
Salvo Vaccaro. Profesor de Filosofía Política por el Departamento di Culture e società de la Università di Palermo. Sus principales intereses científicos atañen a las siguientes temáticas: teoría, crítica, postestructuralismo francés, globalización y governance, pensamiento anárquico. Sus trabajos recientes son: Salvo Vaccaro (ed.), *Pensare altrimenti. Anarchismo e filosofia radicale del Novecento*, Eleuthera, Milano, 2011; Salvo Vaccaro (ed.), *La vita oltre la biopolitica/La vie au de là de la biopolitique*, Mimesis/Vrin, Milano/Paris, 2013; Nildo Avelino, Salvo Vaccaro (eds.), *Governamentalidade Segurança*, Intermeios, San Paulo, 2014; Salvo Vaccaro (ed.), *Agire altrimenti. Anarchismo e movimenti radicali nel XXI secolo*, Eleuthera, Milano, 2014.

Contacto: salvo.vaccaro@unipa.it

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE FOUCAULT: DE LA ETHOPOYESIS A LA ETHOPOLÍTICA

Salvo Vaccaro

Università degli Studi di Palermo

FOUCAULT'S POLITICAL THOUGHT: FROM ETHOPOIESIS TO ETHOPOLITICS

Fecha de recepción 2 de marzo 2015; fecha de aceptación 7 de abril 2015. Este artículo se ha publicado en el ámbito del proyecto PRIN “Gubernamentalidad Biopolítica” promovido por el Dipartimento di Culture e Società (Università degli Studi di Palermo) y el Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione de la Università degli Studi di Salerno.

Resumen

En este ensayo, Salvo Vaccaro analiza el pensamiento político de Foucault. En primer lugar, él compara el concepto de soberanía —fundamental para la tradición filosófico-política— las analíticas del poder y el *dispositivo* de saber-poder de la gubernamentalidad. En este itinerario, Foucault considera el dominio como fuerza de objetivación. En segundo lugar, Vaccaro da cuenta de cómo Foucault reconstruye las líneas de subjetivación del sí,

en un recorrido de investigación que llega a la antigüedad clásica, aunque el resultado final de una formación ética del sí no lleva a la estrategia del pensamiento político de Foucault. En conclusión, Vaccaro propone un panorama de ethopolítica capaz de deconstruir política y moralidad entendidos de forma clásica, y da paso a un horizonte dirigido hacia una política que no se aleja mucho de la ética, en donde autonomía y autogobierno pueden representar una nueva forma de vida, en donde la política no se puede confundir con el dominio y la ética infunde relaciones horizontales entre iguales y libres.

Palabras claves

Política, soberanía, gubernamentalidad, ethopolítica.

Abstract

In this paper, Salvo Vaccaro deals with the thinking of politics by Foucault. Firstly, he opposes to the concept of sovereignty that is pivotal for the political philosophy mainstream, the analytics of power, along with the *dispositif* of power-knowledge, of governmentality. In this path, Foucault retraces the domination as force of objectivation. Secondly, Vaccaro presents the way by which Foucault reconstructs the lines of subjectivation of the self, looking for a tour into the ancient classicity. But the ultimate exit of a ethical formation of the self does not fulfil Foucault's strategy of thinking politics. Lastly, Vaccaro proposes a sketch of ethopolitics that may deconstruct politics and morality altogether in their classic view, and open a horizon towards a politics not far distant from ethics, where autonomy and self-government can represent a new form-of-life, where politics is not yet analogous to domination and ethics inspires horizontal relationships between equals and frees.

Keywords

Politics, sovereignty, governmentality, ethopolitics.

Introducción

En un artículo que, en la revista *London Review of Books*, reseñaba la obra *Foucault*, de Gilles Deleuze, y otro estudio crítico estadounidense al cuidado de David Hoy, en 1987, el filósofo Vincent Descombes así concluía su exposición:

The American Foucault does not share the “anarchism” of the French Foucault. [...] The American Foucault is someone whom one would gladly engage in ‘dialogue’. The French Foucault does not believe in ‘dialogue’ (even Dreyfus and Rabinow felt compelled to put the word between quotes). Nor does he seek a “common language” or respect venerable traditions. He does not read Wittgenstein, but rather the Surrealists. The American Foucault may take our concerns and practices very seriously. Yet it may be the “anarchist” Foucault who keeps fascinating his readers.¹

Esta conclusión nos sirve como marco conceptual de un saber —el de Foucault en todas sus facetas— intrínsecamente político porque —como subraya Descombes— está “anárquicamente” dirigido a analizar todas las “venerable traditions”. La profanación crítica de Foucault no es otra cosa sino su postura política, más allá de las posiciones adquiridas, de los compromisos contraídos, de las actividades desarrolladas por el mismo Foucault, pero basándose en un acuerdo lingüístico preliminar, porque para Foucault pensar significa antes que todo tomar partido y esta postura es Crítica, una *Kritik* antes que todo empujada por un acto de suspensión escéptica, de ponderada desconfianza, de vigilancia de los “pouvoirs excessifs de la rationalité politique”.²

