

# Del orden del discurso al cuidado de sí mismo

*Poder y cultura en Michel Foucault*

Carlos Alfonso Garduño Comparán

## Resumen

En este ensayo se muestra que los desarrollos teóricos para analizar las relaciones entre poder y cultura en la obra de Michel Foucault, pueden comprenderse en al menos tres momentos que coinciden con la evolución de su pensamiento. El primero, propone el análisis del conjunto de enunciados que constituyen el orden del discurso de lo que se puede conocer, denominado *episteme*. El segundo, el análisis del conjunto de prácticas encaminadas a incidir sobre las acciones de los individuos con el objetivo de hacerlas coincidir con el orden del discurso imperante, denominado *gubernamentalidad*. El tercero, el análisis del conjunto de prácticas que los individuos realizan sobre sí mismos, denominadas de *cuidado de sí*, en un gesto de resistencia contra el orden impuesto desde el exterior, con el fin de afianzar en sí mismos las habilidades discursivas a través de las que la verdad pueda manifestarse, y que les permita, a su vez, competir por el poder. El primer escenario corresponde al ámbito cultural del saber, el segundo al de las técnicas de gobierno y el tercero al de la ética.

**Palabras clave:** Foucault, Poder, Cultura, Orden, Discurso, Gubernamentalidad, Cuidado de sí, Ética, Política.

## **Abstract – From the Order of Discourse to the Care of the Self. Power and Culture in Michel Foucault**

This essay shows that the theoretical developments for analyzing the relationship between power and culture in Michel Foucault's work can be understood in terms of at least three stages that match the evolution of his thought. The first one proposes the analysis of the set of statements that compose the discursive order that determines knowledge in a given context, called episteme. The second one proposes the analysis of the set of practices aimed at influencing the actions of individuals, called governmentality, which try to make them coincide with the order of the dominant discourse. The third one proposes the analysis of the set of practices that individuals realize on themselves, called care of the self, in a gesture of resistance against the order imposed from the outside, so as to strengthen in themselves discursive skills through which truth may become manifest, and allowing them to compete, in turn, for power. The first scenario corresponds to the cultural sphere of knowledge, the second one to the techniques of government, and the third one to ethics.

**Keywords:** Foucault, Power, Culture, Order, Discourse, Governmentality, Care of the self, Ethics, Politics.

**Carlos Alfonso Garduño Comparán.** Mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es investigador postdoctoral apoyado por el CONACYT en la Escuela de Estudios de Posgrado en Ciencias Sociales de París (EHESS). Intereses generales: Ética, Estética, Epistemología, Psicoanálisis, Teoría de la Comunicación, Teoría Política, Teoría de la Historia, Teoría del Arte, Teoría Literaria, Teoría de la Representación, Teoría de la Cultura. Libro publicado: *Arte, Estética y Psicoanálisis: promesa de reconciliación. La falta de evidencia del arte contemporáneo y su derecho a la existencia*, Universidad Jaume I, Castellón de la Plana, 2012; eidoshumanidades1@gmail.com, carlosgardunocomparan@hotmail.com

La obra de Michel Foucault es una referencia fundamental para cualquier estudioso de la cultura, pues a través de una serie de desarrollos muy originales, ofrece elementos teóricos relevantes para juzgar sus manifestaciones desde una perspectiva en la que hemos de considerarla como esencialmente vinculada al poder. Ahora bien, lejos de reducir la cultura a relaciones de dominio o de acción política, Foucault muestra, paulatinamente y de acuerdo al desarrollo de su pensamiento, que las relaciones entre cultura y poder no se limitan a un conjunto de principios generales, de los que se puedan deducir sus consecuencias en casos particulares. Para comprender su acercamiento, más que estudiar una teoría hemos de seguir su exploración de las relaciones de poder que posibilitan diversos contextos culturales determinados por distintos factores.

En este ensayo, propongo que tal exploración podría entenderse en al menos tres momentos. En primera instancia, como relaciones en las que el conjunto de las cosas que componen el mundo –lo cual incluye a las personas– es clasificado en función de lo que Foucault denomina el “orden del discurso”. Posteriormente, como un conjunto de prácticas disciplinarias que intentan imponer el orden, en las que ya no sólo se ha de tomar en cuenta el nivel enunciativo en el que se clasifican las cosas, sino la resistencia a la enunciación, lo cual lleva a Foucault a incluir en el análisis el factor de la libertad. Finalmente, como prácticas, que Foucault califica de *cuidado de sí*, por medio de las cuales los individuos intentan hacer suya una verdad, aun y cuando ello los ponga en desventaja respecto al orden imperante.

Ahora bien, a modo de introducción, con el fin de ofrecer un contexto que nos permita vislumbrar algunos de los problemas a los que nos enfrenta el estudio de las relaciones entre poder y cultura en la obra de Foucault, expondré los cuestionamientos que Jürgen Habermas plantea respecto a la necesidad de un marco normativo como referencia para la práctica del poder, y los confrontaré con la interpretación de Gilles Deleuze sobre la relación entre teoría y práctica en la obra de Foucault, en la que destaca que, en lugar de *normas*, lo que a Foucault le interesa desarrollar son *diagramas*. Ello me permitirá establecer una discusión que iré retomando a lo largo del texto, la cual sentará las bases de una posible conclusión sobre los alcances e intenciones de la propuesta de Foucault.

## Habermas y Deleuze:

### *normas o diagramas*

En su texto *Apuntando al corazón del presente*, Habermas (1986:103) destaca que Foucault percibió la contingencia del poder al grado de identificarlo con el poder *per se*, lo cual, a su vez, se relaciona con su actitud respecto a la rememoración histórica, que Habermas ejemplifica con la interpretación que Foucault (1999f) ofrece de la respuesta de Kant a la pregunta sobre qué es la Ilustración:

Desde esta perspectiva, la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” se fusiona con la pregunta “¿Qué significa esta revolución para nosotros?”. La filosofía se funde exitosamente con el pensamiento estimulado por la actualidad histórica. El punto de vista formado en verdades eternas se sumerge en el detalle del momento dado, el cual está preñado con decisión e irrumpe bajo la presión de posibilidades anticipadas (Habermas, 1986: 105).

De esta forma, Habermas hace notar que el punto de vista filosófico que le interesa asumir a Foucault es el de la reflexión sobre el momento actual, sin que ello signifique que rechace la noción de verdad. Es decir, aun y cuando su atención se centra en los detalles de las circunstancias que configuran distintos momentos históricos, más que en la determinación del sentido de las épocas o de la historia en general, la verdad subyace implícitamente su abordaje como elemento esencial que posibilita la práctica del poder; elemento que, sin embargo, Foucault no determina conceptualmente. De hecho, Habermas recalca cómo Foucault lo vincula directamente con el “entusiasmo” por la Revolución francesa que Kant identificó en *El conflicto de las facultades*, como aquello que mueve a los actores y a la historia más allá de los acontecimientos.<sup>1</sup>

La consecuencia de adoptar tal postura, señala Habermas, es la de limitar el pensamiento al diagnóstico de circunstancias variables, con el fin de fomentar la conciencia de la contemporaneidad. Sin embargo, se pregunta si con ello Foucault dejó de discutir sobre los criterios a través de los que hemos de juzgar las relaciones diagnosticadas: “Bajo la mirada estoica del arqueólogo Foucault, ¿no se ha congelado la historia en un tempano cubierto con los cristales de formaciones arbitrarias de discurso?” (1986:106). El enfoque arqueológico de Foucault, ¿es una selección arbitraria de discursos, que tiene como fin reducir las posibles relaciones de poder, en función de distintas puestas en escena, a “un vaivén sin sentido de procesos anónimos de subyugación”? (106).

