

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Crítica y política en el último Foucault. De la genealogía del poder a la conducción de las almas.

Véliz, Claudio.

Cita:

Véliz, Claudio (2015). *Crítica y política en el último Foucault. De la genealogía del poder a la conducción de las almas. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/61>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Crítica y política en el *último* Foucault

De la genealogía del poder a la conducción de las almas

Lic. Claudio Véliz (UBA-UNDAV)

claudioveliz65@gmail.com

Mesa 10: Diálogos y polémicas entre la Escuela de Frankfurt y el Post-estructuralismo

Crítica genealógica e hipótesis belicista

Desde comienzos de los años 70 y por razones tanto socio-políticas (rebeliones tunecinas, fracaso del mayo francés, experiencia del Grupo de Información sobre las Prisiones) como epistemológicas y académicas (necesidad de articular los discursos con las prácticas extradiscursivas, ingreso al *Collège de France* como profesor e investigador), la mirada de Foucault se depositó, decididamente, sobre Nietzsche, o mejor aun, sobre el modo nietzscheano (genealógico) de conectar la verdad y el poder. Este filósofo intempestivo había logrado visibilizar dicho vínculo –negado, silenciado e incluso, invertido, por la filosofía occidental– entre conocimiento e interés.

Ciertamente, la cuestión del poder se hallaba presente, en los textos foucaulteanos, desde la *Historia de la locura*, y había sido insinuada en la *Arqueología del saber* donde Foucault analizaba la regulación y administración de los discursos en tanto objetos de la lucha política. De este modo, advertía la trama de procedimientos de exclusión y discriminación a los que aquellos eran sometidos como requisito para su aceptación e integración, con el fin de conjurar cualquier acontecimiento aleatorio y disruptivo que pudiera perturbar la continuidad comunicacional. En su lección inaugural de 1970 en el *Collège de France* (*El orden del discurso*), Foucault desarrolla extensamente dicho entramado procedimental en que se integran y conectan los controles negativos/excluyentes, con las técnicas internas productivas/disciplinarias que organizan y moldean las prácticas discursivas.

De todas maneras, es la genealogía nietzscheana la que propicia ese pasaje entre una concepción del poder que lo asume como *negatividad* jurídico-represiva (censura, prohibición, inhibición, rechazo, exclusión), y otra que lo aborda a partir de su *positividad/productividad* (producción placentera de deseo y saber). Las nociones nietzscheanas de “voluntad de poder”, “choque de espadas”, “juego de fuerzas” y “pensamiento intempestivo”, se conjugaron a la perfección con la propuesta foucaultea de pensar a la historia (y a la práctica filosófica) en términos de discontinuidad, desvío, irrupción acontecimental, desplazamiento y azar; con el consiguiente cuestionamiento de las arraigadas concepciones filosóficas de *ciencia, saber y verdad*. No obstante, lejos de ensayar un salto más allá de la *crítica* (obsesivo temor habermasiano), Foucault prefiere pensarla como una “tarea genealógica” que repone la pluralidad de circunstancias y azares (es decir, los “orígenes” múltiples, discordantes y disparatados) que la filosofía de Occidente aprisionó/unificó en un principio simple fundante. De este modo, la *crítica genealógica* le permitía leer la pretendida *verdad* fundacional como el emergente de las relaciones de *poder* que la habían instaurado como tal.

Así, la crítica foucaultea de la razón conecta dos instancias que se presuponen recíprocamente: una *arqueología* de sus condiciones de posibilidad, de las reglas que permiten su emergencia; y una *genealogía* en tanto crítica inmanente de sus principios de regulación y de sus modos de funcionamiento, pesquisa de las determinaciones históricas de las prácticas, indagación de la contingencia que hizo de nosotros esto que somos (instaurando la posibilidad de ser *otros* diferentes). Gilles Deleuze sugiere que no debe entenderse este *pliegue* foucaulteo como una ampliación genealógica (“vertical”) de la horizontalidad arqueológica, sino como una estrategia diagonal-transversal que nos permite proseguir las series (lo enunciable y lo visible), franquear los umbrales (producir no su correspondencia sino su presuposición recíproca) y advertir los puntos de mutación, resistencia y creatividad. Quizá podamos resumir este cambio de énfasis foucaulteo como el pasaje del *archivo* (de lo visible o lo decible) al *diagrama* en tanto cartografía de la complejidad social, “multiplicidad espacio-temporal”, máquina abstracta, muda y ciega que hacer ver y hace hablar. Si el archivo podía ser pensado como una historia de las formas (del saber), al diagrama convendría entenderlo como un devenir de las fuerzas.

Podríamos afirmar, entonces, que esta hipótesis belicista del poder (choque de espadas, juego de fuerzas) que traduce la *política* (la “paz” institucional) como la

continuación de la *guerra*, se articula con una retórica sofista (antidialéctica) y con una crítica genealógica que toma distancia tanto de la crítica materialista (marxiana) como de la crítica psicoanalítica/cura terapéutica (freudiana). Tras la muerte de Dios y del moderno sujeto divinizado, era menester renunciar también a la problemática (humanista) emancipatoria y des-alienante entendida como re-apropiación de lo perdido/ocluído/alienado, como reinstauración de una idea reguladora no mediada ni por el fetichismo de la mercancía ni por la “desublimación represiva” de la sociedad del espectáculo. Despejadas las ilusiones antropológicas, solo quedaba reivindicar el derecho a la *experimentación*, solo un pensar desde el vacío experimental del hombre desaparecido, solo la “risa filosófica” de una deriva sin horizonte normativo. Para la crítica genealógica, ningún proyecto de liberación podía disimular su complicidad con el orden político signado por una filosofía de la historia dialéctica-antropológica-progresista. Y por consiguiente, junto con las ficciones normativas de la “servidumbre voluntaria” en que se hundía el (último) hombre reactivo y resentido de la modernidad, se diluía todo horizonte de la *promesa*, toda *exigencia* emancipatoria, toda espera redencional, todo asedio espectral como anuncio del acontecimiento *por-venir*.