La reconstrucción de las modalidades y de los itinerarios a través de los cuales Foucault ha analizado la política, ya sea como aparato o campo de experiencia humana, no se puede separar del proceso genealógico que marca el método analítico foucaultiano. La remoción de todo horizonte universalista que pretenda inglobar en el ámbito ontológico y esencial la experiencia humana, incide profundamente en la política históricamente contextualizada, con su articulación discontinua y su forma finita. Esto se traduce en la sustracción de la analítica de la política de su narración mítica que la hunde y la funda como segunda naturaleza de un humano socialmente organizado (la primera es aquella de un animal sociable que no habla ni posee la razón), y la restituye como efecto

1. V. Descombes, “Je m’en Foucault”, *London Review of Books*, IX, 5 1987, p. 21.

2. M. Foucault, “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet”, en *Dits et écrits*, D. Defert y F. Ewald (eds.), vol. IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 224.

discursivo de una serie de disposiciones estratégicas, de tácticas conflictuales resistentes y de tramas lingüísticas (visuales, textuales, plásticas y orales); se traduce en su sustracción de un itinerario epocal continuo, molar, para presentarla en las metamorfosis y en las bifurcaciones de sentido de las que se reconstruyen evidentes elementos de continuidad y discontinuidad; se traduce en la sustracción de una atmósfera futurista que multiplica la dosificación de potencia que la política logra acumular en la relación entre violencia y autoridad, entre empleo de la fuerza e imaginario simbólico, entre sangre y cuerpo, entre hecho y representación.

En último término, el panorama crítico del cual se recorta la arquitectura genealógica de Foucault —recordando a Kant y a Adorno— se presenta como una máquina remota que trastorna el significado heredado de la política que examina —para subvertirlas— las técnicas de producción, de significado, de dominio (hasta aquí “contra-imitando” a Habermas) y de verdad/veridicción, que lanza señales de incertidumbre y de fuerte escepticismo acerca de las consolidadas reflexiones teóricas y analíticas, que produce repentinos cambios de dirección mientras somos llevados a obsequiar plácidamente sus tótemes y mantras establecidos para apartar la mirada de su caducidad, finitud y contingencia.

En este artículo, intentaré destacar la doble conducta de Foucault ante la concepción moderna de la política: de hecho, por una parte, capea el concepto sobre el cual se fundamenta, es decir, la soberanía absoluta, empleando la noción de gubernamentalidad liberal; por otra parte, rechaza la idea de política como ámbito separado y autónomo de la sociedad, proponiendo una analítica del poder que constituye el elemento diferencial y contingente de una más amplia y articulada visión de la sociedad en su globalidad. El prisma que se empleará para esta doble lectura es el dispositivo saber-poder-sí en su formulación y deformación.

Política del escepticismo

Para Foucault, la política es un campo agonal, un teatro de operaciones no solo metafóricas en el cual se miden y se enfrentan tácticas de poder weberianamente dirigidas a orientar y guiar, hasta a sobredeterminar los comportamientos de los demás. Antes que todo, el escenario político se contextualiza, se individua de forma visual por medio de estrategias discursivas en las que se encarnan las fuerzas relacionales que ejercen el poder. Aparatos, instituciones, lugares cruciales son construcciones que no se hallan en la

estructura soberana que por largo rato ha fundamentado el edificio teórico de la política, ni tampoco adquieren aquella función de separación entre esfera política y sociedad civil de la que se interesaron tanto Hegel como Marx, aunque por razones diferentes. Precisamente respecto de la base de la teoría política moderna —es decir, el concepto de soberanía— se mide la crítica foucaultiana, que tiende a estructurar la noción de poder según una espacialidad ya no vertical, típica de la jerarquía, sino horizontal, típica de la reticularidad dentro de la cual las dinámicas son “mobiles, réversibles et instables”³, continuas y discontinuas dependiendo de los casos, en lugar de inamovibles, necesarias, ontológicamente constituyentes y constituidas. Al concepto de soberanía Foucault le atribuye una rigidez modular que no sirve para explicar narrativamente la constitución de los aparatos de dominio estatales, disimulando la primacía de la violencia y de la fuerza bélica con un discurso contractual de legitimidad con mallas demasiado anchas para entrever los múltiples mal funcionamientos del aparato estatal. Soberanía y unidad estatal disuelven la experiencia histórica de las series heterogéneas de poderes y autoridades locales encauzadas y reunidas sobre la base de una topología piramidal. El empleo de la discursividad jurídica no solo ha permitido la conceptualización del Estado absoluto, sino también la emersión de su modelo contrapuesto, el Estado moderno liberal, puesto que igual está al alcance de las élites que quieran cerciorarse de su dominio con finalidades gubernamentales, como si el poder fuera algo que se pudiera poseer. Las técnicas de gobierno inauguradas por el liberalismo y perseguidas hasta el siglo XX definen una práctica política muy diferente del dispositivo del Estado absoluto, y no solo porque la biopolítica ha cambiado —“au vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre s’est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort”⁴—, sino por la atención pastoral con la cual se gobierna la tríada territorio-seguridad-población con un sistema político ajeno a la lógica de la soberanía.