Por supuesto, Habermas reconoce que los desarrollos de Foucault son más complejos y productivos que la simple elaboración de una serie de ficciones para hacernos creer que la historia no es más que una serie de luchas por dominar o resistirse. Que es, sobre todo, “una investigación sobre las fuerzas particulares que motivan la historia que simultáneamente han prevalecido y se han ocultado en el pensamiento universalista” (1986:107), inspirada en el pensamiento genealógico desarrollado por Nietzsche. Una indagación que trata de dilucidar la *verdad* de la voluntad que en las relaciones de poder suele disfrazarse de *voluntad de saber*. Sin embargo, al oponer el poder a la verdad, Habermas identifica que el primero “se ve privado de las referencias normativas que habría tomado de ésta” (108). En su intento por descubrir la verdad del poder, pareciera que Foucault nos deja sin referencias para juzgar cómo ejercer el poder.

---

1. Respecto al entusiasmo como motor de la historia y principio de juicio para el estudio crítico de ésta, el texto de J. F. Lyotard (1997) *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia*, ofrece una interpretación muy interesante que, a mi parecer, coincide en varios aspectos con la lectura que Foucault hace de Kant.

El problema al que nos enfrenta Habermas en su lectura de la obra de Foucault, es el de la relación de su discurso, fundamentalmente crítico y de diagnóstico, con la práctica del poder. ¿Cómo podría orientarnos al respecto, sin ofrecer criterios normativos? ¿Sin poner a discusión no sólo lo que el poder ha sido en momentos específicos, sino lo que podría ser? Es decir, ¿cómo podría Foucault ofrecernos herramientas críticas que pudieran ser útiles en nuestras relaciones de poder, si no introduce en su reflexión las dimensiones temporales del pasado y del futuro, en un marco normativo que permita estructurar la posibilidad de un proyecto que se vincule a una tradición?

“Para empezar, hay cierta falta de claridad en relación al problema de cómo los discursos [...] se relacionan con las prácticas”, indica Habermas (1987:243) en sus conferencias sobre la *crítica de la razón* que emprende Foucault. En su opinión, pareciera que a partir de los minuciosos análisis que éste realiza, uno sólo puede indagar acerca de la voluntad que se expresa en las redes de prácticas de poder que reconstruye ante nuestros ojos, la cual, en último término –sentencia Habermas–, se reduce a una “voluntad constitutiva de la verdad para todas las épocas y todas las sociedades” (270). De esta forma, en su opinión, el poder se presenta como esencialmente dependiente de una verdad que, sin embargo, no es nunca definida conceptualmente ni, en consecuencia, susceptible de fundamentar un marco normativo que sirva de referencia para la acción política.

Habermas considera, por lo tanto, que la falla de tal estrategia de crítica y análisis radica en una especie de círculo vicioso: “Foucault abruptamente invierte la dependencia-de-verdad del poder por la dependencia-de-poder de la verdad” (1987:274). El poder depende de la verdad y ésta a su vez sólo puede discernirse a través de las relaciones de poder. Por ello, los argumentos de Foucault pueden ser calificados, a su juicio, como formas de *presentismo* –la comprensión de la verdad del poder depende de las circunstancias en las que se presenta, clausurando las posibilidades ausentes en la escena–; *relativismo* –el análisis de Foucault define su propia verdad, clausurando la posibilidad de discutir otras nociones de poder–; y de *criptonormativismo* –Foucault, sin declararlo, discutirlo o tematizarlo, postula una norma para la práctica del poder basada en su noción autorreferencial de verdad, anclada en último término en el sufrimiento de los cuerpos y en su resistencia a las prácticas disciplinarias que intentan adaptarlo, en diversos procesos de subjetivación, a ciertas formas de identidad.

Si todo sentido, validez o valor son eliminados de la crítica, se pregunta Habermas (1987:287), ¿cómo explicarse que las luchas por el poder

terminen consolidando instituciones? ¿No hace falta en los desarrollos de Foucault una teoría sobre los principios de la organización política y social, que puedan ser discutidos y refutados? ¿No es la noción de *verdad* de Foucault, un principio teórico disfrazado?

Ahora bien, en opinión de Deleuze, este tipo de cuestionamientos se basa en una incomprensión de lo que para Foucault son las relaciones entre teoría y práctica. Habría que pensar más bien, —apunta—, que las

[...] relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte una teoría es siempre local, relativa a un campo pequeño, y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos lejano. La relación de aplicación no es nunca de semejanza (Foucault, 1979b:77-78).

Desde este punto de vista, Foucault no elabora una teoría sobre los principios de la práctica del poder, porque no piensa que una teoría pueda ser llevada a la práctica. Lo que intenta, más bien, es mostrar las distintas maneras en que se han articulado las relaciones entre teoría y práctica, como “un sistema de conexión en conjunto, en una multiplicidad de piezas y pedazos a la vez teóricos y prácticos” (78).

De este modo, tendríamos que considerar que Foucault no elabora una teoría sobre quién ejerce el poder o cómo se debe hacer, sino que más bien presenta las diversas relaciones teóricas y prácticas en que, de acuerdo a su análisis, el poder se ha ejercido; elimina al sujeto —que las teorías sobre el poder presuponen— de la reflexión sobre el poder. ¿Con qué fin? Con el de evitar decir la verdad sobre el poder, dejando por completo abierto su campo de lucha, para que los actores concretos lo llenen con los discursos que ellos mismos consideren pertinentes. Por ello, a juicio de Deleuze, Foucault “ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico: la indignidad de hablar por los otros” (Foucault, 1979b:80). Los análisis de Foucault no tratan, por tanto, de indicarnos cómo actuar, sino de mostrar cómo se ha actuado, para que cada individuo, de acuerdo a su propio juicio, se comprometa a su manera.

En este sentido, Deleuze (1987:49) piensa que Foucault, más que un teórico, es una especie de *cartógrafo*; realiza mapas que nos hacen ver lo que de otra manera no podríamos acerca de las relaciones que nos delimitan, con el fin de que nos hagamos una idea de nuestra ubicación y podamos actuar en función de ello, lo cual no significa que los mapas tengan un carácter normativo. Ciertamente, son una referencia que fomenta el juicio político, pero carecen del carácter trascendente, centralizador y totalizador de una norma. Los *mapas del poder* de Foucault son más operatorios que teóricos.

