCE OF THEORY

Michael Hardt ²

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2018

Fecha de aceptación: 10 de abril de 2018

<http://dx.doi.org/10.30827/TNJ.v1i1.7606>

Resumen

La crítica se ha convertido en la principal forma de practicar la teoría, al menos aquella teoría concebida como intervención política. Sin embargo, percibo hoy en día una creciente insatisfacción con respecto a las posibilidades políticas de la crítica. Ciertamente, el término *crítica* abarca un amplio abanico de prácticas, como los medios relativamente genéricos para encontrar defectos, técnicas que revelan las figuras de poder que operan en los discursos dominantes y las ideologías e incluso los procesos kantianos específicos que investigan los límites del entendimiento humano, la razón o el juicio. Las diferencias existentes entre tales modos de la crítica son significativas, pero todos ellos enfrentan a día de hoy la acusación de que son insuficientes como métodos políticos en la medida en que carecen tanto de la capacidad de transformar tanto las estructuras de poder existentes como de crear acuerdos sociales alternativos.

Durante el último periodo de su vida, Michel Foucault articuló como alternativa a la crítica una forma de militancia filosófica y política que brinda abundantes posibilidades para la teoría ahora.

Palabras clave: Teoría; Crítica; Michel Foucault; Kant; Cínicos; Biopolítica.

1. N. T.: Texto originalmente publicado en la revista *The South Atlantic Quarterly*, n^o 110 vol.1, 2011, pp. 19-35. Todas las traducciones de los textos citados, salvo que se señale lo contrario, corresponden a las ediciones en castellano señaladas en la bibliografía.

2. Agradezco a Robyn Wiegman una serie de extensas y productivas discusiones sobre los límites de la crítica y el potencial de otros modos de teoría. También quiero dar las gracias a Eric Cheyfitz y a Grant Farred por sus provechosos comentarios acerca de este ensayo.

Abstract

Critique has become the primary mode of practicing theory, at least theory conceived as a political intervention, and yet I sense today a growing disaffection with the political capacities of critique. The term *critique*, of course, covers a wide variety of practices: relatively generic means of fault finding, methods to question the truth of authority, techniques to reveal the figures of power that operate in dominant discourses or ideologies, and even the specific Kantian procedures of investigating the limits of human understanding, reason, or judgement. The differences among these modes of critique are significant, but all of them today face the charge that they are insufficient as political methods insofar as they lack the capacity both to transform the existing structures of power and to create alternative social arrangements.

In the very last period of his life, Michel Foucault articulated as an alternative to critique a form of philosophical and political militancy that offers rich possibilities for theory now.

Keywords: Theory; Critique; Michel Foucault; Kant; Cinics; Biopolitics.

La crítica se ha convertido en la principal forma de practicar la teoría, al menos aquella teoría concebida como intervención política. Sin embargo, percibo hoy en día una creciente insatisfacción con respecto a las posibilidades políticas de la crítica. Ciertamente, el término *crítica* abarca un amplio abanico de prácticas, como los medios relativamente genéricos para encontrar defectos, técnicas que revelan las figuras de poder que operan en los discursos dominantes y las ideologías e incluso los procesos kantianos específicos que investigan los límites del entendimiento humano, la razón o el juicio. Las diferencias existentes entre tales modos de la crítica son significativas, pero todos ellos enfrentan a día de hoy la acusación de que son insuficientes como métodos políticos en la medida en que carecen tanto de la capacidad de transformar tanto las estructuras de poder existentes como de crear acuerdos sociales alternativos. De hecho, sospecho que la persistencia de la melancolía como afecto principal de gran parte de la teoría contemporánea se deriva del reconocimiento de esta incapacidad de la crítica para cumplir sus promesas de transformación. Pese a ello, las expresiones de desafección hacia la crítica no vienen por lo general acompañadas de propuestas para una práctica diferente de la teoría como forma de intervención política. Nuestro campo de posibilidades teóricas está, de hecho, tan limitado que la única alternativa a la crítica parece ser la teoría acrítica, es decir, cierto método de afirmación de, colaboración con o adecuación a las formas de poder existentes. Durante el último periodo de su vida, Michel Foucault articuló como alternativa a la crítica

una forma de militancia filosófica y política que brinda abundantes posibilidades para la teoría ahora.³

Foucault estaba obcecado con el opúsculo de Kant “¿Qué es la Ilustración?”, que analizó en numerosas conferencias y entrevistas. Su análisis que más me interesa se encuentra en la lección del Collège de France del 5 de enero de 1983, que inauguró un curso que se extendería a lo largo de dos años acerca del “gobierno de sí y de los otros”, en el que Foucault delineó la genealogía del decir veraz o libre, el discurso franco en el pensamiento de la antigua Grecia (2009 y 2010).⁴ La posición de esta lección inaugural con respecto al resto que le siguen presenta una curiosa yuxtaposición. ¿De qué manera el estudio de Kant sobre la modernidad y la Ilustración “introduce” la antigua problemática que Foucault investiga en el resumen de los cursos? O, invirtiendo la pregunta, ¿cómo resuelven los antiguos las tareas y los problemas planteados por Kant? En mi lectura, el ensayo de Kant permite a Foucault articular los límites de la crítica y definir un nuevo modelo de teoría y de teórico. Con Kant, Foucault determina el papel de la teoría como la salida de la minoría, un proyecto social encaminado tanto hacia la autonomía como a la democracia. Contra Kant, sin embargo, Foucault reconoce que la crítica es un medio insuficiente para lograr tal objetivo. A través de un largo y tortuoso camino por la antigua Grecia, Foucault llega finalmente a la noción de militancia filosófica y política más allá de la crítica, que parece ser un medio adecuado para la lucha por la autonomía y la democracia.

La propuesta inicial de la lectura que Foucault hace del ensayo de Kant es que la teoría se caracteriza por poseer una relación específica con el presente: la teoría ahora. En la modernidad, la tarea de la teoría será preguntarse por lo que caracteriza nuestro presente y nuestro tiempo, y quién es el sujeto colectivo que pertenece al mismo. La teoría, explica Foucault, es la superficie de la emergencia de un presente (2009, 30). Desde la perspectiva foucaultiana, esta tarea se interpreta relacionándola con el presente y su sujeto como marca de una división esencial, no solo dentro del pensamiento de Kant sino también en el conjunto de la filosofía moderna europea. La línea principal del trabajo de Kant y de la concepción de la crítica desarrollada en sus trabajos centrales se pregunta cuáles son las condiciones y los límites del conocimiento. El legado de esta línea del pensamiento kantiano está representado hoy, según Foucault, principalmente por las prácticas de la filosofía analítica anglosajona. Pero existe una línea secundaria en Kant, que incluye el ensayo sobre la Ilustración, que concibe la crítica como la investigación de nuestro campo contemporáneo de experiencias y

3. Para dos expresiones muy diferentes de desafección con la crítica aparecidas recientemente, véanse Latour 2004 y Rancière 2010.

4. Foucault impartió una serie de conferencias en Berkeley en el otoño de 1983, en el periodo entre los dos Cursos del Collège de France, que sintetizan sus argumentos. Tales conferencias se encuentran publicadas en castellano como *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (2017).

de las condiciones de posibilidad de las mismas. El legado de esta línea secundaria está representada principalmente por lo que aquí llamamos *teoría*. Foucault califica esta orientación minoritaria como una “ontología del presente” o una “ontología de nosotros mismos” (2009, 39). Con *ontología* Foucault, sin duda, no se está refiriendo aquí a un ser eterno e inmutable, como lo hacen las concepciones tradicionales del término, sino que concibe la ontología del presente y de nosotros mismos, de nosotros mismos en el presente, como un proceso de devenir. Esta noción aparentemente paradójica de la ontología como proceso en el presente, un ser del devenir, es clave en la concepción foucaultiana del rol potencial de la teoría y del teórico. La relación filosófica con el presente es una relación activa y colectiva, es decir, no meramente una manera de registrar o incluso de evaluar el presente, sino una forma de actuar sobre él y transformarlo. La tarea de la teoría es *hacer* el presente y por ende delimitar o inventar el sujeto de ese hacer, un “nosotros” caracterizado no solo por nuestra pertenencia a ese presente sino también por nuestra manera de hacer el mismo. Sin embargo, no queda claro todavía cómo Foucault nos imagina siendo capaces de realizar esta tarea constitutiva y transformadora.

El cometido que Kant establece para su presente es “salir de la minoría de edad”. El término que usa Kant, *Unmündigkeit*, traducido en algunas ocasiones por “inmadurez”, se refiere a aquellos que son legalmente menores de edad y no pueden llevar a cabo ciertas actividades como practicar sexo o comprar alcohol. La forma específica de minoría de edad que tiene Kant en mente no tiene, sin embargo, por qué estar necesariamente relacionada con la edad: la minoría de la que debemos salir es el estado en el cual no pensamos o decidimos por nosotros mismos. Para comprender tal proceso de salida, insiste Foucault, hemos de ignorar las metáforas de la juventud o la infancia que usa Kant para describir este estado de minoría. Kant se refiere, por ejemplo, a nuestra dependencia del *Gängelwagen*, una especie de andador, un artilugio con ruedas y arnés para niños que todavía no saben andar por sí mismos. Si interpretásemos este estado de minoría como la infancia natural de la humanidad, el proceso de salida de esa minoría parecería algo natural o predeterminado según un modelo de desarrollo biológico, al igual que un joven pasa de forma natural a la edad adulta. Sin embargo, a diferencia del niño, nosotros ya poseemos el entendimiento necesario para ejercer nuestra madurez. No necesitamos “madurar” para adquirir la capacidad de pensar y actuar por nosotros mismos. Esta capacidad ya se encuentra en forma latente en nosotros y únicamente necesita ser activadas. De este modo, salir de la minoría es para Kant un mandato: *sapere aude!*, es decir, ten el coraje de activar los medios que ya posees para pensar por ti mismo, para decidir por ti mismo, para alcanzar la autonomía. Kant va un paso más lejos al enfatizar que tal éxodo es extremadamente difícil de lograr individualmente; en cambio, es mucho más probable que los sujetos públicos o sociales se iluminen a sí mismos y salgan

de la minoría. Debemos, pues, tener el coraje de llevar a cabo juntos el éxodo desde la regla de autoridad, de desprendernos de nuestros hábitos de obediencia y de darnos cuenta de nuestras capacidades para gobernarnos a nosotros mismos. Esto es lo que considero como el núcleo del argumento que Foucault encuentra inspirador en el texto de Kant.

Esto es también lo que significa decir que la teoría se caracteriza por una relación específica con el presente. La conclusión de Kant de que su presente se define no como una edad ilustrada sino como una edad de ilustración, un proyecto de éxodo, indica no solo registrar o analizar el presente, sino también, lo que es más importante, *hacer* el presente e identificar o incluso constituir el sujeto capaz de alcanzar su autonomía. Semejante proceso activo de éxodo y constitución es lo que entiendo como necesario para responder a la llamada de Foucault hacia una ontología del presente y una ontología de nosotros mismos.

Para poder apreciar este rol activo y constitutivo que aquí atribuimos a la teoría, compáremoslo con la lectura que hace Foucault del texto de Kant cinco años antes en la conferencia publicada como “¿Qué es la crítica?”. En esta conferencia, Foucault identifica la llamada de Kant a la autonomía y a la ilustración con la crítica o, más bien, con la “actitud crítica”. Foucault concibe aquí el proyecto de salida de la minoría como un rechazo a la autoridad y como un acto de insubordinación frente al poder y el gobierno:

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (1995, 8).

Foucault concluye su conferencia afirmando que la crítica y la salida de la minoría coinciden con “cierta voluntad decisoria de no ser gobernado” (17).