En esta óptica no emerge el dispositivo saber-poder y Foucault se aleja de este trazando una interpretación alternativa del poder en su relacionalidad horizontal y en su potencia de objetivación tanto disciplinar como gubernamental. Gracias a este dispositivo, Foucault reconstruye el escenario de la política, sus características y aspectos secundarios, sus tramas anónimas e impersonales; sin embargo, a pesar de esto no está despoblado, sino incluye a muchos personajes, algunos de los cuales están disfrazados para simular y disimular, otros se reconocen por funciones y estatus, aunque este

3. M. Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits*, p. 720.

4. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, 1, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 181. Tal como destaca Nikolas Rose, incluso hoy, en una época de globalización neoliberal, las crecientes desigualdades entre el Norte y el Sur del mundo y las relativas políticas de cooperación presagian una “muerte en masa y global” (N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, New Jersey, p. 64).

dispositivo los afecte de manera diferente respecto del paradigma soberanista. En realidad, se trata de una escena variable, no hay ningún papel fijo, eterno, inamovible, ningún rol dado por un Director más o menos oculto, invisible siendo obsceno, trascendente, inexistente. Para Foucault, la política no es una práctica de *arcana imperii*, no es una trama permanente de trágicos complotos y obscuras descubiertas. Su opacidad se puede descifrar buscando sagazmente los planes plurales de las tácticas discursivas en las que el saber-poder actúa como base de unión de fragmentos que, de otra manera, se dispersarían. Es más, en una perspectiva visual y discursiva, el vínculo de interdependencia entre “force du pouvoir” y “manifestation du vrai” trama una verdad aletúrgica en la que la política emerge como la suprema práctica de “gouverner les hommes en général, soit sous la forme collective d’un gouvernement politique, soit sous la forme individuelle d’une direction spirituelle”.⁵ Al antiguo régimen de obligación política del saber-poder se añade la dimensión de la obligación de verdad, mejor dicho, a la verdad, que obliga a la obediencia a lo largo de un itinerario “agustiniano” que de la represión desde el exterior llega a la sujeción voluntaria interiorizada hasta hacer cuadrar el círculo, con el monaquismo cristiano y la institución de la confesión, entre dirección y obediencia, entre sumisión voluntaria y aniquilamiento de una voluntad autónoma. Nada más que “la valeur de l’obéissance tient essentiellement au fait qu’on obéit”.⁶

En cambio, hoy día, si la narración contractual de las teorías de la soberanía nos proporciona el intercambio libertad-seguridad en el que registramos una cesión de voluntad, es decir, un régimen de verdad política respecto de la voluntad individual que lo ha querido y legitimado, de lo contrario, la triple relación saber-poder-verdad nos proporciona la coexistencia de la voluntad de los gobernantes y de los gobernados, cuyo dispositivo gubernamental siempre induce los segundos a querer lo que quieren los primeros, sin anularse sino llevando a un vínculo “libre, volontaire et illimité”, sin temor a sanciones o coerciones.⁷

E incluso sin llegar a una definitiva saturación, también con un irreducible excedente que Foucault evidencia en su análisis del destino del sujeto en el campo de fuerzas en el cual se realizan sus comportamientos. El indicador de referencia es “le mouvement pour se dégager du pouvoir”⁸, el vector es la ‘déprise de soi-même’ si el sí es el efecto de

5. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, Ehes-Gallimard-Seuil, Paris, 2012, p. 10, p. 51. “Gouvernement entendu au sens large: manière de former, de transformer et diriger la conduite des individus”, M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice. Cours de Louvain (1981)*, F. Brion y B. Harcourt (eds.), Presses Universitaires de Louvain, Louvain-La-Neuve, 2012, p. 12.

6. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice. Cours de Louvain*, p. 134.

7. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, p. 226.

8. *Ibid.*, p. 76.

una práctica de veridicción relacionada con la renuncia a su propia voluntad autónoma, la premisa es la libertad, cuya práctica se presenta como pareja resistente en toda relación de poder; de ahí que el poder es dual, presenta dos tensiones inmanentes al mismo juego y marca el camino hacia una bifurcación: la primera —típica de la filosofía política que pretende fundar o renovar el poder al compás de la preceptiva de las reglas, de la pedagogía de la moderación, de la moral de los límites— aspira a ‘prendre précisément, virtuellement, secrètement aussi, la place du pouvoir’, llevando a una sustitución de imágenes; en cambio, partiendo de la libertad como ‘condición ontológica de la ética’, la segunda tiende a una ethopolítica que ‘considera [aquel]la libertad’ como rechazo del mismo juego de poder, revelando lo inaguantable del ejercicio del poder, lo inaceptable del juego hasta imposibilitar ‘au jeu de se jouer’, desestabilizándolo ‘sans fin’. Es la bifurcación de las “lutttes anarchiques”⁹.

En la crítica hacia la filosofía política clásica y moderna está en juego el fundamento de la soberanía, que se basa en la narración contractual que confiere una legitimidad *ex ante* a todo ejercicio del poder que, gracias a ella, se da como inexorable necesidad. El plan propuesto por Foucault es de tipo escéptico y se define *anarqueología*.

C'est une attitude qui consiste, premièrement, à se dire qu'aucun pouvoir ne va de soi, qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est évident ou inévitable, qu'aucun pouvoir, par conséquent, ne mérite d'être accepté d'entrée de jeu. Il n'y a pas de légitimité intrinsèque du pouvoir. [...] Aucun pouvoir est fondé en droit ni en nécessité, dès lors que tout pouvoir ne repose jamais que sur la contingence et la fragilité d'une histoire, que le contrat social est un bluff et la société civile un conte pour enfants, qu'il n'y a aucun droit universel, immédiat et évident qui puisse partout et toujours souvenir un rapport de pouvoir quel qu'il soit. [...] Premièrement, il ne s'agit pas d'avoir en point de mire, au terme d'un projet, une société sans rapport de pouvoir. Il s'agit au contraire de mettre le non-pouvoir ou la non-acceptabilité du pouvoir, non pas au terme de l'entreprise, mais au début du travail, sous la forme d'une mise en question de tous les modes selon lesquels effectivement on accepte le pouvoir. Deuxièmement, il ne s'agit pas de dire que tout pouvoir est mauvais, mais de partir de ce point qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est de plein droit acceptable et n'est absolument et définitivement inévitable.¹⁰

9. M. Foucault, “La philosophie analitique du pouvoir”, en *Dits et écrits*, pp. 540 ss.

10. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, pp.76-77.