Desembarazado, entonces, tanto de las herramientas políticas que posibilitarían una construcción colectiva (impensable sin la apelación a identidades, afinidades, tradiciones y linajes), como de cualquier instancia trascendente (imperativo ético, horizonte normativo, interpelación salvífica, promesa redencional), el Foucault genealogista solo puede proponer una intervención singular, irónica y experimental (del guerrero, el dandy, el héroe o el poeta) como única forma de transformar eso que somos en algo diferente, en algo *otro*. Una *otredad* que, por otra parte, no podrá ser juzgada como mejor o más justa o menos violenta ya que la retórica agonista foucaultiana inhibe cualquier cotejo con alguna instancia normativa/valorativa/ética. El genealogista considera a su tarea, no como la búsqueda de una ruta alternativa, de una solución de relevo, sino como diagnóstico exhaustivo, como el trazado de esa cartografía del presente en tanto resultado de una contingencia disparatada, de la azarosa conjugación de prácticas, instituciones, discursos y saberes. El genealogista es el (nietzscheano) escudriñador de los bajos fondos, el explorador paciente y riguroso de los detalles, los matices, las singularidades, las dispersiones, es decir, de la “bajeza” desechada por la metafísica de Occidente. Es en este punto donde se acortan las distancias que separan al genealogista foucaulteano del benjaminiano *filósofo trapero*, del historiador materialista que descrea del *telos* y del sentido de la historia y prefiere detenerse entre sus ruinas, entre los fragmentos estallados del huracán civilizatorio. De todos modos, a diferencia de este Foucault

que solo cultiva la grisura y la intransigencia del discurso filosófico, Benjamin nos conmina a *leer* esos escombros como la exigencia redencional de las voces sepultadas.

La genealogía procurará, entonces, eludir cualquier fundamento trascendente (sentido, alma, espíritu) de la historia (cuerpo, devenir de la materialidad), para producir un diagnóstico (médico) que resulte de “utilidad para la vida”, que procure acrecentar la fuerza y restañar las heridas del cuerpo. Lejos, entonces, de teologías, teleologías, metafísicas y/o filosofías de la historia, Foucault prefiere pensar el tiempo histórico como el devenir inmanente de una corporalidad en que se inscriben los deseos, los desgarramientos y las pasiones (huella de lo imprevistamente acontecido, del cruce azaroso de una multiplicidad de procesos heterogéneos). La foucaultiana crítica genealógica no opera, entonces, como una lectura de lo ruinoso transida de alguna exigencia salvífica, perturbada por el asedio de cierto espíritu emancipatorio, sino como diagnóstico riguroso, paciente y meticuloso que nos permite leer esas huellas, marcas e inscripciones como corolario de azares, accidentes, dispersiones, rupturas o desviaciones, y no como instancias previsibles de una totalidad-organicidad que las contiene como sus momentos necesarios. La operación genealógica no procura seguir el hilo filial de una continuidad (que nos remonta hasta el *origen*) sino escrutar el complejo entramado de la *procedencia*. Solo así logrará advertir que en eso que hoy somos y pensamos (en esa kantiana obsesión por la actualidad) no se consuma el ser o la verdad originarios sino la eventualidad (demasiado próxima y superficial) de una arbitrariedad, una rareza, una falla, un mal cálculo, un disparate.

Si bien las *sospechas* nietzscheanas resultaban indisociables –para Foucault– de la hermenéutica marxiana del fetichismo y la “robinsonada”, y de la lectura freudiana de los síntomas, tanto la crítica de Marx como la de Freud resultaban tímidamente insuficientes para un diagnóstico genealógico decididamente antihumanista y postantropológico, reticente a toda trascendencia/horizonte de la promesa. Nada hallaremos, en este Foucault genealógico, que pueda pensarse como reposición, reconciliación o utópico consuelo; solo la mirada heterotópica que suspende cualquier fundamento trascendental para producir (digamos, althusserianamente) como visibles, las grietas, los desvíos, los puntos de fuga y las heridas *superficiales* inadvertidas para una filosofía de la historia que se interna en las *profundidades* (del ser, los sentidos latentes, los orígenes ocultos). Ni la locura estaba condenada a ser considerada una enfermedad mental, ni la prisión destinada a ser la práctica penal más generalizada y “normal”. Ambos dispositivos se configuraron como resultado de la

convergencia de tramas encontradas y aleatorias. De este modo, Foucault desanudaba (*con Nietzsche*) el lazo hegeliano entre lógica racional e historia (entre lo real y lo necesario).

Un nietzscheanismo demasiado kantiano

En virtud de las anteriores consideraciones, y urgido por la actualidad del moderno interrogante kantiano, Foucault propone pensar a la Ilustración como *acontecimiento*, es decir, como histórica contingencia, como corolario de una multiplicidad de cruces, desvíos y azares (y no como el episodio de una historia trascendental de la Razón). Por consiguiente, esta mirada nos exime de un juicio respecto de sus bondades o de sus terrores, de un posicionamiento ya a favor del pretendido ser ilustrado en combate contra los valores irracionales, ya en defensa de una mirada anti-ilustrada que denuncie las violencias de la Razón. Según esta mirada genealógica, un pensador como Habermas habría caído en la trampa de dicha dualidad. Para este filósofo alemán, la crítica (ilustrada) de la razón tendiente a recuperar/reponer una normatividad subsumida por la violencia de las tecnologías del cálculo y los procedimientos formales-administrativos, supone la refutación de la pretendida *crítica total* (anti-ilustrada) ensayada por Foucault como peligroso salto más allá del *logos*. Por su parte, para el francés, resultaba inaceptable el chantaje consistente en acusar de irracionalismo a todo aquello que se apartase de una determinada forma de la racionalidad juzgada en términos normativos. Lejos –por ahora– de un juicio valorativo (tendiente a optar por la modalidad más adecuada a sus elecciones epistemológicas, éticas y/o políticas), la crítica foucaultiana se limitó a explorar y denunciar las más diversas formas de racionalidad (con sus ramificaciones, cortes, sustituciones y desviaciones) con el objeto de advertir, en cada punto de articulación, la emergencia contingente del devenir acontecimental. En esta compleja maraña de oposiciones, rupturas, reemplazos y dispersiones, resulta tan imposible como absurdo –así lo entiende Foucault– fijar ese momento en que la racionalidad, en su devenir instrumental-burocrático, habría olvidado/perdido/eclipsado su “proyecto fundamental” (y aquí, el blanco de la crítica excede ampliamente a las normativistas pretensiones habermasianas).