Una intervención durante el tiempo de debate de la conferencia pone de manifiesto que Foucault no está completamente satisfecho con esta conclusión. Un atento oyente, Jean-Louis Bruch, estudioso de Kant, señala una ambigüedad en la presentación de Foucault. En varios momentos de la conferencia Foucault se refiere a la crítica en términos relativos con fórmulas como “el arte de no ser gobernado en exceso”; en cambio, en las frases finales utiliza una expresión que parece absoluta: la voluntad de “no ser gobernado”. Foucault queda algo aturdido por la pregunta y responde que se había equivocado en la fórmula utilizada al final de la conferencia, lo cual implicaría, dice, “un anarquismo esencial” y “una libertad originaria e incondicionalmente resistente a cualquier gubernamentalización”. En cambio, Foucault dice haber querido presentar la crítica en los términos del proyecto “de no ser gobernado así, de este modo” (21-22). Mi lectura de este “error” por parte de Foucault

es indicativa aquí de su insatisfacción con la concepción negativa del proyecto teórico. Imagino que las nociones relativas de resistencia —no ser gobernado de este modo o no en exceso— no encajan en su mente con la llamada kantiana a la autonomía o incluso con las propias ambiciones de Foucault. La fórmula absoluta de ecos más heroicos, la voluntad de no ser gobernado, podría haberle parecido un colofón más satisfactorio. Puede ser que Foucault, al mismo tiempo que fomenta el ejercicio de la crítica en esta conferencia, se sintiera insatisfecho con ella por los argumentos que mencioné anteriormente: su incapacidad de transformar las estructuras de poder existentes o de crear formas sociales alternativas. Quizás esta actitud crítica puede compatibilizarse demasiado fácilmente con las palabras de Federico II que Kant cita en su ensayo: “¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; pero obedeced!” (1991, 65). En cualquier caso, resulta significativo que cuando Foucault vuelve al ensayo de Kant en la conferencia de 1983 ya no expone la salida de la minoría en términos de crítica sino como una ontología de nuestro presente y de nosotros mismos, lo cual, al menos desde mi interpretación de estas frases, requiere un proyecto constitutivo para crear una subjetividad alternativa y un nuevo mundo.⁵

En su conferencia de 1983 Foucault analiza otro límite de la crítica que plantea la contradicción o paradoja intrínseca al proyecto kantiano. En efecto, Foucault elabora el indicio de Kant de que el proyecto de salida no puede ser individual, sino más bien un proceso social. Retorciendo el texto de Kant podríamos malinterpretar aquí la noción de minoría para hacerla significar no solo un estado de dependencia, como Kant pretende claramente, sino también una minoría social (esta “malinterpretación”, aunque es posible en inglés y en francés, no tiene ningún sentido en el alemán *Unmündigkeit*). Desde esta perspectiva, la minoría se refiere a aquellos pocos que pueden pensar y actuar por sí mismos, registrando así las jerarquías sociales y políticas existentes. Todo el mundo puede poseer, en cierto sentido, las capacidades para alcanzar la autonomía, pero las condiciones sociales vigentes impiden que la mayoría pueda activarlas y requieren, por el contrario, su obediencia. De tal modo, el éxodo designa un proyecto colectivo para derrocar las estructuras jerárquicas y de obediencia existentes y para activar el pensamiento y la acción de todos. En otras palabras, la vinculación ambos sentidos de la salida de la minoría aúna el esfuerzo por la autonomía con el de la democracia. El rol ilustrador de los intelectuales, así como el de los líderes políticos, se convierte en mucho más que crítica, al poder destruir su propio estado de minoría o poder extender a los demás los poderes del pensamiento y acción autónomos que ellos ejercen.

5. Judith Butler se centra en la ambigüedad de Foucault entre no ser gobernado y no ser gobernado de ese modo o no en exceso en su excelente lectura de este ensayo, “What Is Critique? an Essay on Foucault’s Virtue”, En mi opinión, las cambiantes consideraciones de Foucault sobre la crítica que leemos a lo largo de estos textos entre 1978 y 1983 están íntimamente relacionadas con su cuestionamiento de la eficacia política de su propio proyecto y con sus esfuerzos por transformarlo durante los últimos años de su vida. Trato de demostrar la reorientación que se produce en el trabajo de Foucault concentrándome en sus últimos cursos en “Militant Life” (2010, 151-160),

Foucault pone énfasis en la naturaleza contradictoria de esta tarea a través de una original lectura de un pasaje en el texto de Kant, en el que aparecen tres ejemplos de cómo permanecemos pasivos y obedientes en relación con los intelectuales: “[s]i tengo un libro que juzga por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia, un médico que me dicta la dieta, etc., entonces yo mismo ya no necesito molestarme” (1991, 63). El filósofo que escribe un libro, el pastor que actúa de guía moral y el doctor que dispensa asesoramiento médico a menudo tratan de fomentar el pensamiento libre y la acción autónoma de los demás. La postura de Kant, empero, advierte que la autoridad que estos ejercen, más allá de sus intenciones, genera obediencia y no autonomía en los demás. Es más, para enfatizar de forma más dramática este argumento y hacerlo más cercano, Foucault lee estos tres ejemplos del día a día, el libro, el pastor y el doctor, como referencias a las tres críticas de Kant. Con el ejemplo del libro, explica Foucault, está en juego principalmente la cuestión del entendimiento [*Verstand*] tal y como aparece *La crítica de la razón pura* de Kant; el pastor lidia con la conciencia moral y con la práctica moral al igual que *La crítica de la razón práctica*; y por último, (aquí Foucault admite que su interpretación es un poco más forzada) el doctor se encarga de los juicios acerca de la forma en que debemos vivir, tal y como Kant hace, en parte, en la *Crítica del juicio*. Leyendo, de esta forma, los ejemplos de Kant como elementos autorreferenciales, la paradoja de la posición de los intelectuales en el proyecto de la ilustración se hace más poderosa e incisiva. El proyecto crítico de Kant está especialmente centrado en revelar los límites de nuestras facultades, los cuales determinan nuestro uso legítimo de ellas, pero además, a lo largo de toda su obra, Kant hace mención al proyecto de autonomía, explícita o implícitamente. Por ejemplo, uno de los argumentos centrales de *La crítica de la razón pura* se refiere a que, dentro de los límites revelados por el análisis de la razón, cada uno de nosotros, individualmente, tiene que hacer uso de sus poderes de entendimiento de forma autónoma, sin la referencia externa de una autoridad. Aun así, la autoridad del libro tiene (o puede tener) el efecto opuesto: si poseo un libro que me sirva de entendimiento, explica Kant, no necesito esforzarme lo más mínimo. El uso legítimo del entendimiento, de la razón práctica y del juicio propuesto en las críticas de Kant están unidas por esta paradoja. Los intelectuales y los referentes sociales, incluso cuando predicán la autonomía, generan obediencia con su sola autoridad.