Cuidado de sí y contra-subjetivación plural

El sujeto parece disolverse en la toma del saber-poder cuando aquel dispositivo siempre se renueva de por sí, porque el objetivo final de delimitar aquel campo se aleja cada vez más. La centrifugación de las fuerzas en el campo de la política supera el saber-poder que la constituye, gracias al fundamental juego entre derivación y dependencia, entre genealogía y libertad, entre analítica y autonomía: “l’idée fondamentale de Foucault, c’est celle d’une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n’en dépend pas”.¹¹

La evidencia de los contra-comportamientos sortea la dialéctica del antagonismo, que siempre depende de un protagonismo no producido por el paradigma soberano, sino por el dispositivo saber-poder. Los contra-comportamientos brotan de un sí, de un movimiento de subjetivación que, sin embargo, para llegar a ser libre, abriendo nuevos panoramas en la actuación política y, pues, varias concatenaciones entre ellas conflictuales como contra-comportamientos, necesita vincular su propia voluntad a la rescisión de toda conexión con aquel dispositivo constitutivo. En efecto, la subjetividad se considera como “comme l’ensemble des processus de subjectivation auxquels les individus ont été soumis ou qu’ils ont mis en oeuvre à l’égard d’eux mêmes”¹², por lo tanto la oposición marca una bifurcación cualitativa que da lugar a residuos y excedentes respecto de la formación identitaria del sí.

En el itinerario foucaultiano, el movimiento disciplinario de objetivación del sujeto moderno es favorecido por el contra-movimiento de subjetivación del sí como articulación plural de varias líneas de volición, a través de las cuales se construye aquel sí que se autocrea volviendo a formular el dispositivo de saber-poder desde abajo. Las varias formas que adquiere el proceso de subjetivación no siempre llevan a la autonomía de la formación del sí, las técnicas que lo constituyen lo obligan a un recoveco interior de exterioridad, mientras que el análisis foucaultiano tiende precisamente a lo contrario. Una subjetivación que no se deje modelar exteriormente debe inventar el sí por medio de varios momentos, empezando con la separación del sí, el alejamiento de lo que somos para convertirnos en otros, pasando por la práctica del sí que pone en marcha de manera anti-individualista una “ascesis” que transfigura el sí gracias a una actividad de auto-conversión que “arrache le sujet à son statut et à sa condition

11. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, París, 1986, pp. 108-109.

12. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-81)*, Ehes-Gallimard-Seuil, París, 2014, p. 287 (la cursiva es mía).

actuelle”¹³, hasta llegar al cuidado como arte de vida, “une intensification des relations sociales”¹⁴, pues como una pesada búsqueda, no como un sacrificio, “comme on va vers un but”¹⁵, de su propia autonomía individual tanto en la relación consigo como con el otro, que es consolidada por una inquebrantable voluntad de atenerse a ella como vínculo de verdad.

En la analítica foucaultiana, la dimensión ético-estética —hasta pragmática— del querer emerge tanto como urgencia de reconstrucción genealógica de las condiciones de la libertad y de la autonomía —respecto de un proceso moderno, demasiado moderno, de liberación que acaba esbozando la habitual heteronomía, el dominio sobre el otro paralizando la reversibilidad de las posiciones de poder— que como definición de la ethopoyesis como espacio de libertad del sí individual que se libra de la captura introduciendo una distancia crítica entre sí mismo y el sí heredado, entre experiencia y mundo, durante un cansante camino de autoconstitución voluntaria que adquiere diversas imágenes a lo largo de nuestra época.

Foucault apuesta, *perdiendo*, por la temporalidad clásica para individuar una serie de posturas tanto teóricas como concretas capaces de estructurar la práctica del sí y de organizarla hacia una capacidad de autogobierno del sí, necesaria para delinear también un gobierno de los demás, que se convierte —en sentido negativo— en una técnica de *no* sujeción, sino de intercambio reversible de posiciones asimétricas que interrumpa el privilegio aristocrático (“*comportement d’élite*”)¹⁶ de autogobierno y de gobierno de los demás. Está claro que la analítica de Foucault es perfectamente capaz de individuar cada vez en el mundo clásico varias figuras de las cuales sacar informaciones acerca de la libertad y del autogobierno, partiendo de la preceptiva estoica hasta llegar al cinismo, buscando las debidas diferencias conceptuales y estratégicas, ya sea respecto de la moral platónica —cuya parresía socrática se mueve contra Platón— ya sea respecto del precepto proto-cristiano que niega de forma progresiva cualquier posibilidad a la ethopoyesis para afirmar una carga normativa de moral heteropoyética (“l’assertion vaut prescription”)¹⁷ que promueve una jerarquía vertical entre espiritualidad del alma y acción forjadora del cuerpo mortificado, entre búsqueda de una verdad interior y obligación de que coincida con la verdad enunciada por autoridades espirituales superiores.