No obstante, a pesar de su explícita reticencia a las conexiones y articulaciones de formas específicas de racionalidad (técnicas, políticas, científicas, etc.), Foucault no se niega a pensar la efectiva existencia histórica de “formas *dominantes* de racionalidad” que operan tanto en los saberes, como en las técnicas o en las artes de gobierno. En una entrevista

concedida a G. Raulet (1999), y publicada un año antes de su muerte (en 1983), defiende la pertinencia de la genealogía a la hora de articular saberes, prácticas, técnicas y discursos en un “proceso de dominación”, y admite la contundencia de los intercambios, las transferencias y las interferencias entre los diversos campos (conocimiento, técnica, política), aunque no deja de advertir sobre el riesgo de entenderlos como simples isomorfismos. A lo que sí se hubo negado Foucault, sistemáticamente, fue tanto a efectuar un “juicio global” de la Ilustración entendido como una crítica total de *la* racionalidad (crítica posmoderna, *salto* más allá de la razón), como a ponderar una determinada forma de racionalidad (una razón comunicativa, dialógica, consensualista, deliberativa, etc.) como alternativa superadora (lo que supondría la constitución de una determinada pauta normativa o tribunal supremo desde el cual medir/justipreciar la pluralidad de las prácticas racionales).

Lo que apuntamos en el Foucault genealógico es un desplazamiento desde las condiciones trascendentales (kantianas) del conocimiento, a las condiciones históricas (nietzscheanas) de los discursos y las prácticas; desde el intento de legitimar la veracidad de los saberes a la radical desfundamentación de las verdades. Sin embargo –tal como observa Javier de la Higuera (2013)–, la paradoja de este pliegue nietzscheano consiste en que a pesar de la pretendida distancia respecto de Kant, la cuestión (en Foucault) continúa siendo kantiana: la pregunta por la *actualidad* y por la *crítica* como herramienta de su transformación (o para decirlo de otro modo: la pregunta por la Ilustración *como* pregunta por la pertinencia de la crítica). Según nuestro meticuloso genealogista, Kant habría inaugurado dos tradiciones: la “analítica de la verdad” (análisis de las condiciones que hacen posible el conocimiento verdadero), y la “ontología del presente” (genealogía de lo que hoy hemos llegado a ser). Si la primera se pregunta por la universalidad (del hombre, del conocimiento y de la verdad); la segunda insta al presente como *el* problema filosófico, de modo que la filosofía, en tanto reflexión actual-moderna, se pone en cuestión a sí misma al preguntarse por su propia actualidad discursiva, por su “modernidad”. La pregunta filosófica sobre la ilustración es la pregunta por la actualidad de la filosofía misma. A su modo, Foucault decide inscribirse en esta segunda senda abierta por Kant, en un linaje filosófico signado por la crítica. Claro que sus razones no derivan del problema (habermasiano) de la legitimidad del conocimiento, sino de la cuestión (nietzscheana) del poder (o más específicamente aun, del vínculo inaugurado por Nietzsche entre los contenidos de conocimiento considerados válidos y los mecanismos de coerción que los sustentan). De allí que Foucault reemplace las nociones de *conocimiento* y *dominación* (que sustentaban el problema de la legitimidad) por las de *saber* y *poder* (ya no

antitéticas sino mutuamente constituyentes). He aquí el doble desplazamiento foucaultiano: por un lado, los saberes tomaban distancia de la antinomia ciencia-ideología (demoliendo el vínculo “humanista” entre desarrollo del conocimiento y liberación, y, por consiguiente, desestimando la crítica de la ideología); por el otro, el poder dejaba de ser pensado en los términos negativos de la represión y la prohibición, y comenzaba a ser abordado según su productividad y positividad.

Lejos de sustituir la arqueología por la genealogía, Foucault se encarga de conectar la operación (arqueológica) destinada al análisis de las condiciones de emergencia de los discursos y las prácticas, con la operación crítica (genealógica) como inmanente desfundamentación respecto de toda verdad trascendente, de toda norma exterior a su propia historia. Ya no se trata de imponer un juicio (moral, estético o político) sobre un suceso determinado con el objeto de mostrar su ilegitimidad (tarea de una crítica que se asume en tanto pretensión normativa), sino de una puesta en evidencia pensada como *acción* estratégica que se ejerce en ese mismo escenario en que emergen las singularidades. De este modo, Foucault invierte la fórmula kantiana (según la cual la Ilustración dependía de la crítica) de modo que ahora es la crítica (o si se quiere, la cuestión de la verdad) la que (de)pende de ese presente ilustrado, de ese eventual entramado de prácticas y pensamientos articulados con determinados dispositivos de saber/poder. Es la crítica la que permite *leer* dicha trama como histórica y contingente, la que se interroga por los efectos de poder asociados a los modernos e ilustrados regímenes de veridicción. Por esta razón, el ejercicio crítico –dice Foucault– puede ser pensado como intervención (política) sobre ese presente que la exige, como un arte de “inservidumbre voluntaria”, de “indocilidad reflexiva”.