Ahora bien, aunque el sujeto del poder es eliminado del análisis, el poder permanece como concepto central de las articulaciones de Foucault. ¿No es, entonces, su noción de poder, un concepto normativo velado, tal como Habermas denuncia? ¿No vincula Foucault tal noción a una verdad específica? Para Deleuze, el malentendido radica en pensar que el poder, tal como lo piensa Foucault, puede determinarse en relación a una verdad válida para todos los tiempos. Para entender a Foucault deberíamos considerar, más bien, que el poder “produce verdad” (1987:66). Sin embargo, ¿no estaríamos de tal forma cayendo en el círculo vicioso entre poder y verdad que Habermas señala, en el que se afirma que la verdad del poder es que éste produce verdad?

Lo que a mi parecer está en juego en esta discusión sobre la relación entre el poder y la verdad, es la posibilidad para Habermas de establecer un modelo jurídico a través de la reflexión teórica, para limitar la práctica del poder; de establecer como un tipo de saber, como conocimiento, la manera en que hemos de comportarnos políticamente; e inclusive, la de implementar técnicamente un sistema político. En cambio, para Deleuze, no se trata de saber qué es el poder ni, por ende, cómo aplicarlo, sino de exponerlo: de presentarlo en sus múltiples formas, de hacer ver las maneras en que se ha aplicado.

¿Nos encontramos ante dos nociones distintas de la relación entre la verdad y el poder? ¿Una en que la verdad es condición de un sistema normativo –la de Habermas– y otra en que se presenta como esquemas, diagramas o mapas de lo múltiple –la de Deleuze–? Y, de ser así, ¿bajo qué noción hemos de entender las relaciones entre poder y verdad que Foucault establece en su obra? ¿Hemos de optar por alguna? ¿Sus desarrollos responden a ambas?

Para Deleuze, los diagramas de Foucault son análogos al esquematismo kantiano, en el sentido de que “asegura la relación, de la que se deriva el saber, entre las dos formas irreductibles de espontaneidad y receptividad” (1987:111), lo cual implicaría que lo que la obra de Foucault articula es un discurso imaginario que nos permite presenciar el funcionamiento del poder como un proceso de creación de verdades que, posteriormente, se suelen consolidar en saberes, los cuales son interiorizados y asumidos por los individuos como normas de comportamiento.

Es como si las relaciones de afuera se plegasen, se curvasen para hacer un doblez, y dejar que surja una relación consigo mismo, que se constituya en adentro que se abre y se desarrolla según una dimensión propia (132).

Pero tal esquematización del proceso de interiorización, a partir del cual se instauran las normas que determinan la acción de los individuos, retomando los cuestionamientos de Habermas, ¿no implica una teoría sobre el sujeto, así como principios normativos? ¿Se puede uno ubicar en el lugar de esquematización del modelo kantiano, sin presuponer los *límites de derecho* de las categorías del entendimiento y las ideas de la razón? ¿Estaría sujeto Foucault a la misma crítica que Kant planteó a Hume: aunque nos liberó del *sueño dogmático*, no planteó los límites determinados de la razón?

## El orden del discurso

Tras haber cuestionado, a través de Habermas y Deleuze, qué es lo que Foucault intenta con su exploración de las relaciones entre el poder y la cultura, hemos ahora de repasar, en concreto, en qué consiste dicha exploración, con el fin de determinar sus alcances. Para ello, propongo partir de la exposición y el análisis de lo que Foucault entiende por el *orden del discurso*.

Por principio de cuentas, habría que considerar que dicho orden es planteado por Foucault como un efecto de poder de los conjuntos de enunciados que definen los que se puede saber en una época, a los cuales denomina *epistemes*. Ahora bien, en su lección inaugural en el Collège de France en 1970, Foucault establece que su propósito es analizarlos “en sus condiciones, sus juegos, y sus efectos”, lo cual, a su parecer, sólo es posible asumiendo los siguientes principios: “poner en duda nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso de su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante” (Foucault, 1992:32).

La forma de estudiar los acontecimientos de discurso, las diversas configuraciones a través de las cuales se ha impuesto el orden a lo largo de la historia, es lo que Foucault llama “arqueología”. Ésta, por supuesto, no encuentra el orden de manera inmediata, de forma tangible, en el mundo exterior. Tiene que recurrir a la mediación de documentos que den cuenta de dicho orden, cuestionando “qué ‘cuadros’ es posible constituir” (Foucault, 1969:19), para elaborar una especie de historia cuyo objetivo, más que definir una identidad cultural, es el de desplegar una serie de discursos dispersos, que se disputan la supremacía entre ellos. De tal forma, la arqueología cuestiona los métodos, los límites y los temas de la historiografía convencional, mostrando las diversas configuraciones en que las cosas y sus relaciones se han sujetado a conjuntos de enunciados específicos sobre ellas, los cuales constituyen el orden de una época, en el sentido de que determinan las condiciones de lo que se puede o no saber.

Tal procedimiento permite afirmar que las relaciones entre poder y cultura no responden a formas culturales generales o universales, sino “al conjunto de todos los enunciados efectivos (que hayan sido hablados o escritos), en su dispersión de eventos y en la instancia propia de cada uno” (Foucault, 1969:38). Lo que este análisis considera su objeto de estudio, por tanto, es la singularidad del acontecimiento que constituye la aparición de un conjunto discursivo, de un grupo de enunciados ordenados de manera específica, y no de especulaciones globales en función de las que se intente sintetizar el orden de las representaciones de todos los tiempos bajo ciertos principios.

Ahora bien, ¿qué tipo de discursos se analizan bajo tal modo de proceder? Aquellos que han hecho del sujeto su objeto: “que escogieron por ‘objeto’ el sujeto del discurso (su propio sujeto)” (Foucault, 1969:43). Discursos, pues, que implican circularidad;<sup>2</sup> que elaboran a su interior, objetivamente, una noción de sujeto, y terminan imponiéndola en la práctica, objetivamente, como el deber, que en realidad es una técnica, de realizar dicha subjetividad.<sup>3</sup>

Así, por ejemplo, la locura “no será fundada sobre la existencia del objeto ‘locura’, o la constitución de un horizonte único de objetividad; será el juego de reglas que hagan posible durante un período dado la aparición de objetos: objetos que son divididos por medidas de discriminación y de represión” (Foucault, 1969:46). Los discursos, pues, terminan por definir estilos, formas de ser del sujeto, por lo que incluso pueden entenderse, más que por su objeto –el sujeto–, por el estilo que intentan poner en práctica, por “cierto carácter constante de la enunciación” (47). Son el sistema de reglas que constituyen y condicionan la aparición de los objetos a los que refieren y sobre los que se aplican en diversas prácticas:

[...] se descubre así no una configuración o una forma, sino un conjunto de reglas que son immanentes a una práctica y la definen en su especificidad (63).

El rasgo fundamental de los discursos que estudia Foucault no es la capacidad de referir al mundo –suponiendo su correspondencia con la realidad–, sino la de articular un conjunto de reglas que definen un régimen de objeto y dan forma a ciertas prácticas. Que el discurso no representa

2. Tal circularidad es ejemplificada por Foucault (1968), en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, a través del cuento de Borges *El lenguaje analítico de John Wilkins*.