13. M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-82)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 17.

14. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. III, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, p. 69.

15. M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-82)*, p. 205.

16. *Ibid.*, p. 73.

17. *Ibid.*, p. 334.

Sin embargo, el análisis foucaultiano del mundo griego y romano, más allá de una simplista analogía con la actualidad, recorta y perfila el movimiento autopoyético como un proceso constructivo basado en el individuo como tal, por un lado alejando la posibilidad de que esta búsqueda de un sí libre cuya libertad depende de un alejamiento de sí—de una ascesis que no se convierta en el abandono del escenario mundano en favor de una dimensión ultramundana, tal como el cristianismo que acabará convirtiéndose en un *ethos* milenarista, sino en una capacidad de vivir en este mundo con una visión crítica capaz de desquiciar el normal sentido común y de innovar las prácticas de comportamiento—pueda reflejarse exclusivamente en una postura elitista y privilegiada, “un problème de choix personnel, [...] réservé à un petit nombre de gens, [...] une petite élite”.¹⁸ Por otro lado, Foucault se percata muy pronto de que la igualmente atractiva aventura en el mundo griego lleva a una especie de desilusión¹⁹ respecto de la inversión estratégica, puesto que el *ethos* colectivo que aquel movimiento autopoyético, de cuidado del sí, prometía se reduce a la reiteración de una continuidad peligrosa e inquietante entre autogobierno y gobierno de los demás, sin ninguna interrupción de sentido capaz de evocar una autonomía de libertad en el juego discursivo del dispositivo ampliado saber-poder-querer.

Être maître de soi signifie d’abord prendre en compte non pas l’autre, mais soi seulement, car la maîtrise de soi implique la capacité à dominer les autres. La maîtrise de soi se rattache ainsi directement à un rapport aux autres qui est de nature dissymétrique. Être maître de soi engage l’activité, la dissymétrie et la non-réciprocité.²⁰

Como si la radicalidad de las prácticas del sí no se saliera del signo singular del gesto individual, del estilo de vida neutralizable siendo individual y no colectivo, es decir, sin tener la fuerza de difundirse en la sociedad como signo plural y compartido.

18. M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, en *Dits et écrits*, p. 384.

19. Tanto en el discurso acerca de la genealogía de la ética de 1983, como en la última entrevista otorgada en 1984, es decir, pocos meses antes de que se muriera, Foucault critica fuertemente la sociedad clásica grecorromana, porque para él no es ni admirable ni ejemplar: “Pas très fameux. [...] Toute l’Antiquité me paraît avoir été un ‘profonde erreur’” (M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, en *Dits et écrits*, p. 698); “la morale grecque du plaisir est liée à une société virile, à l’idée de dissymétrie, à l’exclusion de l’autre, à l’obsession de la pénétration, à cette menace d’être privé de son énergie (...) Tout cela est franchement répugnant” (M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, p. 388).

20. M. Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, p. 398. Y poco después, sobre el “parfait gouvernement de soi” que cierra de manera inquietante y totalizante la tensión entre ética y “política permanente entre sí”: “la vertu consiste essentiellement à s’autogouverner de manière parfaite, c’est-à-dire à exercer sur soi-même une maîtrise aussi totale que celle d’un souverain à l’encontre duquel les révoltes ont cessé”, p. 404 (la cursiva es mía).

Excedente y libertad

La prematura muerte de Foucault interrumpe la búsqueda de y en un ámbito ethopolítico relacionado con este límite.

Sin embargo, tal como se desprende en sus últimos cursos, la referencia a la parresía en una perspectiva anti-platónica instituye un ámbito de análisis en el que la función del decir-la-verdad a la autoridad política procede de un reto elitista, tal como se concebía en la séptima carta, hacia una manera de hablar que aspira a lo verdadero y que, con la filosofía cínica, se sale de los angostos límites autoriales para convertirse en algo tangible, además de simbólico, de un ataque al poder político sin sufrir el atractivo seductor de la mimesis. En este ámbito, del hablar-claro del cinismo a la militancia disidente de la época moderna y contemporánea —más allá, claro está, de todas las transformaciones que se han dado— llega a ser posible pensar en la interrupción del proceso de producción de subjetivación que interpola la emergencia constitutiva del sí con la inducida posibilidad de relacionarla al gobierno de los demás; es decir, llega a ser más visible el espacio de tangencialización de un hacerse-sujeto polimorfo, resbaladizo, que no se deja seducir por clasificaciones, que no se deja fácilmente capturar por las fuerzas seductoras (en sentido literal) que lo neutralizan, metiéndolo dentro de un dispositivo móvil de guía de los comportamientos de los demás.

En este sentido, aquel espacio de excedencia en el poder político siempre apremiante en toda reversibilidad de las relaciones de poder corta el vínculo de continuidad que enlaza gobernantes y gobernados, y eso no ocurre para colocarlos en dos mundos distantes, sino para recortar dentro del ámbito de los gobernados una postura, un derecho de los gobernados de no ser gobernados *tout court*, conforme a una interrupción del típico procedimiento de petición de identificación que alimenta toda dinámica política en la individuación de un espacio de intersección en el cual reanudar aquel vínculo de conexión que obliga al gobernado a hacerse dirigir por el gobernante. La política ya no se considera como esfera separada sino como arte que crea comportamientos, como estética de la existencia, como ethopolítica, “l'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline”.²¹

21. M. Foucault, *Dits et écrits*, 1983/94, p. 390. Diferente es la opinión de Rose (*The Politics of Life Itself*, p. 27, p. 97), según el cual la *ethopolítica* es un gobierno de los individuos en sentido ético, es decir, para mejorarse, actúa sobre los sentimientos, los estilos y tipos de vida, prácticas valoriales, tecnologías del yo.