Entre la acción (política) y el *epicismo* (estético)

Ciertamente, no hay lugar aquí para devaneos sobre la tradición, la herencia o las generaciones, para advertir los instantes de peligro en que se juega la emancipación ni para dejarse asediar por los espectros de la justicia y la democracia que hacen temblar las instituciones, el derecho y la contabilidad de las partes (eso que Rancière llamaba “el reparto de lo sensible”). En la grisura meticulosa de su genealogía acontecimental (en que se desvanece cualquier forma de la trascendencia) acaba por esfumarse ese *exceso* que, paradójicamente, Foucault ponderaba en algunos textos kantianos: el fantasma de la revolución como “disposición moral de la humanidad”, como “virtualidad permanente”, como

espectro operante en la historia. Y sin embargo, debemos admitir que la crítica foucaultiana no puede dejar de pensarse como acción (política) que emerge en y desde ese terreno conflictivo del presente; como acción que interviene/irrumpe en dicha trama contingente mediante un pensamiento-*ficción* que la transfigura, le imprime una nueva dirección, recompone el entramado de fuerzas. De este modo, a pesar de la escrupulosa minuciosidad de la operación genealógica, dicha acción crítica y política no puede disimular la impronta de la *actitud* (ética, estética e incluso *épica*) que la precipita. Al no contentarse, entonces, con la mera celebración del azar y la contingencia, la crítica foucaultiana se desmarca del pragmatismo aséptico y del diagnóstico neutral.

La filosofía deviene, entonces, la experiencia presente de nuestra modernidad, siempre y cuando no entendamos al presente como momento pleno y necesario de una dialéctica de la historia, sino como realidad eventual, diferente tanto del pasado como de sí misma. Foucault inaugura una estrategia en que la negación de la realidad del presente (de su presencia plena) no hace más que afirmar su valor. La pregunta por el presente es la pregunta por esa (deleuziana) “materialidad incorporal” llamada *acontecimiento*, cuya función (crítica y clínica a la vez) es diagnosticar la actualidad. No se trata, por consiguiente, de una pregunta por la esencia, la sustancia o la identidad del presente sino por la *diferencia acontecimental*. En tanto crítica genealógica, dicho interrogante se ocupa de restituir las condiciones históricas de emergencia de las actuales positividades volviéndolas acontecimientos singulares, eventualidades no necesarias ni evidentes por sí mismas, azarosas, contingentes. Pero entonces, ¿por qué llamar “ontología del presente” a esta crítica de la ontología, a este diagnóstico según el cual el presente “no es” o bien “es pura irrealdad”? La paradoja foucaultiana consiste en el ejercicio de una crítica que para comprender al presente necesita destruir las evidencias que lo definen, privarlo de sus fundamentos teológicos y, mediante esta acción deconstructiva, transformarlo. La ontología foucaultiana solo puede leerse, entonces, como ontología de una acción al mismo tiempo negativa y afirmativa, de un pensamiento activo que des-presentifica al presente (demuestra su irrealdad) y en ese mismo gesto produce una afirmación renovada sobre lo real. La negatividad foucaultiana *niega* la plenitud y consistencia del presente para *afirmar* su eventualidad. De este modo, su *ontología del presente* se constituye como otro modo de nombrar una *crítica genealógica* que, como acción estratégica, interviene sobre el presente (no desde un principio normativo universal sino desde ese propio entramado conflictivo) para transfigurar al diagnosticar su carácter contingente.

No podemos negar que la crítica foucaultiana supone una estrategia confrontativa, y una impronta rebelde, agonista y transgresora (reticente a cualquier modalidad del exilio, la huida o la búsqueda de “refugios tranquilizadores”). Sin embargo, tampoco podemos ocultar que esta ontología crítica del presente deja librada su apuesta y su lugar de la enunciación/intervención a la irreductible y dispersa multiplicidad de perspectivas *actuales*. No en vano, el dandy baudelaireano constituye el prototipo foucaultiano de una transgresión menos política que estética. Lo que se diluye en esta heroicidad libertaria es la posibilidad de construcciones colectivas, la oportunidad para una invención o recuperación de herencias y tradiciones, la producción de sutiles afinidades, la siempre riesgosa articulación de las *diferencias*. En un esquema de radical *acontecimentalidad*, cualquier modalidad de la (re)construcción política de una identidad/subjetivación (aun como ficción necesaria) será, indefectiblemente sospechada de coactiva organicidad, totalitaria homogeneidad, imperdonable (e imposible) *comunidad*. Quizá por ello, la creativa transfiguración baudelaireana-foucaultiana, no pueda ni quiera intervenir sobre la *sociedad* ni, mucho menos, sobre el orden político, sino, simplemente, sobre una vida singular devenida obra de arte.

Del poder a la *gubernamentalidad*

En varias de sus intervenciones, el “último” Foucault alude a esas tres grandes etapas a partir de las cuales fue concebida su producción, como *conjuntos prácticos*, *dimensiones de la experiencia*, o mejor aun, *desplazamientos* que no debieran ser pensados como complementarios o extraños entre sí: el de las relaciones de dominio sobre las cosas (eje del *saber* a partir del cual diseña su *arqueología*), el de las relaciones de acción sobre los otros (eje del *poder* que motiva la *genealogía*), y el de las relaciones consigo mismo (eje de la *ética* o cuidado de sí). Foucault entiende y explicita que entre ellos existe una imbricación que es preciso analizar como condición ineludible para constituir una “ontología histórica de nosotros mismos” que nos permita dar cuenta del modo en que nos hemos constituido en tanto sujetos de nuestros saberes, de las relaciones de poder que ejercemos y/o padecemos, y de nuestras acciones morales. En sus últimos cursos en el *Collège de France* (más precisamente, en el de enero de 1983), Foucault recupera cada uno de esos ejes pero a partir de tres desplazamientos teóricos respecto de aquellas matrices de la experiencia (la locura, la criminalidad o la sexualidad/ética de sí). En el primer caso, se sustituye la historia de los conocimientos por el análisis (histórico) de las formas de veridicción y las prácticas discursivas; en el segundo, se reemplaza la historia de las dominaciones (teoría general del

Poder), por el análisis histórico de los procedimientos de *gubernamentalidad*; y en el tercero, se releva de la teoría del sujeto por una pragmática de *sí/técnicas del yo*.