El proyecto kantiano de ilustración y liberación parece en este punto quedar bloqueado. Los líderes intelectuales, sociales y políticos, ellos mismos capaces de actuar y de pensar por sí mismos, no son capaces en cambio de conducir a los demás y a la humanidad en su conjunto fuera del estado de minoría. “¿Y por qué no son capaces de hacerlo?”, se pregunta Foucault retóricamente para explicar la postura de Kant. “Pues bien, precisamente porque han comenzado por poner a los otros bajo su propia autoridad

de tal modo que esos otros, así acostumbrados al yugo, no toleran la libertad y la liberación [*affranchissement*] que se les otorga”. Aquellos acostumbrados al yugo, continúa Foucault, “fuerzan a los líderes que querían liberarlos a restituir el yugo”. Por consiguiente, agrega Kant, la ley de todas las revoluciones —recordemos que el texto data de 1784— es que quienes las hacen vuelven a caer necesariamente bajo el yugo de aquellos que han querido liberarlos (Foucault 2009, 50). Ambos sentidos de minoría producen un *impasse*. Los miembros de la población general no podrían dar inicio a un proceso de liberación debido a su minoría en el primer sentido, es decir, debido a su incapacidad para pensar y actuar por sí mismos. Salir de la minoría no es algo espontáneo y requiere organización y entrenamiento. Y sin embargo, aquellos pocos capaces de ser autónomos no podrán liderar al resto fuera del estado de minoría porque ellos mismos son minoría en el segundo sentido, a saber, debido a las estructuras de jerarquía y autoridad que definen su posición social. Para poder salir de la minoría en su primer sentido, esto es, generar el coraje de pensar y actuar por nosotros mismos y dejar atrás prácticas de pasividad y obediencia respecto a la autoridad, debemos también al mismo tiempo salir del estado de minoría en su segundo sentido, es decir, ser capaces de destruir las estructuras sociales de la jerarquía y la autoridad que perpetúan la obediencia. Esta operación implica el fracaso inevitable a la hora de conseguir una liberación general no solo con respecto a los líderes revolucionarios sino también, según cree Foucault, de los filósofos de la Ilustración como el mismo Kant.

El rechazo o la incapacidad de Kant de perseguir este éxodo de la minoría en su segundo sentido ayuda a explicar por qué en la segunda parte de su ensayo el proyecto de una ilustración y una autonomía social generalizada queda paralizado. En una primera lectura podría parecer que Kant explica cómo puede alcanzarse la ilustración a nivel social al dividir lo público y lo privado de forma que la autonomía sea apropiada para la esfera pública y la obediencia para la privada, pero Foucault sostiene que la división público/privado que hace Kant limita el espacio de autonomía no solo al distinguir entre los ámbitos sociales sino también designando dos modos de usar nuestras facultades. Kant sostiene que un uso privado de nuestras facultades, o sea, una actitud de obediencia, puede ser apropiada para ciertos grupos de personas y para cargos públicos específicos. Hacemos acertadamente un uso privado de nuestras facultades, por ejemplo, cuando actuamos como los engranajes de una máquina administrativa o institucional. En cambio, los escritores e intelectuales, señala Kant, hacen un uso público de sus facultades abordando lo universal. La escisión de la minoría, por tanto, reaparece aquí fortalecida. Sin salir de la minoría en su segundo sentido, como jerarquía social, no encontramos forma de salir tampoco en el primer sentido ni de crear un proceso general hacia la autonomía. No debería parecer paradójico, entonces, que Kant aúne

su demanda de autonomía con el imperativo de pagar impuestos y de obedecer al gobierno de Federico, rey de Prusia, así como a las autoridades del orden público.

El análisis de Foucault ahonda aún más en la separación ya existente entre la crítica y la liberación. La crítica es incapaz no solo de formular un proyecto positivo que genere una ontología de nosotros mismos y cree un nuevo mundo social, sino que incluso puede llegar a obstruirlo. El proyecto crítico está dirigido por una minoría, por aquellos que han alcanzado la autonomía de pensar y actuar por ellos mismos o por aquellos con un conocimiento superior capaz de revelar la verdad que se encuentra generalmente oscurecida por la opinión popular o la ideología dominante. Alguien podría objetar, por supuesto, que la crítica está con frecuencia (¿o incluso siempre?) destinada a dotar a los demás de un entendimiento adecuado y, de este modo, guiarlos hacia la autonomía y permitirles pensar y actuar por sí mismos, abriendo una perspectiva crítica para todos o al menos para una mayoría. Esta es exactamente la falacia contra la que Foucault se enfrenta aquí en su lectura de Kant. Ni siquiera las tres críticas de Kant, que delimitan y revelan el poder de nuestra razón, entendimiento y juicio, tienen por qué conducirnos necesariamente hacia nuestra autonomía sino que pueden constituir obstáculos para la misma. La autoridad que se establece con la crítica, siguiendo el argumento de Foucault, es un obstáculo para el aumento de la autonomía de aquellos a los que se intenta ayudar. La salida de la minoría en el sentido kantiano, en otras palabras, debe estar acompañada por la salida de la minoría en su segundo sentido, como un proyecto de insubordinación y liberación generalizadas que la crítica no puede llevar a cabo. Llegados a este punto, Foucault tiene que dejar de lado a Kant y buscar en otra parte una forma de práctica filosófica y política más allá de la crítica.

En efecto, Foucault prescinde de Kant tras esta conferencia inaugural para dar comienzo a una trayectoria de dos años a través del pensamiento de la antigua Grecia. Pero esta yuxtaposición requiere de una serie de preguntas. Si la teoría debe no solo descubrir la naturaleza de nuestro presente y el cometido de nuestro presente, sino también constituir los dispositivos y las subjetividades, es decir, el “nosotros” capaz de hacer ese presente, ¿cómo cumplen entonces los sucesivos cursos de Foucault con este cometido? Si la crítica no es adecuada para esta tarea constitutiva, ¿qué modelo alternativo de teoría propone Foucault? Mi hipótesis es que el pensador francés conserva el objetivo derivado de Kant a través de sus cursos sobre los griegos, es decir, el proyecto de autonomía generalizada o liberación universal, de manera que todos puedan y tengan el valor de pensar y actuar por sí mismos, y que en lugar de la crítica desarrolle una noción militante de la práctica política y filosófica para poder lograrlo. Por supuesto, este no es el único argumento que desarrolla en estos cursos, pero sí que es un hilo conductor importante y recurrente. De hecho,

la distancia con la antigua Grecia libera de alguna forma a Foucault de las presiones del presente y de las polémicas del debate político contemporáneo. La lectura de los antiguos griegos le permite trabajar despacio y con el tiempo volver a abordar la problemática desde una perspectiva nueva.

La tarea específica que se propone Foucault para estos dos años consiste en rastrear en el pensamiento griego antiguo el concepto de *parresía*, traducido generalmente como decir veraz o franco, libertad de palabra. A medida que los cursos avanzan, de hecho, queda claro que su interés se centra específicamente en la relación entre *parresía* y democracia. Su método principal, como en el resto de sus obras, busca periodizar, distinguiendo un primer periodo hacia aproximadamente el siglo V a.C., en el cual la democracia y el decir veraz coinciden; un segundo periodo centrado en la figura de Sócrates donde el decir veraz y la democracia se consideran incompatibles; y un tercer periodo donde los antiguos cínicos desarrollan una práctica política y filosófica que hace del decir veraz una verdadera forma de vida. Yo particularmente estoy más interesado en el tercer periodo, pero necesito caracterizar brevemente los dos primeros para poder demostrar las cuestiones centrales y el arco de pensamiento que sigue Foucault en estos cursos.

En el primer periodo Foucault encuentra inmediatamente una relación virtuosa entre *parresía* y democracia, que a simple vista parece responder a la tarea que se propuso al leer a Kant: unir los dos sentidos de la salida de la minoría. Foucault lee algunos de los textos clásicos de la democracia ateniense, como la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, donde se centra en los famosos discursos de Pericles y las obras de Eurípides, especialmente en *Ión*. Foucault descubre que el virtuoso líder democrático está definido como un *parresiasta*, es decir, como alguien que no solo posee la habilidad de decir la verdad o que conoce la situación social o política, sino también, y quizás más importante, como alguien que tiene el coraje de arriesgarse a decir la verdad en público. La persona ignorante que habla políticamente en público es una de las figuras del mal líder democrático, pero la mayor amenaza para la democracia la constituye el adulador político o retórico que carece de valor y dice lo que la gente quiere oír. El decir veraz político es un acto peligroso, explica Foucault, especialmente para aquel que habla. A diferencia del discurso performativo, que persigue un resultado predecible, la *parresía* política supone un evento cuyos resultados son siempre desconocidos. Como para Kant, el coraje constituye aquí la clave, pero ahora el foco del imperativo pasa del saber al decir veraz: no se trata de atreverse a saber, sino de atreverse a decir la verdad políticamente. Y, al menos para Foucault, el resultado parece coincidir en principio con la democracia. En el contexto de los discursos de Pericles, por ejemplo, la *parresía* política posee una importancia capital para el gobierno democrático, y a su vez, una democracia es el terreno adecuado para el decir veraz.

Sin embargo, Foucault revela rápidamente los conflictos que surgen dentro del pensamiento y la práctica democráticos, incluso en estos textos clásicos de la democracia ateniense. Uno de los conflictos centrales que aborda será la confrontación entre la parresía con la *isegoría*, es decir, el derecho igualitario de todos a hablar en público. La igualdad se traduce aquí rápidamente en indiferencia en contraste con la diferencia que marca la parresía: solo unos pocos saben la verdad y aun menos tienen el coraje de decirla en público. La democracia, por tanto, requiere paradójicamente el ascenso de una minoría y el establecimiento de la autoridad de los líderes, como el propio Pericles. Tal y como explica Foucault:

Que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad. El discurso verdadero introduce una diferencia o, mejor, está ligado, tanto en sus condiciones como en sus efectos, a una diferencia: sólo algunos pueden decir la verdad. Y habida cuenta de que sólo algunos pueden decirla y de que ese decir veraz ha surgido en el campo de la democracia, se genera entonces una diferencia que es la del ascendente ejercido por unos sobre otros. El discurso verdadero, y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero (2009, 194).

Aquí vuelve la relación paradójica que Foucault señala entre el proyecto crítico de Kant y su imperativo de salir de la minoría. De la misma forma que el libro, el pastor y el doctor en el marco teórico de Kant obstaculizan, debido a su propia autoridad, que los demás piensen y actúen por sí mismos, los discursos de Pericles, por su influencia sobre los otros y la diferencia que establece su decir veraz con ellos, entran en conflicto con la igualdad y la democracia.

En uno de sus numerosos comentarios breves sobre la teoría contemporánea y en medio de su análisis de los conflictos internos de la democracia ateniense, Foucault ataca la tendencia actual de los teóricos a centrarse en *lo político* en neutro (masculino en francés, *le politique*) más que en *la política* (*la politique*), una tendencia que no ha hecho más que aumentar en las décadas posteriores a Foucault. “[N]ada me parece más peligroso –advierte– que ese famoso deslizamiento de la política a lo político utilizado en neutro que en muchos análisis contemporáneos sirve, a mi juicio, para enmascarar el problema y el conjunto de los problemas específicos que son los de la política” (2009, 171-172).⁶ El uso de los términos en francés coloquial es inexacto, pero nos ofrece una primera aproximación a la forma en que Foucault entiende tal distinción: la política generalmente se refiere a las luchas

6. Una nota al pie de la lección de Foucault cita como ejemplos de esta tendencia contemporánea los ensayos de Claude Lefort. Estos ensayos fueron publicados originalmente en francés como *Essais sus le politique*. París: Seuil, 1986. La matriz conceptual a la que Foucault está respondiendo no dista mucho de la que predomina hoy en día en la teoría política estadounidense y europea. Lefort desarrolla su noción de lo político en relación con Hannah Arendt, quien a su vez se refiere a Carl Schmitt. Arendt y Schmitt siguen siendo hoy en día las referencias principales para quienes establecen la distinción entre lo político y la política.

y negociaciones de las relaciones de poder, mientras que lo político denota una visión más alejada y filosófica de las estructuras y relaciones de poder. Esta distinción se corresponde de manera demasiado aproximativa con la forma en que funcionan estos términos en las discusiones teóricas actuales. En la sección de esta lección que precede al pasaje anterior, Foucault presenta lo político como el análisis de la *politeia*, incluyendo cuestiones acerca de la constitución y organización de las estructuras de poder así como de su marco legal analizadas fuera del debate político, es decir, de la propia dinámica del poder [*puissance*] y de la lucha por el mismo. Por descontado, Foucault no está diciendo que no se deberían realizar análisis de las estructuras y relaciones de poder —al fin y al cabo, ese es el foco principal de sus grandes obras de mediados de los setenta como *Vigilar y castigar* y el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Su idea, más bien, es que tales análisis de poder deberían estar vinculados al terreno político de la lucha. Tal vez la pasión con la que Foucault denuncia este peligro —“nada me parece más peligroso”— se relaciona con el hecho de que sus propios estudios sobre el poder en ocasiones fueron criticados de forma similar por no comprometerse lo suficiente con el terreno de la lucha política. Aunque sus comentarios sobre este pasaje son breves, sería interesante utilizar su provocación como punto de partida para una evaluación más amplia de los usos de la teoría política contemporánea en otra ocasión. En cualquier caso, en el contexto de la lectura que Foucault hace de Kant, *lo político*, que queda separado del terreno de la lucha política, se corresponde con la crítica, mientras que, como veremos, *la política* apunta hacia una perspectiva militante más allá de la crítica.

Cuando Foucault pasa del primer periodo al segundo, aproximadamente del siglo V al IV a.C., cabría esperar que encontrara un medio para volver a elaborar las conexiones existentes entre la parresía y la democracia, y así resolver los conflictos de la democracia que habían surgido anteriormente. En cambio, su genealogía apunta en la dirección opuesta. La parresía y la democracia se vuelven cada vez más incompatibles. La democracia deja de ser “el lugar privilegiado de la parresía”, tal y como lo había sido en el periodo anterior; la democracia “se presenta, al contrario, como el lugar donde la parresía [...] va a llegar a ser cada vez más imposible” (2010, 52). Para Sócrates, figura central del análisis que hace Foucault de este periodo, en una democracia donde todo el mundo, incluso los sirvientes y los esclavos, puede hablar libremente, el decir veraz en un sentido positivo, como el coraje de decir la verdad, queda excluido de la sociedad. Lo que parece fascinar a Foucault es, de hecho, la forma en que Sócrates, firmemente convencido de que la democracia ateniense es incompatible con el decir veraz, desplaza el terreno de la parresía desde la política hacia la ética. La misión de Sócrates, explica Foucault:

es muy diferente en su desarrollo, su forma y su objetivo, de la *parrhesía* política, de la veridicción política de la que hablamos hasta aquí. Tiene otra forma, otro objetivo. Ese otro

objetivo es, sin duda, procurar que la gente se ocupe de sí misma, que cada individuo se ocupe de sí mismo [en cuanto] ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma. Y en este aspecto estamos ahora ante una *parrhesía* centrada en el eje de la ética (102).

Sócrates predica así el imperativo ético no solo de conocerse a sí mismo, sino también de decir la verdad sobre y para sí mismo, lo que requiere tanto valor como el decir veraz político.

Llegados a este punto de la genealogía, parece que estamos aun más lejos que cuando empezamos del proyecto de salida de la minoría como proceso general y social de liberación. Desde el terreno político y democrático de la Atenas de Pericles, nos hemos replegado hacia una ética del conocimiento y el cuidado individuales en Sócrates. En la lectura de Foucault, de hecho, el imperativo individual de salida de la minoría y adquisición de autonomía de Sócrates no solamente está separado sino que parece incluso excluir al proyecto social y democrático de salida de la minoría mediante la destrucción de la jerarquía.

Sin embargo, Foucault también encuentra en Sócrates una clave que le permite volver al terreno de la política desde una nueva perspectiva. Sócrates, afirma Foucault, concibe la verdad y el decir veraz no solo en términos de conocerse a sí mismo, sino también como un modo de vida, como una forma de vivir una vida otra. Sócrates nos invita a tener el coraje no solo de decir la verdad sobre y para nosotros mismos, sino también a vivir en armonía con esa verdad. Foucault halla en Sócrates “el surgimiento de la vida, del modo de vida como objeto de la *parrhesía*” (260) de tal manera que debemos poner constantemente a prueba nuestras vidas para discernir lo que hay de verdad en ellas. El decir veraz para Sócrates se convierte en un modo de vida o, más bien, en un reto de vida.