3. En el capítulo 3 de *Las palabras y las cosas*, Foucault (1968) ejemplifica tal deber de aplicación del discurso, como forma de demostrar su validez, a través de la figura de Don Quijote, la cual, a su parecer, es una metáfora de la noción de representación en la época clásica moderna.

las cosas o experiencias fundamentales, sino que su práctica posibilita la implementación de un orden de cosas, el cual es un acontecimiento histórico y singular, manifiesto en su dispersión respecto a otras prácticas discursivas, que pueden ser consideradas “diversas posiciones de subjetividad” (Foucault, 1969:74) y que luchan entre ellas por imponerse como referencia del orden.

En función de esto, Foucault supone que los enunciados obedecen a un régimen institucional, más político que empírico, que define sus posibilidades en un ambiente de lucha, de apropiación y de rivalidad. El nivel enunciativo se encuentra, entonces, en el campo de la técnica y de la práctica política. Y lo que la arqueología juzga ahí es cómo cada enunciado “se aísla en la dispersión general de los enunciados” (Foucault, 1969:157) y cómo se convierte en “un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política” (158), generando un espacio de orden. En suma, cómo los discursos configuran un espacio público y anónimo, “donde la configuración define el lugar posible de los sujetos hablantes” (160).

¿Quiere decir esto que el investigador que proceda de manera arqueológica debe salir a las calles, a los lugares públicos, a estudiar los discursos que definen la enunciación? No necesariamente, porque los discursos se encuentran conservados en archivos y porque lo que se busca es estudiar el modo de existencia de los enunciados independientemente de su enunciación —como objetos empíricos, cuasi trascendentales—, lo cual para Foucault es “establecer lo que llamaré con gusto una *positividad*” (Foucault, 1969:164), que juega el rol “de lo que se podría llamar *a priori histórico*” (167). Un *a priori* que, más que condición de validez de los juicios —como en Kant, lo cual les otorgaría el carácter normativo que preocupa a Habermas—, es la “condición de realidad para los enunciados” —simplemente constituye la manera en que estos se ordenan en un momento específico, por lo que, como indica Deleuze, su elucidación es como un trabajo cartográfico—. De lo que hablamos es de una indagación sobre configuraciones cuyo carácter *apriorístico* es relativo a momentos específicos de la historia, que permite entender cómo lo que aparentemente no es más que formal en el discurso —y que suele universalizarse en la búsqueda de marcos normativos— se inserta en la historia y toma cuerpo en los agentes mismos, determinando sus prácticas; que el discurso es un acontecimiento que contiene la ley de lo que se puede y no se puede enunciar en momentos determinados, cuya validez no puede generalizarse a toda época o situación.

Lo que desde este punto de vista define nuestra existencia, por tanto, no es lo que somos, ni un principio de constitución de toda forma de sub-

jetividad, sino la diferencia de discursos contingentes, “la diferencia de las máscaras” (Foucault, 1969:172). Es decir, no se trata sólo de que todo el tiempo estamos usando máscaras —que nos determinan socialmente— y que estamos cambiándolas con frecuencia, sino de que ninguna máscara posee en sí misma su significado y que su uso depende de la dispersión de enunciados, en momentos específicos. Lo que hace la arqueología es describir las máscaras en su especificidad, determinando su regularidad en distintos momentos, con el fin de establecer su sistema de diferencias, que permita definir las posiciones y funciones que el sujeto puede ocupar en relación a la diversidad de discursos.

## Poder

### *y resistencia*

Discurso y poder, como hemos visto, están íntimamente vinculados para Foucault, en función del orden que el primero intenta imponer sobre el resto de los elementos de la cultura. Sin embargo, ¿el poder es, fundamentalmente, discurso? ¿La imposición de un orden de enunciación es la verdad de su voluntad? Foucault rechaza reducir su reflexión sobre el poder al análisis discursivo porque, a su parecer, con ello se deja de lado un aspecto que considera medular: su aplicación concreta, focalizada, en momentos determinados, a través de técnicas específicamente diseñadas para actuar sobre los individuos, sobre su mente y su cuerpo, con el fin de determinar su actividad. En relación a tal presuposición, Foucault entiende el poder, más bien, como el gobierno de unos sobre otros, inclusive de uno sobre sí mismo; como acciones encaminadas a dirigir otras acciones, como formas de control, independientemente del origen histórico de sus prácticas y del contenido de sus discursos.

Tal noción de poder de Foucault se vincula directamente con el enfoque arqueológico a través del cual estudia los discursos que han determinado el orden de las cosas.<sup>4</sup> Su interés es eliminar de la discusión cualquier principio trascendental, es decir, cualquier estructura universal que pretenda establecer los límites de todo saber o de toda acción posible, para centrarse en el análisis de prácticas de dominio concretas; para aislarlas y dispersarlas. Lo cual, a su vez, permite denunciar sus consecuencias físicas, reales, así como su falta de justificación; que no son simplemente la manifestación

4. Y también con un enfoque genealógico, bajo la influencia de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, que no juzga el pasado sólo por lo que fue, ni por los principios normativos que podamos inferir de él para guiar nuestros proyectos, sino porque podemos rastrear en él, leyéndolo como un diagrama de relaciones de parentesco, los procesos que configuran las prácticas que han dado forma y cuerpo al poder, hasta la actualidad. Al respecto, consúltese *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (Foucault, 1979c).

o la consecuencia del rumbo de la historia, sino ejercicios puntuales, con efectos que pueden describirse a detalle.

La reflexión sobre la cuestión del poder es aquí, por tanto, sobre las técnicas de su aplicación y las relaciones estratégicas de unos con respecto a otros; y no una sobre la legitimidad de la autoridad, su soberanía o su capacidad de representación. De tal forma, Foucault presenta una serie de escenas en la que diversos actores se oponen, en función de su lugar de enunciación, lo cual le permite expresar la tensión entre el dominio de unos y la resistencia de otros.

La arqueología de Foucault es una extensa exposición de tales luchas concretas por el poder, desplegada en múltiples espacios, separados unos de otros y de cualquier flujo temporal uniforme. Estos espacios podrían ser denominados *heterotopías*: emplazamientos heterogéneos, en los que se desarrollan un conjunto de relaciones particulares, pero irreducibles unos a otros.<sup>5</sup> Espacios cuya descripción ha de realizarse en términos de exterioridad, de cruda objetividad, en oposición a las descripciones fenomenológicas del espacio que privilegian los contenidos de la interioridad del sujeto, a saber, sus fantasías, deseos e ilusiones.

La función de estos espacios virtuales es oponerse a nuestros espacios vivenciales para “hacer visible lo que, precisamente, es visible, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está infinitamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos” (Foucault, 1999a:117). Es decir, Foucault intenta distanciarnos de nuestros criterios normativos, de nuestro lugar de enunciación cotidiano, para mostrarnos las prácticas de la imposición del orden en su crudeza objetiva. Más específicamente, Foucault intenta plasmar las relaciones de poder como juegos, es decir, “en términos de táctica y de estrategia, en términos de reglas y azar, de apuesta y objetivos” (118), para poner “de manifiesto [...] que el objetivo de todos estos movimientos no coincide con el de los movimientos políticos o revolucionarios tradicionales” (121); que el poder no es la aplicación de una ideología legitimadora y que estudiarlo a partir de éstas oculta el hecho de todo lo que se ejerce de forma inmediata sobre los individuos, a saber, las técnicas que trabajan sistemáticamente el cuerpo social “hasta constituir individuos ligados a sí mismos bajo la forma de la subjetividad, a la cual se le pide que forme conciencia de sí misma” (125-126).