No pocos de sus críticos y comentaristas han coincidido en considerar a esta última etapa como una ruptura en que el antihumanismo habría devenido recuperación de un sujeto soberano, el holismo teórico se habría transfigurado en atomismo posteórico, el neonietzscheanismo francés en pragmatismo norteamericano, el anarquismo radical en individualismo liberal (dandismo aristocrático), y la ontología (*política*) del *nosotros*, en el cuidado (ético-estético) del *sí mismo*. Sin embargo, algunos otros prefieren advertir inflexiones o énfasis diferentes, e integrar la producción foucaultiana en un conjunto coherente en que se reformularían las líneas de un mismo programa. Para estos últimos, resulta absurdo pensar en una suerte de giro repentino e inesperado hacia la subjetividad, como si esta última no hubiese sido abordada (aunque de un modo diferente) en cada uno de sus textos: desde la objetualización *clínica* del sujeto hasta el *cuidado de sí* pasando por las técnicas *disciplinarias*. Lo que resulta indisimulable es que cada una de estas dimensiones de la experiencia (locura, criminalidad, sexualidad/gobierno de sí) fue explorada por Foucault, con un énfasis cambiante, durante esas tres inflexiones de su producción (saber, poder, ética); por consiguiente, no debiera dudarse de su estrecha imbricación.

Hacia fines de la década del 70 –digámoslo una vez más–, Foucault decide afrontar, de una manera muy novedosa, los problemas del ejercicio del poder. Hasta entonces, la genealogía foucaultiana había consistido en mostrar el modo en que las relaciones de poder (históricamente situadas) operaban como matrices de discursos, saberes y prácticas forjadoras de subjetividades. Fue el desplazamiento hacia el concepto de *gubernamentalidad* (que aludía al arte de gobernar, a la conducción de las conductas, al gobierno de unos hombres sobre otros) el que le permitió ensayar una compleja articulación entre formas de *saber*, relaciones de *poder* y procesos de *subjetivación*. Así, discursos, conocimientos y prácticas ya no serán pensados como derivaciones de una determinada *relación de poder*, sino como puntos de articulación de una *estrategia de gubernamentalidad*. De igual forma, dichos modos de la experiencia podían operar como *resistencias* a determinadas artes, formas y procedimientos de gobierno.

A diferencia del concepto de *poder*, el de *gobierno* le dio a Foucault la posibilidad de abandonar la dicotomía entre el modelo jurídico y el estratégico, entre el contrato y la

violencia, entre el consenso y la lucha; le permitió desestimar esa operación consistente en pensar la política como continuación de la guerra, en hallar “la guerra en la filigrana de la paz”. Gracias a la idea de *gubernamentalidad* fue posible rastrear las relaciones de poder en la modalidad de esa acción singular en que consiste el *gobierno*, en ese “modo de acción sobre las acciones de los demás”. Es así como –según Foucault– al abandonar el modelo binario se abría el juego a una diversidad de artes de gobernar/racionalidades de gobierno como emergentes de una multiplicidad de articulaciones entre discursos, saberes y técnicas de subjetivación. Pero además, esta nueva mirada del poder propició el pasaje hacia esa última etapa de su producción signada por las preocupaciones éticas, es decir, por el *gobierno de sí* que, desde la Antigüedad clásica y el período helénico aluden a la necesidad de gobernarse a sí mismo como condición para gobernar a los otros. De las ruinas del sujeto moderno (transhistórico, autocentrado, dador de sentido, soporte de valores universales, artífice de síntesis unificadoras), se alza un sujeto históricamente situado, ético, capaz de autoconstituirse y de decir la verdad sobre sí mismo. Para este nuevo sujeto abocado al cuidado de sí, el ejercicio *parresiástico* (que Foucault recupera inspirado en las tragedias de Eurípides, las provocaciones cónicas, los discursos de Pericles y los diálogos socráticos) se tornaba decisivo.

La *parresía* (régimen de habla indisociable de cierta virtud, cualidad y/o deber/tarea) consiste en ofrecer a un *otro* (discípulo, interlocutor o gobernante) una palabra franca, verdadera y directa, exenta de rodeos retóricos y gestos aduladores, con el objeto de alcanzar el autodomínio. La *parresía* es un decir verdadero incomparable con un intento de demostración, con una estrategia pedagógica o con un arte de la persuasión; es un modo de establecer una relación consigo mismo fundada en la libertad y, por consiguiente, es una práctica ajena a la de la confesión cristiana (que tiene la forma de la obediencia y persigue el fin de la salvación). Por otra parte, cuando el sujeto del decir franco denuncia la tiranía o rechaza sus violencias (*parresía* política), pone en juego su propia vida. Los grandes discursos de Pericles son un ejemplo muy ilustrativo de dicho coraje para asumir el riesgo de la palabra verdadera en el contexto del debate democrático y en el ámbito de la *isègoria*.

Kant, Nietzsche y...;Sócrates!