Es notorio que Foucault titubea en definir lo *contrario* de la gubernamentalización justo cuando emerge este concepto, en el siglo XVI. De alguna manera, no admite el hecho de que pueda emerger una posición típicamente anárquica (“nous ne voulons pas être gouvernés du tout”)²², aunque el mismo Etienne de La Boétie pueda ser considerado el precursor, en el mismo siglo XVI, de una posición que se afirmará luego, en el siglo XVIII, con William Godwin. La servidumbre voluntaria que fundamenta el dominio soberano alude de manera explícita a la voluntad de no hacerse someter a una contra-subjetivación a menudo tachada como idealista, y que el mismo Foucault rememora en sentido afirmativo cuando busca una postura individual y colectiva de tipo ético, que se puede ver en contra-comportamientos reales.

En la discusión que brota tras la célebre conferencia sobre *Qu'est-ce que la critique?* (*Critique et Aufklärung*), Foucault no opina de forma anárquica, aunque “cela ne veut pas dire que je l'exclus absolument”, mejor prefiere decir “ne pas être gouverné comme cela”, o bien no queremos ser gobernados ‘tellement’, ser gobernados “comme ça et a ce prix”.²³ Es posible interpretar de varios modos estas desviaciones lexicales. A mí me parece que ratifican el método foucaultiano de hablar de manera puntual y acertada, sin generalizaciones que se salen de la historia, o peor aún universales, como cuando rehusa “un anarchisme fondamental qui serait comme la liberté originaire rétive absolument et en son fond à toute gouvernementalisation”.²⁴ Claro está, no es posible pensar que Foucault emplea locuciones puntuales para aceptar una especie de gubernamentalización “buena” contra la cual no se da ninguna “volonté décisive de n'être pas gouverné”.²⁵ Para cada gubernamentalización estallarará un movimiento de resistencia anárquico siempre puntualmente relacionado con los específicos efectos puestos en marcha por aquella gubernamentalidad. Por otra parte, el triángulo que Foucault individúa en relación con el hecho de gobernarse, de dejarse gobernar y de gobernar a los demás, con la subdivisión del gobierno del sí como adhesión espontánea y voluntaria a la presión conformista de autoadecuarse a las prácticas de gubernamentalidad, o bien de autogobernarse evitando la presión heterónoma, debe partir

22. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?* [*Critique et Aufklärung*], “Bulletin de la Société Française de Philosophie”, LXXXIV, 2, 1990, p. 38.

23. *Ibid.*, p. 59, p. 38. “La position que je prends n'exclut absolument pas l'anarchie —e après tout, pourquoi, encore une fois, l'anarchie serait-elle si condamnable? Elle ne l'est peut-être automatiquement que par ceux qui admettent qu'il y a toujours forcément, essentiellement, quelque chose comme un pouvoir acceptable”, (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, p. 77). A este propósito, véase lo explicado por S. Vaccaro, *La volontà di non essere governati*, en S. Marcenò, S. Vaccaro (eds.), *Il governo di sé, il governo degli altri*: duepunti, Palermo, 2011, pp. 51-71.

24. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique*, p. 59. “On se soulève, c'est un fait”. M. Foucault, *Inutile de se soulever?*, en *Dits et écrits*, p. 793.

25. *Ibid.*, p. 53.

de los umbrales de interrupción de continuidad entre los movimientos del alma, tal como se destaca al final de la larga búsqueda en la antigüedad clásica, en la cual en cambio los respectivos movimientos estaban muy relacionados entre ellos gracias a una inquietante continuidad que completa la autonomía del sí en el proceso heterónimo de guía y de gobierno de los demás y por los demás.

Más bien, me parece importante notar que la tensión dual entre deseo de sumisión, pasión en dejarse gobernar y su contra-movimiento de no hacerse gobernar revela una ruptura de matiz, de *Stimmung*, es decir, marca una constante bifurcación, una oscilación inestable que caracteriza un pensamiento antimetafísico en el cual se niega tanto un origen absoluto, una *arché* originaria, como un destino fatal, una teleología onto-lógica. “Rien n'est fondamental. C'est ce qui est intéressant dans l'analyse de la société. C'est la raison pour laquelle rien ne m'irrite plus que ces questions —par définition métaphysiques— sur les fondements du pouvoir dans une société ou sur l'auto-institution de la société. Il n'y a pas de phénomènes fondamentaux. Il n'y a que des relations réciproques, et des décalage perpétuels entre elles”.²⁶

Si luego consideramos este campo de irreducible tensión entre relación de poder y ejercicio de la libertad como su preliminar condición, independientemente de la política, se persigue el objetivo de desautorizar todo imaginario de la inexorable necesidad del poder, de anular el sentido de toda concepción metafísica y onto-lógica del Poder (con o sin P mayúscula) —recordando a Weber— imposibilitando la disyunción entre el ejercicio del poder en su relación con el desafío agonístico de la libertad y la «provocación permanente» entre dos socios cuyo interés es gobernar el comportamiento de los demás, “structurer le champ d'action éventuel” para el otro. El juego del gobierno de los demás, en su interior y de forma constitutiva, posee su “limite permanente, de point de renversement possible”, su potencia que lo niega. “La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. [...] Au coeur de la relation de pouvoir, la 'provoquant' sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté”²⁷. Tal vez, en este momento, Foucault concida mucho más de lo que se piense con la idea de Deleuze, según la cual las ideas adquieren importancia *en el medio*, ni al principio ni

26. M. Foucault, *Espace, savoir et pouvoir*, en *Dits et écrits*, p. 277. “Dans les sociétés humaines, il n'y a pas de pouvoir politique sans domination. Mais personne ne veut être commandé — même si les exemples sont nombreux de situations dans lesquelles les gens acceptent la domination. Si nous examinons, d'un point de vue historique, la plupart des sociétés que nous connaissons, nous constatons que la structure politique est instable. Je ne parle pas des sociétés non historiques — des sociétés primitives. Leur histoire ne ressemble en rien à la nôtre. Mais toutes les sociétés qui appartiennent à notre tradition ont connu l'instabilité et la révolution” (M. Foucault, *Foucault étudie la raison d'État*, en *Dits et écrits*, p. 804).

27. M. Foucault, *Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?*, en *Dits et écrits*, p. 237, p. 242, p. 238. “Dire qu'il ne peut y avoir de société sans relation de pouvoir ne veut dire ni que celles qui sont données sont nécessaires, ni que de toute façon le pouvoir constitue au coeur des sociétés une fatalité incontournable” (p. 239).

al final, y que la sociedad es una construcción existencial que se escapa de todo cierre totalizante, de toda unidad constitutiva.

De ahí que la política se considere ya no en el ámbito de objetivación cada vez presentado por un dispositivo *ad hoc* de saber-poder, sino más bien contra-pensada como arte de sustracción, como efecto de “une insoumission et des libertés essentiellement rétives”²⁸, como “volonté”²⁹ de no hacerse gobernar, tal como opinaban de La Boétie³⁰, los anárquicos (por ejemplo, Malatesta de *Pensiero e volontà*) además de Deleuze, aunque de forma parcial. Una sustracción ethopolítica, en la que se coligan heterogéneamente experiencias individuales y luchas políticas.

Además, analizando detalladamente la famosa obra kantiana *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* en la clase del 5 de enero de 1983, Foucault recuerda la análoga proposición de *Ausgang, salida* del estado de minoría en el cual no están en juego los albores de la humanidad todavía recientes para lograr una autonomía, sino más bien un déficit de voluntad, “un défaut, [...] une certaine forme de volonté” que limita el acceso a la facultad crítica no solo de la razón, sino también de la práctica del sí, a la luz de las críticas de Kant; tampoco está en juego una expropiación jurídica, “une dépossession quelconque (juridique ou politique)”. De hecho, Foucault sostiene que la salida llega a ser necesaria

parce que les hommes ne sont pas capables ou ne veulent pas se conduire eux-mêmes, et que d'autres se sont présentés obligeamment pour con les prendre sous leur conduite. Il se réfère à un acte, ou plutôt à un attitude, à un mode de comportement, à une forme de volonté qui est générale, qui est permanente et qui ne crée pas du tout un droit, mais simplement une sorte d'état de fait où, par complaisance

28. Ibid., p. 242. “Absence de peur, hardiesse, sorte de rétivité, fringance si vous voulez” (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-82)*, p. 230).

29. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, p. 60. La idea de profundizar el íntimo sentido político de la “voluntad” emerge tanto en el debate de 1978, como en el epílogo de 1982. Sin embargo, Foucault —para el cual “le problème central du pouvoir n'est pas celui de la “servitude volontaire” (comment pouvons-nous désirer être esclaves?)”, (M. Foucault, *Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?*, p. 238) — no considera esta expresión en el sentido “voluntarístico” del término, tal como tienden a hacer los anárquicos como de La Boétie y Malatesta, sino de forma pragmática, empírica y, dentro de ella, aquella duda se incorpora como hecho secundario con una ineludible tensión entre poder y libertad. Por otra parte, el hecho de que se pueda realizar “subordinación sin enajenación” emerge claramente de las prácticas conminatorias de obediencia proactiva y de confesión y de su función en la ascesis cristiana y en el gobierno del alma analizadas en las clases sobre el *Gouvernement des vivants* y el *Mal faire, dir vrai*. A este propósito, Cfr., M. Nicoli, L. Paltrinieri, *Il management di sé e degli altri*, “aut aut”, n. 362, 2014, en particular p. 66.