Foucault realiza, por tanto, representaciones de la puesta en práctica del poder, sin que éstas puedan representar su verdad como tal. Y procede

---

5. Respecto al concepto de *Heterotopía*, consúltese *Espacios diferentes* (Foucault, 1999).

de tal manera porque lo que le importa no es comprender su esencia, en un sentido metafísico, o su principio, en un sentido trascendental, sino sus consecuencias. Es decir, lo que importa para Foucault en la comprensión del poder no es la representación del sujeto y sus facultades, sino cómo se pone en movimiento un proceso de subjetivación, en el que se intenta controlar individuos y estos se resisten.

Al respecto, tal vez su estudio más representativo sea el de la *Historia de la locura en la época clásica*. ¿Por qué la locura? Porque ésta nos lleva a los límites no sólo de lo legal o de la identidad, sino del proceso de subjetivación en cuanto tal. El loco es el que, en este proceso, sólo es incluido en los marcos normativos de la cultura como lo que no puede ser asimilado por alguna práctica social –bajo la que pudiera ser algo más que un loco– y, por ello, por ninguna ciencia del hombre más allá de la psiquiatría. Bajo los modos de representación de estas ciencias, el loco es el objeto que “no podemos aprender más en lo sucesivo, que bajo las especies de lo vacío, lo vano, la nada” (Foucault, 1961:Prefacio V). El logro de Foucault es problematizar la representación de la locura, de manera tal que podamos comprender la forma en que el poder llevó a cabo su exclusión, al presentarla a través de una serie de enfrentamientos con la conciencia que intenta controlarla, en relaciones de resistencia:

Se encuentran entonces confrontadas, en una tensión siempre en vía de deshacerse, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la actualización, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica (Prefacio IV).

Estructura trágica e incluso agonística, pues, ¿qué es la locura, sino aquello que “rechaza de entrada todos los abordajes del saber sobre ella?” (Prefacio V).

La locura se presenta como un problema de control y, en ese sentido, de poder, no porque carezca de articulación –pues de hecho, todo en ella es lenguaje–, sino porque su lenguaje es delirante; es decir, porque es incapaz de ajustarse a algún discurso del orden. O dicho de otra manera, la cual nos llevará a una de las relaciones claves en la obra de Foucault: “ella no tenía el poder de operar por sí misma, por un derecho originario y por su propia virtud, la síntesis de su lenguaje y de la verdad” (Foucault, 1961:618). La locura se suele representar como ajena a la verdad y a la razón, no porque sea esencialmente falsa o irracional, sino por una especie de impotencia en relación a la capacidad de sintetizar su forma de lenguaje con la verdad. ¿Verdad y poder, a través del discurso, están íntimamente ligados en las técnicas de control propias de las relaciones de dominio?

La tesis de Foucault apunta hacia dicha articulación, concibiendo la posibilidad de resistencia en la estructuración de discursos verdaderos capaces de competir por el poder, contra los discursos normativos. ¿Cómo podría, sin embargo, competir la locura con su discurso delirante? Es aquí donde Foucault introduce el *alter ego* de la locura, con el discurso capaz de representar políticamente lo que en el discurso de la locura permanecía impotente: el poeta, particularmente el que hace su aparición a comienzos del siglo XIX, con el romanticismo. Según Foucault, lo que intenta expresar este artista es “una verdad por debajo de toda verdad, la más cercana al nacimiento de la subjetividad, y la más extendida a nivel de las cosas” (Foucault, 1961:618). La verdad de las cosas en tensión con la verdad del orden: “el momento de la extrema subjetividad y aquel de la ironía objetiva” (619). El lenguaje del poeta, como lenguaje de la verdad de la locura, de la imaginación, de las semejanzas salvajes, desordenadas, delirantes, del automatismo sin encadenamiento causal, de la verdad de la sinrazón, introduce por primera vez la locura en la historia, la sociedad y la política. Pero lo hace a costa de poner en cuestión sus ideales, anhelos, normas y formas de autoridad. En este sentido, el proceso de subjetivación no es meramente represivo, normativo u ordenador,<sup>6</sup> sino multiplicador de los discursos de verdad –como señala Deleuze– y de las luchas políticas.<sup>7</sup> De hecho, podemos decir que no hay posibilidad de representar el poder en su totalidad, como un concepto, sino sólo prácticas en las que se realiza, como “una acción sobre una acción [...] Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas” (Foucault, 1991:84). Lo cual no significa que el poder sea violencia, ni “tampoco un consentimiento, que implícitamente sea renovable. Es una estructura total de acciones llevada a actuar sobre posibles acciones [...] Un juego de acciones sobre otras acciones” (85).

Este conjunto de acciones sobre otras acciones, es lo que Foucault entiende por gobernar, siendo que “el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o el enlace del uno con el otro, que un problema de gobierno” (86). La lucha por el poder, por tanto, no es una en la que grupos de sujetos se ponen de acuerdo para tratar de imponer su ideología como norma para el resto, sino el proceso mismo de subjetivación, que es a la vez uno de gobierno de los otros y de sí, en el que se intenta estructurar

6. Al respecto, la *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1976) es particularmente interesante. Trataremos de ello más adelante.

7. De esta manera es como hemos de entender la observación de Deleuze de que, en Foucault, el poder genera verdad. Más que producir saberes, marcos normativos, estructuras políticas o instituciones, el poder es la multiplicación de luchas concretas que se resisten a ser unificadas bajo un solo principio que permita conocerlas como un todo u ordenarlas. En el orden y la anarquía totales, el poder desaparecería. El poder sólo puede discernirse, por tanto, en las luchas de resistencia, en tensión con diversos tipos de orden.

“el posible campo de acción” de “sujetos libres, y solamente en la medida en que ellos son libres” (87).

Para referir a tal conjunto de prácticas, Foucault (1999b) acuñó el término *gubernamentalidad*, al que ejemplifica analizando un conjunto de textos *antimaquiavélicos*, los cuales a su parecer son antecedentes del liberalismo. Mientras en *El Príncipe* se representa el gobierno como el arte de manipular las fuerzas en juego en su territorio, con el fin de mantener su principado, es decir, su relación de sujeción con los súbditos, la literatura antimaquiavélica habla de un arte de gobernar como un conjunto de prácticas que no se limitan a la actividad del Príncipe, sino que despliegan un sistema que vincula moral, economía y política, individuos, familias y Estado, en una interacción constante, que para mantenerse debe recurrir, más que a la habilidad del gobernante, a la vigilancia de la policía. Se trata, pues, de un conjunto de acciones, de todo un aparato técnico, que busca maximizar el rendimiento social, político y económico, que se ejerce sobre la acción de los hombres que componen el grueso de la población, de manera individualizada.

Sin embargo, para comprender cabalmente el funcionamiento de tales técnicas en la cultura, hace falta introducir el factor de la resistencia. En su apasionada reflexión sobre la Revolución Iraní, Foucault intenta mostrar la posibilidad real de resistir, más allá de cualquier criterio funcional. A su parecer, la resistencia se expresa en la voluntad de hombres que realmente prefieren “el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer” (Foucault, 1999c:203). Y la revolución sería precisamente la escena que representa dicha posibilidad, como “un gigantesco esfuerzo por aclimatar la sublevación en el interior de una historia racional y dominable” (204). En este sentido, sublevarse sería técnicamente inútil y normativamente impertinente. Pero reducir la comprensión del poder a ello, sería limitar su horizonte a una sola práctica o principio, sin tomar en cuenta las que se oponen: “no puedo estar de acuerdo con quien dijera: ‘Es inútil sublevarse, siempre será lo mismo’ ” (Foucault, 1999c:206). Sólo será lo mismo para quien no pueda ver en una revolución más que desorden. Pero lo que muestra Foucault, es que en ella también se representa “cómo la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo”. Cómo la libertad, en su resistencia, modifica realmente la historia, provocando efectos y variaciones en las prácticas de las sociedades.<sup>8</sup>

8. Los cuales, como indicó Deleuze, aun en su multiplicidad, pueden ser *cartografiados*. Lo cual permite juzgar sus diversas configuraciones, más que comprender sus principios trascendentales de ordenamiento en un intento de establecer un marco normativo.

## Verdad

### *y cuidado de sí*

¿Qué le queda entonces a la filosofía, más allá de analizar minuciosamente los mecanismos concretos de aplicación del orden y la resistencia a ellos? Para Foucault, a la filosofía le queda la tarea de hacerse cargo de la verdad –y no de la normatividad–, bajo las siguientes condiciones:

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder– sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento (Foucault, 1979a:189).

Separar, a través del análisis, el discurso de la verdad de los discursos hegemónicos, más que para quitarles poder, para problematizarlos, para generar resistencia y para tratar de contrarrestar sus consecuencias.

El problema que identifica Foucault, entonces, es el siguiente: ¿Cómo hacer valer la verdad de esos discursos para hacer frente al poder que los impuso? ¿Cómo se configura como elemento de resistencia, privilegiando la libertad sobre la adaptación a una norma? Para contestar, comparemos lo que a juicio de Foucault es la técnica cristiana de la pastoría con un discurso que en el siglo XIX se resistió a ella, afirmando su libertad: el de Sade.

La pastoría es un ritual de discurso en el que el sujeto que habla, que se confiesa, coincide con el sujeto del enunciado: el sujeto es la referencia de su propio discurso. Sin embargo, es a su vez un ritual que se desarrolla frente a otra persona, la cual es un representante del poder, una autoridad, que cumple una función normativa:

Porque uno no se confiesa sin la presencia al menos virtual de un compañero que no es simplemente el interlocutor, sino la instancia que exige la confesión, la impone, la aprecia, e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar (Foucault, 1976:82).

En tal práctica, la verdad del discurso consolida la unidad del sujeto al referirla a él mismo; es decir, el individuo se construye como sujeto al ser referido en su mismo discurso, el cual interioriza a través de la práctica constante. Pero, por hacerlo frente a la autoridad, por requerimiento del confesor, su verdad, su subjetividad, termina atada al discurso hegemónico que censura su libertad. ¿Cómo resistir a ello? ¿Cómo evadir la vigilancia, la censura, el juicio de la autoridad? Para ello, no basta con eliminar al

confesor, el cual no es más que un agente de la aplicación del poder. Y tampoco con intentar eliminar el discurso normativo —a través de críticas o denuncias, por ejemplo—, porque el proceso de subjetivación sólo existe en función de él. Justo en relación a estas condiciones vale la pena analizar la estrategia de Sade, pues en ningún momento rechaza el poder, la autoridad y su ley.

Ciertamente, el “sexo en Sade es sin norma, sin regla intrínseca que pudiera formularse a partir de su propia naturaleza” (Foucault, 1976:196). Pero, a pesar de no obedecer a criterios “naturales”, se somete a la ley de un poder que “no conoce más que la suya propia; si se le ocurre imponerse por juego el orden de progresiones cuidadosamente disciplinadas en jornadas sucesivas, este ejercicio lo conduce a no ser más que el punto puro de una soberanía única y desnuda: derecho ilimitado de la monstruosidad todopoderosa”. Justo en la época en que el Estado de derecho entró en crisis, Sade reafirma la soberanía de la ley en su discurso sobre la sexualidad, dejando en claro que su opción política es la de resistir, tanto a las técnicas de confesión, como a los métodos de administración de la vida de la población, reafirmando, en sí mismo, el poder, la verdad de la ley, de manera trascendental: independientemente de toda experiencia e influencia patológica como la compasión, incluso a costa de volverse monstruoso. Sade nos enseña, por tanto, que la resistencia es una posibilidad política real en la medida en que es capaz de afianzar la verdad de su discurso sobre sí mismo, de manera autónoma. En la medida en que es capaz de sostener la ley que lo constituye, su verdad, en función de su propio discurso, oponiéndose al proceso de subjetivación que históricamente impone la verdad del discurso hegemónico sobre los individuos. La cuestión de la verdad, de esta forma, deja de ser meramente un asunto de política y se convierte en uno de ética. Ya no se trata de imponérsela a otros, sino de afianzarla en sí mismo, para resistir. Por lo cual, lo que a partir de este momento le interesará a Foucault, ya no serán tanto los saberes y las prácticas que la sociedad nos impone, para ordenar y controlar, sino las prácticas de los individuos sobre sí mismos, para constituirse, a través de técnicas aplicadas de manera reflexiva y meditada, como sujetos de conducta moral, responsables de sí mismos. Una historia de cómo los individuos, en un término que agrada mucho a Foucault, *cuidan de sí*.

¿Cómo abordar históricamente la cuestión del cuidado de sí? La estrategia de Foucault consiste en inspeccionar esas épocas en que empiezan a surgir, a multiplicarse, diversos tipos de individualismo,<sup>9</sup> porque a su

9. Como en el periodo de crisis del gobierno ateniense tras la época clásica, o en el entrecruzamiento del helenismo y la consolidación romana. Ambos momentos llamaron poderosamente la atención de Foucault.

parecer eso significa que ahí el interés se dirige a *sí mismo* como consecuencia de un debilitamiento del cuadro político y social, que implica el relajamiento de las técnicas disciplinarias y la dispersión de los individuos, lo cual los lleva a hacerse menos dependientes del cuerpo social y a ocuparse más de ellos mismos. Este *ocuparse de sí* requiere de una mediación: no puedo ocuparme de mí de manera inmediata; para hacerlo, debo recurrir a un discurso y éste debe ser verdadero o aspirar a serlo. La verdad del discurso, sin embargo, no es, “en modo alguno, un desciframiento de nuestros pensamientos, de nuestras representaciones o de nuestros deseos” (Foucault, 1999d:282). No se trata de que los discursos sean una expresión de la lógica del pensamiento, como una manifestación de su orden, sino de que “dichos discursos estén, en nosotros, a nuestra disposición” (283). Que nuestras representaciones sean nuestras herramientas para relacionarnos con el mundo y no la ley que nos indica lo que debemos ser o hacer. El énfasis, por tanto, se pone en la imaginación, como facultad creativa y de juicio, y no en la razón, como referencia del orden.

Los discursos, entonces, para valer como la verdad de *sí mismo*, en oposición al poder dominante, deben ser usados como herramientas que hemos de aprender a manejar, a dominar, a gobernar, más que adquiriendo los principios de su lógica, aplicándolos, practicándolos, como un arte. El cuidado de sí no es, por tanto, una ciencia; no equivale a una *conócete a ti mismo*. En todo caso es un *constitúyete a ti mismo*, en el ejercicio constante y el dominio de la técnica.

En una práctica como ésta, no se encuentra una verdad escondida en el fondo de sí mismo mediante el movimiento de la reminiscencia; se interiorizan verdades recibidas mediante una apropiación cada vez más lograda (Foucault, 1999d:284).

De lo que habla Foucault es de una *ascesis de la verdad*, de una práctica física e intelectual: “todo un conjunto de técnicas que tienen por objeto vincular la verdad y el sujeto”. El intento de vincular la verdad al individuo que se esfuerza por hacerla parte de sí, para estructurarla con su discurso “un cuasi-sujeto que reine soberanamente en nosotros” (285). La ley sobre la que se sostenga nuestra autonomía.

El punto de inicio de su investigación es un diálogo espurio de Platón, popular entre los neoplatónicos de los periodos helenístico e imperial, llamado *Alcibiades*, porque a su parecer, en él encontramos la exhortación de Sócrates a cuidar de sí mismo –dirigida al joven candidato a gobernante–, en “la intersección entre la ambición política y el amor filosófico” (Foucault, 1990: 57); entre la actividad de dominio de los otros y la de

dominio de sí. Lo destacable es que, para ser digno de gobernar a los otros, uno antes debe aprender a gobernarse a sí mismo; y ello sólo es posible a través de la práctica cotidiana de una serie de técnicas de autocontrol. El repaso que hace Foucault de tales prácticas en la antigüedad, cuyo objetivo es vincularse a sí mismo con la verdad a través del discurso, es amplio y detallado. Una de ellas es la escritura, que se realizaba como una serie de ejercicios cotidianos en que el individuo iba generando ciertos hábitos que daban forma a un modo de vivir, mientras meditaba sobre su relación con la verdad, con el fin de transformar el discurso en un modo de vida personal, en un estilo: “La escritura [...] tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoietica*: es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*” (Foucault, 1999e:292). Foucault identifica cómo los estoicos y los epicúreos, a través de la escritura, más que intentar representar o conocer una verdad, buscaban “reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí” (Foucault, 1999e:293). Fijar un pasado, darse una referencia a la cual siempre fuera posible regresar; construir, conscientemente, un archivo, una tradición, no como un cuerpo doctrinal, impuesto desde el exterior, sino “como el propio cuerpo de quien al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída ‘en fuerzas y en sangre’ ” (296).

De manera similar a su análisis de la técnica de la escritura, Foucault pretendía realizar una historia de la filosofía como un repaso de sus prácticas de cuidado de sí, en lugar de la tradicional sobre sus cuerpos doctrinales y principios normativos. Una historia en la que la filosofía fuera considerada como un conjunto de eventos discursivos en los que la verdad ha hablado; como prácticas que individuos concretos han implementado para hacer hablar a la verdad en su discurso. Al respecto, es de particular interés el análisis realizado por Foucault de la técnica de la *parrhesía*, la cual refiere habitualmente a una figura retórica que busca afectar al auditorio con un tono de discurso simple, franco y sincero, haciendo sentir que el orador está expresando la verdad sin ningún fin ulterior. Foucault retomará dicha noción y a través de un minucioso estudio de la aparición del término en diversos textos, desde la época clásica hasta los periodos helenístico e imperial,<sup>10</sup> tratará de delinear el proyecto de una historia de lo que denomina *prácticas de veridicción*, es decir, de las técnicas que a lo largo de la historia han desarrollado los individuos para vincular su discurso, su decir, su palabra, su estilo de vida, su modo de existencia, a la verdad, ganando con ello reconocimiento político y afirmando su libertad.

10. Expuesto principalmente en sus últimos cursos en el Collège de France: *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2009) y *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010).

Esta estrategia, sin embargo, no persigue un fin, por lo que no se puede postular como principio normativo. No busca lograr algo en específico con la expresión de la verdad. Foucault (2009:74) más bien piensa que es una especie de riesgo que se corre sin el sostén de una razón, un interés o por el mandato de una autoridad. Se corre por puro coraje;<sup>11</sup> es *sui generis*, viene de *sí mismo*:

[...] la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. La parrhesía no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado (78).

Tal riesgo, en específico, consiste en atreverse a pronunciar un discurso tal como “uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero. Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla” (80), aun y cuando no concuerde con las condiciones de orden en que se profiere; aun y cuando sea una verdad sin sentido. Lo cual, por supuesto, es capaz de convertirla en un acontecimiento subversivo y potencialmente revolucionario. No es, pues, el contenido o la concordancia con un principio lo fundamental en esta técnica, sino que lo propiamente verdadero es el modo de decir, el estilo.

Las consecuencias de este ejercicio son múltiples. Primero, vincula el deber del individuo a decir la verdad a sí mismo y no a la autoridad de un confesor, de un censor o de una norma. Además, afecta el modo de ser del sujeto, porque lo arriesga, comprometiendo su existencia. Pone en juego, así, no sólo la verdad, sino la libertad y la responsabilidad en la enunciación; responsabiliza públicamente al individuo de una verdad que no incumbe más que a sí mismo.

La parrhesía es la práctica de tomar la palabra frente al poder, aun a pesar de la debilidad y el riesgo, por coraje. Lo interesante del análisis de Foucault, sin embargo, es que no se reduce a una cuestión emocional. Aun y cuando el panorama se limite a la elección entre la dignidad o la muerte, la parrhesía no deja de ser una técnica, es decir, implica racionalidad, un saber hacer, rituales, *aleurgias*, procedimientos para sacar a la luz, para decir la verdad.

Y, de manera general, esos procedimientos se caracterizan por lo siguiente: ha sido necesario que el grito de los hombres arrancara al dios silencioso el discurso que va a fundar justamente el poder de hablar (Foucault, 2009:164).

11. Lo cual recuerda al *entusiasmo* que Kant (2003) refería como motor de la revolución y de la historia.

No basta con gritar, con expresar la indignación o el sufrimiento. Hay que tener técnica, hay que saberle sacar la verdad al *dios*, a la instancia normativa, saber cómo quitarle la verdad al *todopoderoso*, que conserva el poder precisamente por mantenerla bajo su control. La parrhesía es, así, un conjunto de actos de habla “arrancados a despecho de la vergüenza”; en el impudor que, como en la obra de Sade, desafía la moral para afirmar su propia ley, su propia voz.

En este sentido, piensa Foucault, se puede entender la crítica que los filósofos en la crisis de la democracia ateniense plantean a la libertad de palabra, a la que denomina el uso de la *mala parrhesía*, por parte de las mayorías, de los aduladores, de los sofistas, de los oradores o de los poetas. Con lo cual, supone, los filósofos hicieron de su ejercicio la práctica, meditativa y reflexiva, de la buena parrhesía; el desarrollo, la depuración, de la técnica de decir la verdad de manera correcta. Práctica que, por supuesto, por su vocación, los enfrenta al poder, bajo el deber de quitarle la verdad; de que no la pueda monopolizar. Bajo esta tesis, se podría decir, de hecho, que la filosofía surgió porque los pensadores se dieron cuenta de que la democracia, paradójicamente, al garantizar por ley el derecho a decir lo que se piensa, amenazó la existencia del decir veraz. El problema filosófico por excelencia, así, sería más que uno de teoría o de normatividad, uno de aplicación, sobre cómo decir la verdad. Lo cual, aun en una posición de clara resistencia al poder político real, aspira a fundar un nuevo poder, un nuevo saber y, por tanto, un nuevo orden —que, en opinión de Foucault, se fue concretando paulatinamente, pero que sólo se afianzó hasta la era cristiana.

Lo más interesante de esta parrhesía filosófica es, quizá, su ambigüedad, en contra de cualquier noción de que lo propio de la filosofía es lo claro y distinto.

Esta función que, sin ser en absoluto una función política, es necesaria con respecto a la política, esta función que no es necesaria para el funcionamiento del gobierno de la ciudad, pero sí para la vida misma de ésta y su no dormir (para la vigilia de la ciudad, la vigilia sobre la ciudad) (Foucault, 2009:331).

La filosofía no dirá, en su verdad, qué hacer, ni tampoco tratará de convencer de hacer algo. Al ser, en su origen, una práctica, más que un discurso de saber, su verdad nos ubica más bien “al borde mismo del ser que lo dice” (Foucault, 2009:331), siempre poniendo a prueba a los que participan de ella. Su verdad, pues, afectará el alma misma; modificará modos de ser; lo cual, más que un elemento de control, es una necesidad de la vida política

como condición de cualquier forma de gobierno. Es, podríamos decir, la toma de conciencia de la propia libertad y el fundamento del compromiso al que el *sí mismo* se adhiere para dominarla, en el cuidado de sí y de los otros, con los otros. Conciencia que podría mostrar un posible cambio de las relaciones de saber y poder, al “definir las formas en las cuales la relación consigo mismo puede eventualmente transformarse” (359).

## Conclusiones

De acuerdo a lo aquí desarrollado, podemos comprender las relaciones entre poder y cultura en la obra de Foucault al menos de tres maneras: como el establecimiento de un orden, en función del conjunto de discursos que en contextos específicos determinan el saber, es decir, el modo de conocer los objetos que conforman el mundo; como el conjunto de prácticas que, a través de técnicas aplicadas sistemáticamente, de manera individualizada, intentan implementar el orden; como las técnicas que, a través de la meditación constante, los individuos aplican a sí mismos, a modo de *cuidados* que afianzan su autonomía.

En el primer caso, lo que se impone al análisis es lo que Foucault denomina *episteme*, a saber, el conjunto de enunciados que en momentos determinados estabiliza el marco a través del cual se ha de comprender la realidad, de manera que adquiere carácter trascendental a los ojos de aquellos cuyas prácticas determina. Con esto, se muestra que su *trascendentalidad* sólo es un efecto de perspectiva, pues cuando los enunciados son analizados desde el punto de vista arqueológico que él desarrolla, son exhibidos como eventos históricos contingentes, cuyo éxito no depende de su pretendida afinidad con la realidad o con la naturaleza humana, sino de su efectividad en la lucha, con otros enunciados, por el poder. En el segundo caso, el centro del análisis se traslada al conjunto de técnicas que Foucault clasifica bajo el neologismo *gubernamentalidad*, cuya función es incidir sobre la acción de los individuos que intenta controlar, con el fin de dirigirlos al orden que el discurso impone. En este caso, la arqueología de Foucault revela que el fenómeno de la aplicación del poder sólo se puede entender en relación a la resistencia que los individuos manifiestan de múltiples maneras contra él, lo cual implica que lo que se pone en juego no es sólo el saber, sino la libertad misma de los involucrados. De lo anterior, se deriva la necesidad de analizar la relación entre poder y cultura más allá de la imposición del orden, lo cual lleva a Foucault, en un tercer momento, a mostrar cómo los individuos, en su resistencia, intentan afianzar en sí mismos, a través de una serie de prácticas discursivas que denomina de *cuidado sí*, distintas formas de manifestar la verdad que sean capaces de

competir por el poder. Propiamente hablando, sólo en este ámbito podemos hablar de ética, es decir, de la acción consciente y autónoma del sujeto que intenta determinar su comportamiento y su lugar en el mundo.

Ahora bien, como indica Deleuze, podemos decir que la intención de Foucault es más cartográfica que normativa, en el sentido de que su obra tan sólo ofrece una serie de diagramas que nos permiten orientarnos respecto a las posibilidades abiertas por las relaciones de poder en diversos contextos culturales. ¿Ello no implica, sin embargo, una noción velada de norma, como sospecha Habermas? En mi opinión, Foucault evita postular cualquier tipo de principio político, ya sea para el dominio o para la resistencia, evadiendo así la moralización de las prácticas en las que el poder se ejerce. En lugar de ello, describe en una multiplicidad de espacios heterogéneos –no susceptible de ser ordenada en una línea evolutiva bajo algún principio teleológico– cómo una amplia variedad de individuos ha implementado procesos de subjetivación a través de técnicas que sólo responden a las circunstancias históricas. Los desarrollos de Foucault, por tanto, no indican qué hemos de hacer en relación al poder, pero sí nos permiten reflexionar sobre sus límites y posibilidades, aun en la conciencia de su variabilidad, lo cual, más que normas, nos ofrece criterios de juicio –que yo calificaría de estéticos– para decidir al respecto y arriesgarnos en caso de así considerarlo.

**Recibido: 19 de julio de 2014      Aprobado: 15 de octubre de 2014**

## Bibliografía

- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1961). *Folie et déraison. Histoire de la Folie à l'âge classique*. Paris: Plon.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1979a). “Verdad y poder”, en: *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1979b). “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze”, en: *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1979c). “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en: *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem Ediciones.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1999). “Espacios diferentes”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999a). “La filosofía analítica de la política”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). “La ‘gubernamentalidad’”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). “¿Es inútil sublevarse?”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999d). “La hermenéutica del sujeto”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999e). “La escritura de sí”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999f). “¿Qué es la Ilustración?”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México: FCE.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. México: FCE.
- Habermas, J. (1984). “Taking Aim at the Hearth of the Present,” en: *Foucault, A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Kant, Immanuel (2003). *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.
- Lyotard, Jean-François (1997). *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia*. Barcelona: Gedisa.