Mucho se ha hablado del riesgo consistente en confundir los foucaulteanos objetos de indagación (los diversos regímenes de veridicción) con verdaderas tomas de posición respecto

de ellos. No obstante, tampoco resultaría acertado traducir su explosivo arsenal *crítico* (arqueológico, genealógico, tecnológico) como meras herramientas metodológicas desprovistas de una voluntad transformadora/transfiguradora de la actualidad. Lo cierto es que, por diversas razones, el “último” Foucault decidió explicitar su particular “ajuste de cuentas” con la modernidad ilustrada. Así, tras recorrer de un modo atento y erudito los antiguos desplazamientos del ejercicio parresiástico (político-cínico-pastoral-filosófico), develará el enigma de ese trayecto que nos condujo (anacrónicamente) desde Kant hasta Platón, o bien, desde la crítica ilustrada (del presente) hasta la *parresía* filosófica de la Antigüedad. El “último” Foucault ya no se contenta con formular la pregunta (kantiana-adorniana) por la actualidad de la filosofía, sino que se desliza hacia un interrogante más ambicioso: ¿cómo pensar la historia de la filosofía moderna? Una pregunta que hubo exigido ese fascinante paseo por la Antigüedad. En virtud de la crítica de la *Aufklärung*, la filosofía logró comprender que, desde los antiguos griegos, los problemas filosóficos no eran ni los de un supuesto olvido del ser ni los del progresivo desarrollo de la racionalidad, sino los de la *parresía*. Como consecuencia, Foucault propuso abordar a la historia de la filosofía de Occidente como la historia de las prácticas de veridicción, es decir, de las prácticas de *parresía*. La filosofía –dice– se inscribió en lo real (en la historia), como potencia ilocutoria, como juego del decir veraz, como *política de la verdad* (y no como sistema de doctrinas, ni como refugio más allá del mundo, ni como reservorio de recetas para la acción política).

Tal como lo desarrolla Foucault en el curso de 1983, la antigua *parresía* filosófica se ejerció a partir de tres consignas/modalidades: a) la existencia de un vínculo de *exterioridad* y a la vez de correlación con la política, es decir, como un modo no-político de hablar a quienes gobiernan respecto de cómo deben gobernar(se) a sí mismos y a los otros (y es en este “cara a cara” con la política al mismo tiempo exterior e irreductible, que la *parresía* filosófica interviene sobre lo real); b) el *antagonismo* respecto de la retórica en virtud de la afirmación del lazo entre verdad y discurso filosófico (de una verdad bajo la doble forma de la dialéctica y la pedagogía y a costa del sacrificio de la retórica); c) la propuesta de acción sobre las almas, de guía y *conducción* del otro (*psicagogia*). Este último ejercicio parresiástico por el que, explícitamente, el “último” Foucault se pronuncia, ya no se dirige ni al *político* (para interpelarlo), ni al *rétor* (para combatirlo), sino al *discípulo* (para conducirlo); y por lo tanto, la relación de la filosofía ya no es la de un “cara a cara” (con la política), ni de exclusión (de la retórica), sino de reciprocidad, de acoplamiento, de inclusión (del discípulo); una relación pedagógica e incluso, erótica.

La filosofía moderna –dice Foucault– como historia de la veridicción en su forma parresiástica, es una práctica que hace su *prueba de realidad* en relación con la política, que encuentra su *función de verdad* en la crítica de la ilusión, el embuste y la adulación (es decir – aunque Foucault se resista a decirlo de este modo– en la *crítica de la ideología*), y que halla el *objeto de su ejercicio* en la transformación del sujeto por sí mismo y por el otro. La filosofía no debe decir qué hay que hacer en el orden de la política ya que solo podrá intervenir en lo real-político en tanto exterioridad; no debe decidir sobre la verdad o la falsedad científicas sino ejercer perpetuamente la crítica del embuste, el engaño y la ilusión (he aquí el juego *dialéctico* de su verdad); no debe proponerse liberar o desalienar al sujeto sino definir las formas mediante las cuales éste puede transformar su relación consigo mismo. Así, la filosofía kantiana podía encarar su actualidad a partir de ese “modo de ser de la filosofía antigua” caracterizado por la *exterioridad* interpelante (de la política), por la *crítica* (de la ideología) y por la *ascesis* (de los sujetos respecto de sí mismos).

En el diálogo entre Sócrates y Calicles (que, de un modo nada casual, Foucault desarrolla como cierre del curso de 1983 publicado como *El gobierno de sí y de los otros*) hallaremos todas las llaves para entender eso que aquí consideramos (asumiendo el riesgo pertinente) el pasaje de la crítica como *genealogía* a la crítica como *desengaño* (es decir, a la crítica de la ideología y de la adulación retórica); un pasaje que coincide con el desplazamiento desde la *hipótesis belicista* del poder y la política (signada por la retórica sofista) a la ponderación del *gobierno de sí* (caracterizada por el decir franco y la “valoración” del diálogo intersubjetivo). ¿Podríamos decir, entonces, que Foucault abandona a Nietzsche para abrazar la senda habermasiana?

Digamos, por ahora, que en aquél diálogo con Calicles, Sócrates se propone demostrar la inutilidad de la retórica, ya que para posibilitar que el injusto llegue a ser efectivamente justo, poco y nada interesarán los artificios retóricos destinados a parecerlo. Sócrates procurará que su discípulo responda con franqueza a sus preguntas, dejando de lado cualquier interés, temor, vergüenza, o artificio retórico. Se propone “una verdadera prueba del alma” procurando que su interlocutor sea “testigo de la verdad”. El sofista Calicles, por su parte, va a ponderar el uso de la retórica al negar que lo justo sea preferible a lo injusto, adoptando una posición que, para muchos intérpretes, prefigura el señorío nietzscheano de la voluntad de poder. Si bien, Foucault se apresura a considerar que esta comparación es demasiado

aventurada y anacrónica, la supuesta distancia entre Nietzsche y Calicles se torna cada vez más difusa.