La importancia política de esta relación entre el decir veraz y la vida sale a la luz solo en el tercer periodo de la genealogía de Foucault, donde aborda a los cínicos, activos aproximadamente desde el siglo I. a.C. hasta el siglo IV d.C. Son pocos los textos escritos por los cínicos que sobreviven hoy en día, pero Foucault, más que en sus doctrinas, está interesado principalmente en su modo de vida (y existen numerosos relatos de la vida de los cínicos, textos que son los que Foucault utiliza principalmente). Los cínicos despliegan la noción de vida otra como una vida militante dirigida a transformarnos tanto a nosotros mismos como al mundo.

La vida de los cínicos, aclara Foucault, es una vida de perro, como la palabra griega *kynikós* indica (256). Los dos primeros aspectos de la vida de perro demuestran el coraje que tienen los cínicos para provocar y escandalizar a la sociedad. En primer lugar, como los perros y otros animales, se atreven a hacer en público aquello que las personas “normales” solo harían a escondidas. En segundo lugar, los cínicos son como perros en su pobreza, sin protección, expuestos tanto a los elementos como al desprecio de los demás. Foucault

siente fascinación por las historias en las que los cínicos, por ejemplo, van desnudos por la calle o incluso se masturban en público y luego llaman hipócritas a aquellos que les critican, puesto que estos hacen lo mismo pero en privado. “El coraje cínico de la verdad consiste en lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios” (246). La vida otra de los Cínicos es una vida absolutamente expuesta. Al exponer su vida, la abren a los demás al tiempo que la arriesgan.

Foucault, sin embargo, no concibe la militancia de los cínicos únicamente como el poder de escandalizar. Hay otros dos aspectos de la vida de perro que demuestran el coraje cínico para atacar y combatir la sociedad dominante. Los cínicos muerden y ladran a las instituciones y prácticas a las que se oponen. Y por último, los cínicos son los perros guardianes de la vida otra. “El combate cínico —explica Foucault— es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*) pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir” (293). Aquello que Foucault identifica como una vida militante en la práctica de los cínicos es una lucha contra el yo y por el yo, contra los otros y por los otros. Puede que los cínicos no fuesen los primeros en concebir la filosofía como militancia, concluirá Foucault, pero la dotan de una forma marcadamente abierta y violenta (298)⁷.

Los cínicos heredan de Sócrates el énfasis en la vida y la identificación del decir veraz con la vida otra, pero con un giro radical. En lugar del proyecto de conocerse a sí mismo y cuidarse a sí mismo, los cínicos aspiran, por un lado, a atacar al yo para hacerlo de nuevo y, por otro lado, se niegan a separar el cuidado de sí del cuidado de la humanidad, el gobierno de sí del gobierno de los otros, el cual tratan tanto de atacar como de transformar. El único modo de descubrir tal vida, una vida transformada, consiste en transformar nuestro mundo, en hacer de este mundo un mundo otro (301). El correlato en los siglos XIX y XX de esta militancia, según Foucault, es la acción revolucionaria y la vida revolucionaria.

La militancia cínica es biopolítica, aunque Foucault no emplee el término en este texto, en la medida en que hace de la vida misma el terreno de la acción política. Para poder entender esto, haré una distinción terminológica entre *biopoder* y *biopolítica*, términos que Foucault no emplea de forma consistente. El biopoder que Foucault comienza a analizar a

7. Foucault analiza dos imágenes que Epicteto usó para describir el rol del cínico que nos ayudan a comprender mejor en qué consiste esta vida militante. La primera es el *katáskopos*, el espía o soldado de avanzadilla en misión de reconocimiento tras las líneas enemigas. La vida militante del cínico está destinada a revelar los peligros y posibilidades del futuro (2010, 179). La otra es el ángel, encargado de anunciar la verdad (84, 319). Foucault también propone como principio fundamental de los cínicos la enigmática orden que el Oráculo de Delfos imparte a Diógenes: “falsifica la moneda” (252). Para un breve análisis de esta prescripción, véase mi texto “Militant Life”.

finales de la década de los 70 es un poder ejercido sobre y a través de la vida de las poblaciones, no tanto, en su opinión, un poder para matar sino un poder para crear y mantener la vida a través de prácticas sanitarias, regulación sexual, experimentación genética, políticas raciales, paradigmas médicos, sistemas económicos, etcétera. Sin embargo, la biopolítica que encuentra en la militancia de los cínicos se acerca a la vida de una forma radicalmente diferente. Los cínicos luchan por destruir las formas de control dominantes y por constituir no solo una vida nueva para ellos mismos y para los otros, sino un mundo otro. Desde esta perspectiva, la *biopolítica* no es únicamente distinta del *biopoder*, sino que se convierte en el arma principal con la que atacarlo⁸.

En efecto, resulta anacrónico aplicar los términos *biopoder* y *biopolítica* a la antigua Grecia. De forma similar, Foucault es consciente de que su uso del término *militante* para describir la vida de los cínicos es anacrónico. Estos anacronismos deberían servir para recordarnos que el objeto del análisis de Foucault no es el mundo antiguo, sino el contemporáneo. Como subraya en la lectura de Kant que inaugura el curso, el objeto será teorizar el presente para llegar hasta una ontología de nosotros mismos y de nuestro mundo. La antigua Grecia, en mi opinión, le proporciona un medio para desfamiliarizarse de nuestro presente y acercarse a él desde un nuevo ángulo —una distancia de seguridad desde la cual explorar los peligrosos problemas contemporáneos.

Llegados a este punto, podemos dar un paso atrás y observar la trayectoria general que traza la genealogía de Foucault, centrada en dos trayectos principales que conectan los tres periodos del pensamiento griego antiguo. En el primero, Foucault se desplaza desde el discurso político de Pericles y la Atenas democrática del siglo V a.C., donde el decir veraz y la democracia parecían inseparables, hacia el discurso ético de Sócrates en el siglo IV, donde el decir veraz y la democracia son completamente incompatibles y las prácticas de verdad se buscan en el cuidado y el conocimiento de sí. Sin embargo, el enfoque socrático de la vida allana el camino para un segundo trayecto mediante el cual los cínicos conciben una vida otra como una biopolítica militante dirigida a transformar el yo y el mundo, volviendo desde la ética a la política. En efecto, Foucault traza un arco en el desarrollo de la *parresía* que va desde la política a la ética y vuelve a la política, o más bien, a la biopolítica.

Pero Foucault no pretendió que esta trayectoria concluyese con los cínicos. Se quedó sin tiempo en este curso y murió menos de dos meses después de la última sesión. No tuvo la oportunidad de concluir los cursos adecuadamente ni de reflexionar acerca de cómo los problemas que había abordado anteriormente podrían o bien haberse resuelto o bien haberse planteado de manera distinta. Me interesan aquí fundamentalmente dos cuestiones sin resolver: la democracia y la crítica.

8. Sobre la distinción entre *biopoder* y *biopolítica*, véase Hardt y Negri 2004.

La trayectoria de la genealogía foucaultiana a través de la antigua Grecia parece sugerir que el problema de la democracia se resolvería durante la tercera etapa, es decir, la de los cínicos. Gran parte de los análisis de Foucault sobre la parresía en la Atenas del siglo V están dedicados a la relación virtuosa entre el decir veraz y la democracia. Asimismo, Foucault dedica especial atención a los peligros que plantea la democracia para el decir veraz en sus lecturas de Sócrates en el siguiente periodo. Sin embargo, en las conferencias de Foucault sobre los cínicos la cuestión de la democracia desaparece por completo. Se podría suponer que aquella vida militante de los cínicos debía entenderse como una nueva forma de democracia, compatible con la parresía como una vida otra, pero de hecho Foucault no halla ni en su pensamiento ni en sus prácticas la construcción de ninguna estructura social que pudiese sostener una noción de democracia. Creo que el entusiasmo político de Foucault con respecto a los cínicos puede entenderse mejor si lo concebimos como una respuesta al no al problema de la democracia, sino a la salida del estado de minoría, abordada por Foucault en la primera conferencia. En su lectura de Kant, a Foucault le preocupa especialmente que la autoridad de los líderes intelectuales, espirituales y políticos suponga un obstáculo para la salida de la minoría, es decir, para la consecución de la autonomía de los demás. Quizás la vida militante de los cínicos le resulta tan atractiva a Foucault porque estos no imponen autoridad alguna. Como mucho, invitan al escarnio y al ridículo. Y a pesar de ello, a través de sus ataques a las instituciones y convenciones sociales, parecen tener el poder de subvertir todos los valores y crear una vida nueva, no solo para ellos mismos, sino también para los demás. La vida militante de los cínicos no se sitúa por encima de la vida del resto como una organización de vanguardia, por así decirlo, sino que más bien busca cambiar la vida social siendo parte de ella, exponiéndose a los demás. No obstante, habría que ir mucho más allá de Foucault para desarrollar esta postura de militancia en las estructuras y prácticas de una democracia.

La vida militante de los cínicos podría servir también para Foucault como alternativa a la crítica como modo primario de intervención teórica y política. Esta militancia no es en absoluto un rechazo de la crítica. Foucault relata la forma contundente en que los cínicos atacan las normas e instituciones sociales dominantes mediante sus provocaciones y acciones escandalosas. Como perros, los cínicos ladran y muerden. Pero la militancia no es únicamente crítica. La militancia trata también de construir una vida nueva y crear, o al menos prefigurar, un mundo nuevo. La militancia, en otras palabras, posee una relación con la gubernamentalidad totalmente diferente a la de la crítica. Si bien la crítica apunta, como dice Foucault, al arte de no ser gobernado en exceso o de este modo, la militancia busca gobernar, pero gobernar de una manera diferente, inau-

gurando una vida nueva y un mundo nuevo. Este es el modo en que debemos entender el título general que da Foucault a estos dos años de lecciones, “El gobierno de sí y de los otros”.

Es aquí donde creo que el análisis que hace Foucault de una militancia biopolítica plantea el mayor desafío para la teoría actual y ofrece las perspectivas más interesantes. Foucault no llega muy lejos en la elaboración de este nuevo territorio. Si vamos a explorarlo, tendremos que hacerlo en gran parte sin su ayuda. Un buen punto de partida lo constituyen las formas de investigación militante que han surgido en los últimos años tanto dentro como fuera de la academia, y que entienden que el espacio de la teoría y la producción del conocimiento se ubica en las luchas sociales como actividades primordialmente colectivas.⁹ Para estar a la altura de las aspiraciones de Foucault debemos articular la teoría como una forma de militancia biopolítica que tenga el poder de luchar contra la vida que se nos ha dado y de crear una nueva vida, contra este mundo y a favor de un mundo distinto. Más allá de la capacidad de la crítica para delimitar cuánto y cómo somos gobernados, esta militancia inaugura una nueva forma de gobernanza.

Traducido por Elisa Cabrera García

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, *Producción cultural y prácticas constituyentes*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, p. 141-167.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Buenos aires, FCE, 2011.
- _____. *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, FCE, 2010].
- _____. “¿Qué es la crítica?”, Trad. Javier de la Higuera. *Daimón, revista de filosofía*, nº 11, 1995, p. 5-25.
- _____. *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Madrid, Siglo XXI, 2017.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. “¿Qué es ilustración”. Traducción de J. B. Llinars. Valencia, Universitat de València, 1991, p. 63-70.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Multitud: Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona, Debate, 2004.

9. Sobre mi propuesta de una investigación militante, véase MTD Solano and Colectivo Situaciones 2002.

Hardt, Michael. "Militant life". *New Left Review*, nº 64, 2010, p. 151-160.

Latour, Bruno. "¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía?", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, nº 11, vol. 35, 2004, pp. 17-49.

MTD Solano y Colectivo Situaciones, *Hipótesis 891, Más allá de los piquetes*. Buenos Aires: De mano en mano, 2002.

Rancière, Jacques. "Las desventuras del pensamiento crítico", en *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010, pp. 29-52.

Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Cambridge, Polity, 1988.