30. Opino que Foucault lee de manera superficial y unilateral el *pamphlet* del siglo XVI, tal como se nota en la salida de la nota precedente. Además, en mi opinión, De La Boétie quiere subrayar la fragilidad constitutiva de la autoridad, la pendiente precariedad del poder, la ausencia de cualquier necesidad de orden metafísico, es más, la contingencia de su ejercicio se enlaza —diría casi proto-foucaultianamente— con una visión ascendente de su dinámica de abajo hacia arriba. Ya me he ocupado de estos temas en *Genealogía del potere destituente. L'inattualità tenace di Etienne de La Boétie*, en Luciano Lanza (ed.), *L'anarchismo oggi: un pensiero necessario*, Mimesis/Libertaria, Milano, 2014, pp. 133-143.

et en quelque sorte par une obligeance légèrement teintée de ruse et d'astuce, eh bien certains se trouvent avoir pris la direction sur les autres.³¹

Benevolencia, sagacidad, astucia, muchos son los nombres de la heteronomía diríamos “de buena fe”, aunque la práctica de la obediencia y la insuficiencia de la razón coincidan en muchos puntos: se trata de rechazar la primera de estas prácticas en lo público y de hacer valer la segunda en la construcción autónoma de la práctica del sí, superando claramente la conciliación kantiana entre obediencia y razonamiento a la hora de distinguir las dos esferas y, tanto en lo privado como en lo público, separando capacidad de autonomía y relaciones de poder heterónomas.³² En resumidas cuentas, haciendo la revolución.

Parresía y forma de vida

En Foucault, esta radical interrupción, esta posición de irrecuperable disenso, por una parte se destaca en los actos de su práctica política, una parresía que no está esperando la respuesta resolutoria de una denuncia planteada como consabida privación del carácter de instancia; por lo contrario, la parresía organiza el ejercicio de la libertad contra la autoridad —no para decirle qué hacer, como en el caso del consejero del príncipe, sino “par rapport au pouvoir, [...] dans une sorte *de vis-à-vis avec lui*”, desafiándolo “dans une certaine relation à l'action politique”³³ — como un vínculo libre y voluntario entre el hecho de querer la libertad y la obligación de ser coherentes con este querer que se considera verídico, que se formula como verdadero y, pues, autovinculante en la práctica autónoma de constitución del propio sí. Coherencia entre capacidad crítica de la razón intolerante a la obediencia (ciega o demasiado resplandeciente como para cegar) y estilos de vida, tipos de comportamientos. Un enlace entre parresía y *bios*, “manière de vivre”³⁴, que se ofrece como acreditada ejemplaridad independientemente de toda primacía sensorial del *logos* o de la escritura como autoridad constituida. Un cuerpo parresiasta que grita lo verdadero para proclamar, no reclamar, su propia libertad, incluso poniendo en peligro su vida, “because he recognizes truth-telling as a duty to improve or help other people (as well as

31. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008, pp. 28-29.

32. Cfr., M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, en *Dits et écrits*, p. 576. Para Foucault, “la liberté est définie, non pas comme un droit à être, mais comme une capacité de faire” (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, p. 286).

33. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, p. 264.

34. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, p. 118.

himself)”.³⁵ De esa forma, el enlace entre ethopoyesis y ethopolítica, entre dimensión individual y colectiva se esclarece. La parresía “c’est la garantie que chacun sera à soi sa propre autonomie, sa propre identité, sa propre *singularité politiques*”.³⁶

La fuerza de la interrupción tiende a crear un espacio heterotópico dentro del *topos* disciplinario y gubernamental, con la finalidad de considerar el umbral móvil de afuera como cavidad de lo interior de la cual partir para ir más allá del imaginario con respecto a los confines del *politicum possibile*. La herencia de los cínicos, a lo largo de un itinerario histórico en el cual han cambiado condiciones y significados, la adquieren el disidente radical, el revolucionario que quiere un mundo nuevo, y que no solo lleve un particular análisis ideológico del mundo o de un proyecto político. Si la parresía considera el hecho de decir-la-verdad también en el sentido estético de la existencia, es decir, como prefiguración visible, como testimonio mundano y no trascendente de la posibilidad de una organización de la sociedad diferente, entonces “la révolution... a fonctionné comme un principe déterminant un certain mode de vie”, es decir, una militancia que teje la vida como actividad revolucionaria en la sociabilidad, manifestando “directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d’une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie”.³⁷

Por lo tanto, el nexa entre *parresia* y *aletheia* no tiene una naturaleza epistémica o religiosa, sino ética, inaugura una vida filosófica no-disimulada, caracterizada por la irrupción de una “vie radicalement et paradoxalement autre” que rompe las prácticas de la cotidianidad para alejarse totalmente de lo existente y de su organización establecida, heredada, la forma-de-vida de la que sustraerse y salirse, hacia “la transformation du genre humain et du monde”.³⁸ La ethopolítica rememorada, invocada por Foucault se entrega al particular esfuerzo de des-identificación relacionado con un movimiento plural que, en la parresía, encuentra la fuerza necesaria para llamar la atención bajo la forma de una estilización colectiva de la vida. El pasaje de la ethopoyesis individual y elitista a la ethopolítica plural encuentra en el decir-la-verdad aquella fuerza de auto-obligación no fideística —puesto que “là où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir parresia” — en la que la inmanencia como fuerza-de-vida promueve “une position essentielle de l’altérité; la vérité, ce n’est jamais le même; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l’autre monde et de la vie autre”.³⁹

Traducción del italiano de M. Colucciello

35. M. Foucault, *Fearless Speech*, editado por J. Pearson, Semiotexte, Los Angeles, 2001, p. 19. “Le corps même de la vérité est rendu visible, et risible, dans un certain style de vie. La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité”. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, p. 160.

36. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, p. 183 (la cursiva es mía).

37. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, p. 169, p. 170. “Un militantisme dans le monde, contre le monde”, p. 262.

38. *Ibid.*, p. 226, p. 288.

39. *Ibid.*, p. 307, p. 311.