Las aspiraciones de Calicles a gobernar la ciudad (es decir, a gobernar a los más débiles) en virtud de su nacimiento, estatus y riqueza, chocaban contra las leyes (*nomos*) de la democracia ateniense que otorgaban a todos el mismo estatuto y tendían a impedir que alguien se imponga por sobre los demás. Ante una ley igualitaria que se imponía como convención ajena a la naturaleza, Calicles recurría a los argumentos sofísticos (de Gorgias, Protágoras, etc.) para intervenir en un escenario agonístico que habilitaba “el juego aristocrático”, un juego en que los más fuertes podían imponerse sobre los más débiles. Si bien, resulta muy difícil no advertir aquí al Nietzsche de la *Genealogía de la moral*, Foucault parece obstinado en negar la pertinencia de dichas afinidades. Más que un problema de señorío (fortuna y linaje) –dice Foucault– la retórica de Calicles debe concebirse como el instrumento más adecuado para volver desigual a la estructura igualitaria consolidada por las leyes democráticas. La retórica es puro juego agonístico (indiferente a lo justo o injusto) con el objeto de imponerse sobre los muchos. Para ello, debe operar en tres niveles: en el de los muchos a convencer, en el de los rivales a combatir, y en el del *rétor* que aspira a ser el primero.

En las antípodas del agonismo retórico, Sócrates propone a Calicles una discursividad que no actúe en ese escenario agonístico sino que, en cambio, opere como prueba de un alma por otra (*básanos*), como *piedra de toque* que revele la afinidad entre un alma y la otra (sometida a prueba). El juego agonístico de la superioridad se desvanece, así, frente a la *prueba de a dos* por afinidad de naturaleza y por manifestación de la autenticidad (realidad-verdad del alma). Este nuevo criterio de verdad (frente al cual, Foucault ya no antepone la grisura y la frialdad genealógicas) consiste en una *homología* entre las almas que prueban su afinidad. La verdad del discurso no se define a partir de la evidencia o de la correspondencia entre quien piensa y la cosa pensada, sino a partir de la homología entre dos almas-discursos teniendo en cuenta tres requisitos: *episteme* (exigencia de un saber verdadero), *éunoia* (sentimiento de amistad hacia el otro) y *parresía* (decir franco). Así –concluye Foucault– si la *parresía política* llevaba, necesariamente, a la *retórica*, es decir, al arte de imponerse sobre los otros y persuadirlos para que consientan la unidad de mando; la *parresía filosófica* conducía a una *erótica* del diálogo entre iguales.

Una deriva *ético-erótica* (sin ambiciones *políticas*)

Pero incluso aceptando que no se trate de un esperado posicionamiento sino de un nuevo énfasis en este inexplorado régimen de veridicción basado en la homología de las almas, debemos consentir en hablar de un giro desde el sofismo agonista (*político*) del Foucault nietzscheano-genealogista, al diálogo amistoso (*ético-erótico*) del Foucault socrático-parresiasta. Y ciertamente, este “último” desplazamiento nos sitúa mucho más cerca del Habermas de la razón comunicativa (cuyos posicionamientos filosófico-políticos suelen ser leídos en las antípodas de las operaciones genealógicas foucaultianas), que de una apresurada huida del *logos* por la “plataforma giratoria”. No obstante, en el caso del filósofo alemán, la ponderación de la normatividad-eticidad resulta inescindible de una *política* de la deliberación fundada en la búsqueda de los consensos comunicativos; mientras que en este “último” Foucault, el destinatario del ejercicio parresiástico no es un “colectivo social” sino un “otro individual” (un discípulo más interesado en el cuidado de sí que en los asuntos de la comunidad). Aun cuando se trate de una acción (*pública*) valiente y arriesgada en el escenario del *común* (la *polis* griega), la *parresía* se resiste a la contaminación con la politicidad en virtud de su renuncia respecto de cualquier forma de la “finalidad estratégica”, la técnica persuasiva o la “negociación” (y aquí, poco importa si se trata de una persuasión tendiente a producir *consensos*, o de la desnuda confrontación agonal que propicie el triunfo de la verdad del más fuerte).

Por consiguiente, más que una deriva *ético-política* propiciatoria de una intervención colectiva (*política*) urgida/asediada por alguna exigencia (*ética*), este “último” Foucault enarbola una *ética impolítica* (distante de su ontología del *nosotros*, y ajena a cualquier forma de la construcción colectiva) fundada en las “relaciones consigo mismo” (el arte de los placeres sexuales, los cuidados del cuerpo, y la necesidad parresiástica de decir la verdad). Si bien dicha inquietud de *sí* supone la intervención y/o salvación de un *otro*, las relaciones entre los sujetos se repliegan en la dimensión del *sí mismo*, además de definirse a partir de ella. Quizá convenga cotejar este repliegue sobre el sujeto en tanto individuo singular que necesita “cuidar de sí” (tras la promesa incumplida del *pastorado liberal*) con el avance arrollador de una *gubernamentalidad neoliberal* coincidente con la crisis de los colectivismos/socialismos/comunismos incapaces –según Foucault– de diseñar un *arte de gobierno* alternativo.

Aunque nunca deja de estimar la “dimensión política” de la *parresía* (modalidad de intervención filosófica que procura producir efectos en lo *real* de la práctica política), Foucault prefiere detenerse en su costado ético-erótico. Por consiguiente, su interés se centra más en los diálogos (filosóficos) socráticos que en la estructura agonística (política) de la *polis*. Lo que importa ahora es forjar una existencia ética (libre, franca, valiente) al margen de cualquier disputa política, de constituir un modo de vida basado en la práctica del decir verdadero como exigencia de la homologación de las almas. Conviene aclarar, de todos modos, que dicha existencia ética opuesta al *interés* del magistrado y a la hipocresía del *rétor*, no debe confundirse ni con la irónica y desenfadada soledad del cínico, ni con la errancia del dandy o el paseante (*nomadismo* reticente a cualquier estación/afinidad/reciprocidad) sino afirmarse como una erótica del diálogo entre iguales. Y sin embargo esta auto-inter-subjetivación de la experiencia (emancipada de las subjetividades fabricadas por las tecnologías del poder, o bien, por las artes de gobierno), resultará impotente para transformar/transfigurar el orden político; obsesiva tarea tanto del guerrero nietzscheano como del moderno héroe baudelaireano (aunque ambos hayan optado por refugiarse en el arte para concretar semejante propósito)

Algunas críticas reflexiones finales

La adscripción de Foucault a la genealogía nietzscheana le permitió escapar de la dicotomía entre la (moderna) crítica ilustrada y la (posmoderna) anti-ilustrada en virtud de haber entendido que la fuerza del ejercicio crítico residía en su carencia de un fundamento normativo. De este modo, eso que Habermas denunciaba como un callejón sin salida (nihilismo insuperable), Foucault lo asumía como su hallazgo primordial. Fue Nietzsche quien allanó el camino foucaultiano hacia una genealogía (crítica inmanente) del saber y la verdad, para instaurar, en la filigrana de la (habermasiana) “paz comunicacional” (es decir, en la trama de ese sentido normativo y legítimo de la razón negado/ocluído/suspendido por las violencias de la racionalidad triunfante), un agonismo retórico desencantado y aporético al precio de escindir la *crítica* de la *promesa*.

Así, la idea de una crítica *como* genealogía desplegada por una retórica agonista, carente de todo fundamento normativo, y reticente a cualquier horizonte de la promesa/exigencia, no alcanzaba a dar cuenta de sus razones, de su pertinencia y de su lugar de la enunciación (¿por qué una crítica del presente y no más bien la nada de la celebración de

lo dado?). Si pensamos a la crítica como un mero ejercicio de negatividad (destruktiva o *deconstructiva*) en radical ausencia de alternativa, horizonte o proyecto, e impermeable a la intromisión asediante de alguna forma de la trascendencia, ¿por qué habríamos de intervenir sobre el presente?, ¿por qué propiciar una riesgosa intervención si renunciamos a *leerlo* (al presente) como exigencia de redención, como acosado por algún espectro salvífico que anuncie/figure otro modo de ser *otros*?

A su modo, y más allá de cuáles hayan sido sus motivaciones, el “último” Foucault no cesó de ensayar respuestas para estas provocaciones. El explícito requerimiento/llamado foucaultiano a favor de un (nuevo) modo de constituirnos como sujetos éticos (de producirnos, de cuidarnos, de comunicarnos con los otros, de gobernarnos a nosotros mismos) signado por el deseo de un saber verdadero y por la valentía del decir franco y amistoso, difícilmente pueda esquivar el sesgo normativo y la impronta de una gesta *emancipatoria*. De una manera indisimulable, la sorprendente apuesta foucaultiana se fundaba en la *dialéctica* de la verdad, en la crítica de la *ideología*, en la erótica del *diálogo* y en el ejercicio *parresiástico* tendiente a la homologación de las *almas*.

Sin ninguna duda, la *crítica* ha constituido, para Foucault (a diferencia de muchos de sus colegas) una instancia ineludible del pensar filosófico, ya como (nietzscheana) *genealogía*, ya como (kantiana) *ontología del presente*, ya como (socrática) refutación del embuste retórico, o ya como juego (dialéctico) de su propia verdad. En todo caso, sí nos interesa polemizar sobre las formas en que dichas críticas podrían intervenir tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la política. Y es en estas (siempre) complejas relaciones entre filosofía y política donde se ponen en juego su pertinencia, su razón de ser y su eficacia.

Según nosotros lo entendemos (de un modo también polémico, desde ya), toda intervención (en el conflictivo escenario de la filosofía o de la *polis*) que se proponga interrumpir las inercias coactivas, ordenancistas, unificadoras y/o totalizadoras, *exige*, como presupuesto ineludible: a) la con-formación de algún *común* (de alguna modalidad del vivir-juntos en que con-vivan las diferencias), b) la producción/reapropiación de algún *sentido* compartido (aunque siempre provisorio y en disputa), y c) la constitución de alguna *identidad* (en mayor medida que su absoluto sacrificio) en tanto modalidad de relación *con* (o en ciertos casos *contra*) los otros. Si un agonismo carente de anclajes, afinidades, linajes y puentes constructivos nos arroja a una guerra perpetua de la que siempre resultará victorioso ese

cortejo triunfal que no ha cesado de vencer (tal como insinuaba el aviso de fuego benjaminiano), a la inversa, la pretensión (dialogal) de haber superado el *agón* nos sume en una ficción celebratoria de la pluralidad, ajena y distante de los conflictos “realmente existentes, cuyo único consuelo/refugio consiste en un cuidado de sí absolutamente impotente frente a la tragedia ineludible de dichos combates.

Bibliografía

- De la Higuera, J. (2013): “Estudio preliminar”, en Foucault, M.: *Sobre la Ilustración*. Tecnos, Madrid.
- Deleuze, G. (1987): *Foucault*. Paidós, Barcelona.
- Foucault, M. (1995): *Discurso, poder y subjetividad*. El cielo por asalto, Bs. As.
(1996): *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.
(1999): *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales Vol. III. Paidós, Barcelona.
(2002): *La hermenéutica del sujeto*. FCE, México.
(2006): *Seguridad, territorio, población*. FCE, Bs. As.
(2007): *Nacimiento de la biopolítica*. FCE, Bs. As.
(2009): *El gobierno de sí y de los otros*. FCE, Bs. As.
(2013): *Sobre la Ilustración*. Tecnos, Madrid.
- Álvarez Yágüez, J. (2013): *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid.