

Cuadernos de Ideas **13**

RODRIGO CASTRO ORELLANA
Microfísica de la libertad:
Foucault y lo político

Universidad Católica Silva Henríquez

Vice Gran Canciller
José Lino Yáñez Caiga, sdb

Rector
Sergio Torres Pinto

Vicerrector Académico
Jaime Labra Trincado

Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez

Consejo Editorial

Lucía Araya Venegas
Justino Gómez de Benito
Jaime Labra Trincado - Presidente
Manuel Loyola Tapia - Secretario Ejecutivo
Gonzalo Miranda Hiriart
Mario Silva Sthandier

Secretaria Ediciones UCSH
Oriana Saldivia

Dirección
General Jofré 462, Santiago
Teléfono: 56-2- 4601144 • Fax: 6345508
Correo electrónico: publicaciones@ucsh.cl
Web: www.edicionesucsh.cl - www.ucsh.cl

MICROFÍSICA DE LA LIBERTAD: FOUCAULT Y LO POLÍTICO

© Ediciones UCSH

Primera Edición, septiembre 2007.

ISSN 0718-266X

Diseño y Diagramación: Fabiola Hurtado Céspedes

Impreso en LOM ediciones

Ninguna parte de esta publicación, incluyendo el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia sin autorización previa del editor.

Cuadernos de Ideas

Es una iniciativa de divulgación de artículos, conferencias e intervenciones realizadas a instancias de la vida académica de la Universidad Católica Silva Henríquez. De contenidos temáticos variados, esta publicación busca aportar al público interesado perspectivas de opinión diversas, estimulando la reflexión y la lectura.

Los contenidos de Cuadernos de Ideas, son de exclusiva responsabilidad de los autores publicados, no comprometiendo necesariamente la posición oficial de esta Universidad.

MICROFÍSICA DE LA LIBERTAD: FOUCAULT Y LO POLÍTICO

Dr. Rodrigo Castro Orellana*

1. Introducción

La crítica foucaultiana a las formas de sujeción y gobierno que se articulan en la modernidad se ha instalado en el debate contemporáneo como una de las concepciones más relevantes de las últimas décadas en el campo de la filosofía política. Dicha analítica expone la invención de la tecnología disciplinaria, dirigida a la apropiación política de los cuerpos individuales, y su posterior conformación en las nuevas formas de gobierno que despliega la *biopolítica* mediante la gestión regulada de la población. De este modo, el pensador francés nos conduce, una y otra vez, a observar la creciente complejidad que las relaciones de poder han adquirido desde el siglo XVIII en adelante.

Para Habermas, esta analítica foucaultiana atribuiría una omnipresencia al poder que determina inevitablemente el desarrollo de una teoría política sin justificación. Se trataría, según el filósofo alemán, de un planteamiento que incurre en una *auto-referencialidad* donde el hecho de no poder proporcionar un fun-

* Chileno. Profesor de Filosofía por la U. Metropolitana de Ciencias de la Educación. Licenciado en Filosofía por la U. de Santiago de Compostela, España. Magíster en Filosofía por la U. de Chile y Doctor en Filosofía por la U. Complutense de Madrid, España. Académico de la U. Metropolitana de Ciencias de la Educación, P.U. Católica de Chile y U. Católica Silva Henríquez. Contacto: roancaor@hotmail.com Trabajo publicado originalmente en *Hermenéutica Intercultural*. Revista de Filosofía, N° 15, UCSH, 2006.

damento último a la resistencia, convierte toda propuesta en un *decisionismo arbitrario*¹. Desde tal perspectiva, parece legítimo suponer que el tema de la libertad constituye un problema ajeno a las preocupaciones de Foucault, ya que la universalización del poder no dejaría espacio alguno para situarse fuera de la normalización y vislumbrar un ordenamiento social alternativo. No obstante, y esto es lo que pretendemos demostrar en este artículo, la reflexión general del filósofo francés puede caracterizarse como una filosofía de la libertad, que lleva a cabo una reformulación completa de una serie de conceptos centrales del pensamiento político. Dentro de estos últimos, las nociones de poder y libertad son el principal objeto de un trabajo de redefinición. Dicha tarea, como observaremos, permite apartar una comprensión moral y metafísica del poder, así como tomar distancia de una doctrina política normativa.

2. Liberación y libertad

Sin duda, una de las razones determinantes de la comprensión de la genealogía del poder como una reflexión que excluye la libertad, tiene que ver con el empeño sistemático del propio Foucault por anular o cuestionar aquellas ideas o experiencias que el ser humano ha considerado como garantías de su liberación. Allí donde el hombre ha querido encontrar el espacio de concreción de una libertad infinitamente postergada, el autor francés halla estrategias de sujeción cada vez más sofisticadas. Así, por ejemplo, en *La Historia de la Locura*, la liberación de los locos de Pinel es catalogada como una nueva modalidad de coacción; las promesas de autonomía del humanismo en *Las Palabras y las Cosas* son desenmascaradas como un «sueño dogmático»; la humanización del castigo en *Vigilar y Castigar* se muestra como una reelaboración del sometimiento y la liberación

1 HABERMAS, Jürgen; *“Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: “Was ist Aufklärung?”*”, en MAÍZ, Ramón (comp.); *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Ed. Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987, pág. 12.

de la sexualidad en *La Voluntad de Saber* se denuncia como parte de un dispositivo de poder. De tal suerte que cada una de las obras del filósofo podría ser comprendida como la desarticulación de algún sueño de emancipación. Hay en él una desconfianza muy expresa “ante el tema general de la liberación”².

Este rechazo a la idea de liberación se explicaría por el hecho de que ésta parece sugerir la eliminación de un obstáculo que impide la acción y coarta una esencia dormida frente a la represión del poder. Es decir, tras esta noción se afirma, según Foucault, la existencia de una naturaleza o de un fondo humano que subyace por debajo de procesos históricos, económicos y sociales, como una entidad aprisionada o alienada por el poder. Esta interpretación deriva en una simplificación de la tarea de la libertad, ya que supone que basta sólo con eliminar las represiones para que el hombre alcance su sentido pleno y se reconcilie con su propia naturaleza.

En ese sentido, hay que comprender la crítica de *La Voluntad de Saber* a la *hipótesis represiva*, como una puesta en tela de juicio de los movimientos de liberación que se respaldan en una teoría del deseo. Foucault desapruueba el naturalismo y el biologismo que impregna este discurso de la liberación sexual, desmintiendo la presencia de un deseo salvaje que se hallaría rechazado o coaccionado³. Para él, los discursos de liberación, formulados en estos términos, son funcionales al sistema puesto que nutren el mito de una naturaleza humana que estaría por advenir y, con ello, ocultan la verdadera dinámica de las relaciones de poder. El poder no solamente reprime, sino que también *produce* un modo de individualización que es, precisamente, aquel que nos conduce a buscar e intentar liberar una identidad perdida.

2 FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999, pág. 394.

3 ERIBON, Didier; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2001, pág. 416.

Por eso, cuando Foucault habla de nuestra “impaciencia de la libertad”, podemos aventurar que se refiere a una cierta premura que lleva a los individuos a reconocer la liberación donde ésta no se halla. Esto significa que el enfoque de la liberación, puesto en cuarentena por el análisis crítico, supone una simplificación del concepto mismo de la libertad. Tal reduccionismo se apoyaría en la filosofía del sujeto y en una minimización del campo operativo del poder.

De tal modo que no se trata de negar la existencia de la liberación, sino de cuestionar el contenido que se le atribuye y que la define como la realización plena de la libertad. Entre la *práctica de la liberación* y las *prácticas de libertad* hay una brecha, que demuestra la mayor importancia de estas últimas y la imposibilidad de entenderlas como elementos equivalentes. Cuando un pueblo se libera de su opresor, simplemente abre el espacio para enfrentar un dilema tal vez mayor: definir las *prácticas de libertad* que permitan articular formas válidas y aceptables de existencia individual y colectiva⁴. El gran tema de la sublevación no agota por sí mismo el gran trabajo de la libertad. Por esa razón, opina Foucault, resulta más relevante el problema ético de las *prácticas de libertad*, en relación con el placer y el erotismo, que la afirmación repetitiva de que hay que liberar la sexualidad o el deseo.

Esta distinción entre *práctica de liberación* y *práctica de libertad* demuestra, además, que no es posible atribuir a Foucault la intención de negar la libertad en cuanto tal. Ello se ve reafirmado por una serie de referencias concretas que el filósofo formula en distintas entrevistas. Por ejemplo, en una entrevista de 1982 en la Universidad de Vermont señala directamente: “creo en la libertad de la gente”⁵. En otras intervenciones será aún más rotundo y concluyente: “(...) nosotros somos siempre libres”⁶.

4 FOUCAULT, Michel; **“La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”**, págs. 394 y 395.

5 FOUCAULT, Michel; **“Verdad, Individuo y Poder”**, en *Tecnologías del Yo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, pág. 149.

6 FOUCAULT, Michel; **“Sexo, Poder y Política de la Identidad”**, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol III, pág. 422.

Se vislumbra, de esta forma, un uso singular de la noción de libertad, que obedece a una compleja reformulación teórica. Como plantea Morey, seríamos más libres de lo que creemos⁷ o, dicho de otro modo, la libertad nos sería más propia de lo que estamos acostumbrados a pensar. Esto no implica una ausencia de determinaciones, ya que la libertad que se enuncia en este punto no excluye los condicionamientos y se alimenta de las infinitas posibilidades de ruptura que existen en todo lo que nos rodea. Foucault, entonces, no coloca a la libertad en el lugar del reino que nos corresponde soñar, ni tampoco la sitúa en el ámbito de una propiedad que nos garantiza su presencia inextinguible. Por el contrario, él convierte a la libertad en un problema estratégico, ligado a la acción de los individuos y del poder.

Con este nuevo planteamiento, como se comprenderá, pretende tomar distancia de la concepción humanista de la libertad. Tal ruptura se expresa en un desacuerdo con tres tesis fundamentales de dicho enfoque teórico. Primero, con la afirmación de que la acción política, en tanto tiende a la consecución de la libertad, busca que alcancemos nuestra verdadera identidad. Segundo, con la apuesta por la verdad y el saber, como agentes de dicha liberación y como factores que nos salvan de los aparatos de alienación. Tercero, con la idea de que el poder es un límite trazado a la libertad, es decir, que existe una mutua exclusión entre estas dos nociones antitéticas⁸.

Frente a estas premisas, Foucault defiende la idea de que la libertad no es una lucha por llegar a ser lo que somos, sino una labor de desprendimiento de la identidad que se nos impone. Asimismo cree que la verdad y el saber no garantizan la libertad ni se oponen al poder; ya que, en último término, el poder no puede ser considerado como lo contrario de la libertad. Este emparejamiento entre el poder y la libertad representa la clave

7 MOREY, Miguel; *“La Cuestión del Método”*, en *Tecnologías del Yo*, pág. 44.

8 DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, Ed. Comares, Granada, 1999, pág. 189.

analítica del pensamiento político foucaultiano. En sentido estricto, no se puede comprender uno de estos dos conceptos sin esclarecer simultáneamente el otro.

Por eso, a la hora de hablar de libertad es preciso recordar que Foucault más que referirse a «el» poder, habla de «relaciones de poder» que se despliegan en un campo estratégico de interacciones⁹. Ese contexto no excluye la libertad, sino que la exige. De modo que ella no puede ser localizada en un *afuera* del poder. Hay que situarla necesariamente dentro del espacio de las relaciones de sujeción. Así pues, cuando se procede a desenmascarar una falsa lectura del *modus operandi* del poder y a reafirmar el papel productivo de este último, se introduce una complejización del análisis que tiene su efecto equivalente en el campo de la libertad. Mientras más profundo y envolvente sea el laberinto del poder, más intrincado y complejo será el trabajo de la libertad. En otras palabras, a una *microfísica del poder* le corresponde una *microfísica de la libertad*.

Ahora bien, para comprender en toda su dimensión la naturaleza de estas relaciones entre el poder y la libertad, es preciso establecer la especificidad de la *situación estratégica* que constituyen las relaciones de sujeción. Sobre este particular, desde finales de los años setenta, Foucault ha insistido en subrayar un aspecto central que caracterizaría la relación de poder: *ser una acción que opera sobre las acciones, eventuales o actuales, de los individuos*¹⁰. Esto implica que la relación de poder, para ser tal, exige el reconocimiento del otro como sujeto de acción y, al mismo tiempo, que ante esta relación se abra un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones.

La afirmación de Foucault es contundente: «el poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida que son libres»¹¹, el poder describe un campo de batalla en que cada

9 Ibidem, pág. 190.

10 FOUCAULT, Michel; “*El Sujeto y el Poder*”, en *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*, Ed. UNAM, México, pág. 238.

11 Ibidem, pág. 239.

parte articula su estrategia en atención a los movimientos tácticos del otro. Por esta razón, ni la figura de la violencia ni la del consenso, encarnan el modo de ejercicio del poder, puesto que éste se despliega siempre sobre un campo de posibilidades. La relación con el otro, en el contexto de esta situación estratégica, no consiste en la destrucción, ni en una oposición entre elementos, ni tampoco en el encuentro y la reconciliación de las partes dentro de la comunidad discursiva. Ante el otro, lo que opera es la provocación, la incitación o la seducción.

Dicho de otro modo, las relaciones de poder son formas de *conducción de conductas* que necesitan, para operar, de la virtualidad del comportamiento y, por ende, no anulan aquello sobre lo que actúan¹². En la violencia y en el consenso se suspende este intento de determinación de la conducta del otro, el juego estratégico queda cerrado por la fuerza ciega que cercena toda posibilidad o permanece suspendido por la tregua del acuerdo. Esto no quiere decir que la violencia y el consenso no puedan ser instrumentos de las relaciones de poder. Lo que ocurre es que la lógica de la sujeción opera bajo un principio muy distinto. Foucault identifica claramente dicho principio cuando afirma que, en el juego estratégico, la libertad aparece como condición de existencia del poder, es decir, "(...) debe existir la libertad para que el poder se ejerza (...)"¹³. Si el poder sólo se ejerce sobre aquel que aún tiene cierta posibilidad de elección, debe concluirse que la libertad es el principio operativo del poder.

En *La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*, Foucault insiste sobre este hecho: la existencia de sujetos libres es condición de posibilidad de las relaciones de poder¹⁴. Una relación en que una de las partes está completamente a disposición de la otra, es una relación en que no existe ningún espacio de resistencia. Una relación de este tipo no es una re-

12 DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 190 y 191.

13 FOUCAULT, Michel; *"El Sujeto y el Poder"*, pág. 239.

14 FOUCAULT, Michel; *"La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad"*, pág. 405.

lación de poder, puesto que se halla excluida la dimensión de la libertad en alguna de las partes que la componen. Por ende, los juegos del poder son dinámicas que se articulan entre libertades, con estrategias que intentan determinar la conducta de otros y que provocan otras estrategias que responden a estos esfuerzos¹⁵. El modelo de la lucha cobra aquí todo su sentido, porque describe con precisión esta lógica relacional en la que nos hallamos sumidos. Nuestra experiencia intersubjetiva es, en sentido pleno, un espacio táctico. En efecto, si en cada relación humana el poder está presente, eso quiere decir que en cada una de ellas, en mayor o menor medida, se intenta dirigir la conducta de otro.

Todo esto no significa de entrada un mal, ni legitima una interpretación «apocalíptica» de la realidad. Al apoyarse las relaciones de poder en el objetivo inestable de la producción de conductas, se configuran de una manera amplia y móvil. Es decir, son relaciones que se pueden modificar en atención a la resistencia que encuentran. Ellas representan una dinámica flexible y abierta; o, como dice Foucault, son relaciones reversibles¹⁶. La *situación estratégica*, entonces, no puede considerarse jamás como una estructura inmutable y estable. En su interior cada acción trae consigo el despliegue de otra conducta, “un comportamiento que contra-ataca, trata de escapar (...), actúa oblicuamente, se apoya sobre el ataque mismo”¹⁷. Así, si la libertad se incrementa, más intenso será el deseo de regulación y más abierto y fascinante será el juego¹⁸. Por tanto, dicha trama no debe ser interpretada desde la perspectiva del mal, sino desde el ángulo del peligro. Cuando en toda relación habita el poder y la virtualidad de la libertad, decimos que todo es peligroso y que siempre tenemos

15 Ibidem, pág. 413.

16 Ibidem, pág. 405.

17 FOUCAULT, Michel; “*Radioscopie de Michel Foucault*”, en *Dits et Écrits*, Vol. 2: 1970-1975, Ed. Gallimard, París, 1994, pág. 799.

18 FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, pág. 415.

algo que hacer¹⁹. No hay clausura en la analítica del poder porque la acción es irrenunciable.

Se comprende, de esta forma, que Foucault afirme: «(...) siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación (...) no podemos colocarnos al margen de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación. No he querido decir, por tanto, que estamos siempre atrapados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres»²⁰. Por ende, la extensión y la *capilaridad* de las relaciones de poder, que en principio parecía un análisis radicalmente negativo, se muestra ahora como la propia amplitud de las *prácticas de libertad*. Si el poder se despliega por todo el cuerpo social, es porque la libertad está por todas partes²¹ y, si esto último es así, siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas. Del mismo modo, si el poder es crecientemente elaborado y complejo en su ejercicio, y penetra creando el deseo, provocando el placer, produciendo el saber; será preciso sorprenderlo en este trabajo con el comportamiento y con el cuerpo²². Es decir, resulta necesario establecer qué papel juega allí la libertad, identificar qué es lo que resiste a un sistema de sujeción específico.

En *La Voluntad de Saber*, la afirmación de que no hay relaciones de poder sin libertad se expresa en el sentido de que no hay modalidades de poder sin focos de resistencia. Dice Foucault: «(...) donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder»²³. La lógica relacional del poder implica que,

19 FOUCAULT, Michel; *“Sobre la Genealogía de la Ética”*, en Tomás Abraham (Ed.) *Foucault y la Ética.*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988, pág. 192.

20 FOUCAULT, Michel; *“Sexo, Poder y Política de la Identidad”*, pág. 422.

21 FOUCAULT, Michel; *“La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”*, pág. 405.

22 FOUCAULT, Michel; *“Asilos, Sexualidad, Prisiones”*, en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*, Vol. II., Ed. Paidós, Barcelona, 1999, pág. 284.

23 FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad*, Vol. I, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1977, pág. 116.

así como éste se articula de una manera múltiple y no desde un centro neurálgico, los puntos de resistencia también están presentes por todas partes y no existe un lugar del gran rechazo. Los poderes y las resistencias, entonces, se hallan diseminados en una misma red de relaciones, apoyándose y reactivándose unos en otros. En otros términos, la relación de poder encuentra su límite en la existencia de resistencias, es en el punto de un derrocamiento posible donde retrocede y se reconfigura. Por su parte, los puntos de resistencia tienen su frontera en los mecanismos de sujeción, en el enfrentamiento se reinventan y bajo el lenguaje del poder escriben su diferencia.

Un buen ejemplo de esto último es la *regla de polivalencia táctica de los discursos*, que formula Foucault y que plantea que no existe en el plano de la sexualidad un universo del discurso dividido entre lo aceptado y lo excluido, sino una «multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes»²⁴. Una misma enunciación, entonces, puede tener distintas funciones en el interior de la *situación estratégica* y servir para objetivos antagónicos. Es lo que ocurre, en el siglo XIX, cuando se desarrolla un discurso sobre la perversidad de la homosexualidad, que permite no sólo la existencia de mecanismos de control social, sino la constitución de un discurso de resistencia en que la homosexualidad reivindica su legitimidad y naturalidad sirviéndose de las mismas categorías médicas con las cuales era descalificada²⁵. Este caso demuestra que las resistencias y sus discursos no son algo exterior al poder, puesto que encuentran su fuerza en las mismas categorías que despliega éste, pero invirtiendo su significado. De esa manera opera también, como señala Eribon, el *mecanismo de implantación de la perversión*²⁶; como un proceso en el cual los individuos se apropian de las categorías que les clasifican, sometiéndose a las normas, complaciéndose de hablar de sí mismos o resistiéndose a la sujeción del sexo²⁷.

24 *Ibidem*, pág. 122.

25 *Ibidem*, pág. 123 y 124.

26 *Ibidem*, pág. 48 y ss.

27 ERIBON, Didier; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*, pág. 392.

En suma, el poder establece sus tácticas en función de las resistencias que atraviesan las estratificaciones sociales y las unidades individuales. De igual forma, la resistencia diseña el perfil de su lucha incorporando las tácticas de ese poder como soporte para una inversión posible. Pero, ¿no puede ocurrir que en este combate, como en cualquier mano a mano, se produzca el desequilibrio y los espacios de resistencia se vean reducidos a una mínima expresión? La respuesta de Foucault a esta cuestión es afirmativa y, en ese sentido, introduce una distinción decisiva entre la *situación estratégica* (relaciones de poder y prácticas de libertad) y los *estados de dominación*.

3. Dominación y poder

Según nuestro autor, los estados de dominación suponen una descomposición de las relaciones de poder, en que éstas dejan de ser móviles y se impide a quienes intervienen la modificación de las mismas, para convertirse en una estructura bloqueada y rígida²⁸. Se niega, de este modo, la reversibilidad y el movimiento que son inherentes a la *situación estratégica* que hemos descrito. Así como era fundamental distinguir “libertad” de “liberación”, ahora ocurre lo mismo con los conceptos de poder y dominación.

En cierta medida, tal distinción pretende resolver una deficiencia y una confusión que contenía la analítica del poder, en cuanto a su explicación de la resistencia. Ésta consistía principalmente en entender las relaciones de poder como estados de dominación²⁹. Sin embargo, el poder comprendido en su lógica relacional, no es un sistema que lo controla todo y que no deja espacio alguno para la libertad³⁰. El estado de dominación, por el contrario, sí

28 FOUCAULT, Michel; *“La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”*, pág. 395.

29 ORTEGA, Francisco; *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, Brasil, 1999, pág. 33.

30 FOUCAULT, Michel; *“La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”*, pág. 406.

presenta una minimización de la movilidad de las relaciones de poder, en la que las *prácticas de libertad* no existen o están sumamente acotadas y limitadas³¹. En estos estados, lo que cabe es identificar el nudo en que se formará la resistencia y, con ello, la acción concreta de liberación que abrirá un nuevo campo de relaciones de poder y *prácticas de libertad*.

Se comprende, entonces, que el célebre *dispositivo panóptico* no sea un ejemplo del sentido último de las relaciones de poder, ni tampoco del estado de dominación. No debe confundirse una táctica específica de la sociedad disciplinaria, con la estrategia general que en ella se despliega³². El panóptico, que describe una relación estratégica donde la mirada envuelve globalmente a la individualidad, no supone el modelo de una sociedad de la dominación absoluta. Se trata de una herramienta concreta y acotada que al servir a dispositivos más amplios, no puede resumir por sí misma lo que son las relaciones de poder; ni tampoco puede ser extrapolable a una situación de dominación, ya que su horizonte son las conductas vigiladas.

No ocurre lo mismo con el caso de la esclavitud, que sí puede constituir un acto de dominación. Dice Foucault: “la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre *está encadenado (...)*”³³, es decir, cuando existe una relación física directa e inmediata sobre el otro que anula su repertorio de reacciones y comportamientos. Pero, por otro lado, la esclavitud sí podría

31 Ibidem, pág. 395.

32 De hecho, esta confusión se aclararía, en gran medida, si se tuviese presente que no es lo mismo el *panóptico* que el *panoptismo*. Sin embargo, algunos autores, como Donnelly, no se percatan de ello y le atribuyen este problema de confusión al propio Foucault. Cfr. DONNELLY, Michael; “Sobre los Diversos Usos de la Noción de Biopoder” en BALIBAR, Etienne; DELEUZE, Gilles.; DREYFUS, Hubert (*et al.*); **Michel Foucault, Filósofo**, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995, pág. 193 y ss. Nos parece que la crítica de Donnelly, respecto a que Foucault deja sin explicar los procesos que hacen que disciplinas particulares se unan con otras y lleguen a generalizarse, puede resolverse considerando las relaciones de poder en función de relaciones de resistencia que determinan desplazamientos estratégicos.

33 FOUCAULT, Michel; **“El Sujeto y el Poder”**, pág. 239. Las cursivas son nuestras.

ser una relación de poder, cuando el hombre sometido “(...) puede desplazarse y en última instancia es *capaz*”³⁴. Dicho de otra manera, la esclavitud ingresa en el campo de lo estratégico cuando el esclavo es una variable sobre la cual se puede arbitrar determinada producción de la subjetividad. De hecho, en sentido estricto, el esclavo es valioso en cuanto a su libertad, la que entra en el espacio de las relaciones de poder una vez que el encadenamiento (objetivamente y no como metáfora) se suspende, dando lugar a un sistema de control que se ejerce sobre él como pieza de un modelo de producción.

Este ejemplo ilustra, además, que aquello que conduce desde la *situación estratégica* al *estado de dominación* no es la extinción de la libertad, sino la negación de su ejercicio. Por tanto, desde el juego abierto y fascinante de la situación estratégica hasta su degradación en la figura de la dominación, subsiste un *fondo de libertad* que es la explicación última de todo desplazamiento. Dice Foucault: «En el corazón mismo de la relación de poder, y “provocándola” de manera constante, se encuentra la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad»³⁵. Dicha intransitividad habita también en el corazón de la “cruel necesidad” de encadenar al esclavo; opera en las tácticas para su explotación y sobrevive en el residuo que inflama su lucha por la liberación.

Sin embargo, esta presencia de la libertad, como el elemento que articula los movimientos de la *situación estratégica*, no debe hacernos suponer que aquí no existen amenazas. Ciertamente, las relaciones de poder no representan un mal y no deben ser concebidas como algo de lo cual correspondería liberarse. Pero, por otro lado, hay un problema muy importante en todo esto, que consiste en saber cómo pueden llevarse a cabo los juegos de poder con el mínimo posible de dominación³⁶. El peligro que supone toda relación de poder es la posibilidad de que se

34 Idem. Las cursivas son nuestras.

35 Ibídem, pág. 240.

36 FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, pág. 415.

solidifique en una forma de dominio. Por eso, la lucha política que defiende el autor francés, así como el trabajo de la libertad al que hemos hecho referencia, tienen por finalidad minimizar la virtualidad de la dominación. Se trata, en otras palabras, de enfrentarse a lo intolerable, cuya expresión más intimidante se halla en la configuración fija y cerrada de las relaciones de poder. Puede definirse, entonces, la filosofía política de Foucault como un combate «contra todas las formas presentes o amenazadoras de fascismo»³⁷.

Esto no quiere decir que haya que abordar la tarea de eliminar todas las restricciones que caracterizan a nuestras sociedades. Al respecto Foucault es rotundo: «La cuestión importante (...) no es saber si una cultura exenta de restricciones es posible o deseable, más bien si el sistema de represiones en el interior del cual una sociedad funciona deja a los individuos libres para transformar ese sistema»³⁸. Es decir, la dimensión intolerable del sistema se encuentra en el punto donde los individuos quedan desprovistos de los medios para modificarlo. La verdadera tarea política, por tanto, consiste en defender, reafirmar y reinventar el ámbito donde el individuo ejerce transformaciones sobre sí mismo y sobre su universo relacional. Por esta razón, puede concluirse que la labor que aquí se describe representa una *ética del cuidado de la libertad*.

En suma, las distinciones que realiza Foucault entre liberación y libertad, entre poder y dominación, permiten entender por qué para él el hecho de que «no se pueda estar “fuera del poder” no quiere decir que se está de todas formas atrapado»³⁹. El individuo habita una situación estratégica en que «la relación de

37 SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2002, pág. 344.

38 FOUCAULT, Michel; “*Choix Sexuel, Acte Sexuel*”, en *Dits et Écrits*, Vol. 4: 1980-1988, Ed. Gallimard, Paris, 1994, pág. 327.

39 FOUCAULT, Michel; “*Poderes y Estrategias*”, en *Microfísica del Poder*, Ed. Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1978, pág. 170.

poder y la rebeldía de la libertad no pueden (...) separarse»⁴⁰. Tanto la posibilidad del abuso y la dominación, como la posibilidad de la ruptura y la transformación se desenvuelven dentro del sistema. No obstante, en este juego, el elemento clave es el de la resistencia, ya que ella se da en primer lugar y «bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder»⁴¹. La *situación estratégica*, entonces, no puede ser jamás una trampa, dado que ella siempre está abierta a una transformación, incluso en su reducción a la condición mínima de la dominación.

Deleuze, en este sentido, tiene razón cuando afirma que «la última palabra del poder es que la resistencia es primera (...)»⁴². Vale decir, para la *situación estratégica*, en principio y en último término, fue y es la libertad. Solamente este argumento permite explicar la historicidad de las relaciones de poder. En efecto, los puntos de resistencia son el principio que sostiene la dinámica que conduce a los diferentes escenarios del poder: el modelo pastoral, la lógica de la soberanía y, finalmente, el *biopoder*. Cada uno de éstos constituye una *situación estratégica*, con sus relaciones de poder y sus prácticas de libertad, que deviene de acuerdo a los resultados del enfrentamiento. De ahí que pueda señalarse que las transformaciones tácticas de las relaciones de poder confirman la posibilidad infinita de la transgresión.

4. La política de uno mismo

El análisis sobre la dinámica de la libertad, dentro de la *situación estratégica*, nos permite observar que la ubicuidad del poder no entra en contradicción con el conjunto de planteamientos desarrollados por el denominado último Foucault y que tienen por característica principal la propuesta de una *ética del arte de vivir*. En efecto, si consideramos que la *situación estratégica* que diseña el *biopoder* apunta a la individualización y que toda relación de poder encuentra en sí misma el lugar de un con-

40 FOUCAULT, Michel; “*El Sujeto y el Poder*”, pág. 240.

41 FOUCAULT, Michel; “*Sexo, Poder y Política de la Identidad*”, pág. 423.

42 DELEUZE, Gilles; *Foucault*, Ed. Paidós, Barcelona, 1987, pág. 119.

traataque, se comprende que «no (exista) otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo»⁴³.

Dicho de otra manera, cuando sostenemos que el individuo está capacitado para ejercer un poder sobre sí mismo de construcción y creación, estamos constatando un espacio de resistencia que se inscribe en el juego de un poder que nos impone una identidad. La estética de la existencia, por tanto, puede definirse como una ética que resiste al régimen de relaciones entre saber, poder y subjetividad. Su sitio no es un «afuera» de las relaciones de sujeción, ni la completa entrega ante éstas. Su espacio consiste en la elaboración activa de las mismas.

En tal sentido, Foucault concibe el *cuidado de sí* como una práctica que tiende a administrar el espacio de poder presente en toda relación; una especie de modo de controlar y limitar al poder, con el objeto de impedir su deriva hacia el estado de dominación⁴⁴. El papel decisivo de la ética, entonces, dentro del juego de poder, consiste en un cuidado del espacio relacional y estratégico con el fin de que las relaciones de poder no se solidifiquen como situaciones de dominio. Esto supone, como concluye Schmid, la articulación de una *ética agonística* que, en vez de excluir las relaciones de poder, impulsa a adentrarse en su terreno⁴⁵. Esa apuesta equivale no sólo a establecer un combate contra los mecanismos de control y sometimiento que se reparten por la sociedad, sino también a plantear una lucha frente a las técnicas de subjetivación que nos atraviesan a nosotros mismos. La *ética agonística* quiere hacerse cargo tanto del poder que nos amenaza anónimamente, como del poder que nos es propio.

43 FOUCAULT, Michel; *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, FCE., Buenos Aires, 2002, pág. 246.

44 FOUCAULT, Michel; "*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*", pág. 400.

45 SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 206.

En este contexto, el principal peligro es la suspensión de la reversibilidad de las relaciones de poder, de las que somos agentes o receptores. Contra dicha amenaza de la dominación, Foucault propone un arte de la existencia que representa el esfuerzo por constituir un *modo de vida no fascista*. Esta idea es desarrollada, por el pensador francés, en la introducción a la edición americana de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. En este breve texto, describe el fascismo en un sentido histórico (el nazismo y las ideologías de otras tiranías del siglo XX) y en una dimensión vital. Esta última se refiere a un fascismo que habita «en todos nosotros, que asedia nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos lleva a amar el poder, a desear eso mismo que nos subyuga y nos explota»⁴⁶. El fascismo no solamente se encarna en las instituciones o en los aparatos de policía, sino que también puede estar inscrito en los cuerpos y en los gestos de las personas.

Por eso, el peligro de la solidificación de las relaciones de poder nos compromete íntimamente. De ahí que Foucault llegue a considerar *El Anti-Edipo* como un libro de ética que nos plantea interrogantes fundamentales: «¿Cómo hacer para no convertirse en un fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar el fascismo que se instaló en nuestro comportamiento?»⁴⁷. La respuesta a estas cuestiones atraviesa por la constitución de un modo de pensar y de vivir que actúe como resistencia a este fascismo que nos acecha.

En concreto, Foucault propone, en su análisis de *El Anti-Edipo*, una serie de principios que deberían regir esta lucha política de la estética de la existencia. Estos son, entre otros, separar la acción política de lo totalitario; intensificar la acción y el pensa-

46 FOUCAULT, Michel; "*Prefacio (El Anti-Edipo)*" en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*, pág. 387.

47 Idem.

miento; desarrollar lo múltiple, la diferencia, los flujos, lo nómada; usar la práctica política como catalizador del pensamiento y el análisis como multiplicador de formas de acción; y, finalmente, producir una *desindividualización* a través de la multiplicación y el desplazamiento de los diversos dispositivos⁴⁸. En pocas palabras, la propuesta consiste en no enamorarse del poder y en maximizar la libertad.

Tales principios del *modo de vida no fascista* reflejan que la ética de la resistencia no puede limitarse a una mera acción de rechazo. Como señala Foucault: «Decir no, constituye la forma mínima de resistencia»⁴⁹. Por tanto, la ética de la resistencia debe involucrar también la necesidad de crear e innovar en las formas de vida. No se trata solamente de articular una práctica de la libertad que sea una respuesta a los mecanismos de sujeción, sino también una práctica de la libertad en la que la fuerza se pliegue sobre sí misma e inaugure un nuevo campo de relaciones. Esta doble dimensión es esencial al modelo agonístico de la ética, que encarna la estética de la existencia. Por un lado, se encuentra el sujeto como forma constituida a partir de relaciones de poder que los otros ejercen y, por otro, el individuo que cultiva ese poder que el mismo desarrolla, en el sentido de un *gobierno de sí*.

Entonces, la resistencia al gobierno de los otros y la práctica del gobierno de sí, representan dos niveles diferenciados e interrelacionados de una *política del arte de vivir*. El primero se ubica en el contexto de la *situación estratégica*, como el punto de reacción que supone toda relación de poder. El segundo implica una ampliación del espacio de lucha política al territorio del *éthos*. Aquí el punto de tensión consiste en que las relaciones estratégicas que nos atraviesan sean recreadas o reactivadas y la dominación minimizada. En ambos casos, se trata de un *cuidado de la libertad* y de un juego de poder. Nociones que, como hemos visto, no se contraponen, puesto que la estética de

48 Ibidem. pág. 387 y 388.

49 FOUCAULT, Michel; "**Sexo, Poder y Política de la Identidad**", pág. 423.

la existencia es «el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder»⁵⁰. Éste es el verdadero telón de fondo en que se cruzan, en la ética foucaultiana, la relación con los otros y la relación consigo mismo.

Por otra parte, cabe subrayar, que esta libertad no se refiere a una propiedad que le pertenezca al individuo, sino que alude a actos, gestos, estados del espíritu o del cuerpo que son refractarios o indóciles al poder⁵¹. Éste es, en último término, el sentido que hay que atribuirle a la expresión *prácticas de libertad*. Se trata de entender la libertad como un ejercicio de modificación de relaciones estratégicas de poder no necesarias⁵². Un proceso complejo que se aplica sobre nosotros mismos, en tanto que seres históricamente determinados y susceptibles de transformación⁵³.

De ahí que «la cuestión de la “libertad de” se remplacea por la cuestión del “cómo” de la libertad»⁵⁴. Es decir, si la libertad es acción, corresponde dilucidar la manera, el «cómo» ésta puede llegar a realizarse. De hecho, puede suponerse que cada una de las investigaciones foucaultianas tiene por horizonte iluminar este espacio de acción y, en tal sentido, son una búsqueda de herramientas para el trabajo de la libertad. La estética de la existencia, entonces, podría ser definida como una intensificación de los espacios, las posibilidades y las alternativas de acción. Una ética que pretende posibilitar el ejercicio de la libertad, de un individuo que se halla dentro de una red de relaciones de poder.

50 FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad*, Vol. II, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1986, pág. 229.

51 PIZZORNO, Alessandro; “*Foucault y la Concepción Liberal del Individuo*”, en BALIBAR, Etienne; DELEUZE, Gilles; DREYFUS, Hubert (et al.); *Michel Foucault, Filósofo*, pág. 201.

52 DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 192.

53 LANCEROS, Patxi; *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*, Ed. Universidad de Deusto, Deusto, 1996, pág. 222.

54 SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 243.

Con lo cual la propuesta foucaultiana conduce necesariamente a reconocer el valor de la *elección personal*, en medio de una situación que amenaza con el desequilibrio de la dominación. Este contexto del acto de libertad personal, permite separar la noción de elección de una ingenua apuesta por la arbitrariedad de la voluntad. El individuo no elige en un espacio vacío, sino que actúa en un trasfondo de experiencias históricas y biográficas, en polémica con lo actual y lo intolerable, y en relación con instancias de normalización y focos de resistencia⁵⁵. Dicho de otra manera, reconocer que el individuo puede elegir no supone colocarlo en un punto exterior a las relaciones de poder. El sujeto, que aquí ejerce una autonomía, continúa siendo un sujeto constituido por prácticas y una realidad operativa en el interior del juego estratégico⁵⁶. No hay que negar forzosamente toda forma de sujeción para rescatar la autonomía del sujeto, puesto que ello significaría colocarse fuera de la dimensión histórica de los acontecimientos⁵⁷. El ejercicio de la libertad no pretende acabar con toda modalidad de sujeción, sino hacer que éstas se desplacen y se modifiquen indefinidamente.

En suma, la ética de Foucault propone que la elección del individuo se oriente por dos criterios, que en ningún caso poseen el contenido normativo de la ley. Estos son: impedir la solidificación de las relaciones de poder y articular *prácticas de libertad* que ofrezcan un amplio espacio de juego al individuo⁵⁸. Mientras en el primer nivel se da, principalmente, la negación de una forma de subjetividad, es en la complejización de la lucha –que supone el segundo nivel– donde la *desindividualización* se incrementa y se da el salto a la creación de nuevas formas de subjetividad. Esta dimensión creativa del ejercicio de la libertad no apunta a la construcción de una subjetividad más libre que las anteriores.

55 Ibidem, pág. 263.

56 DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 196.

57 Ibidem, pág. 198.

58 SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 263.

No hay tal *telos* de un sujeto más pleno al que se dirija este movimiento. Por el contrario, la ética foucaultiana consiste en la posibilidad misma de crear formas de subjetividad nuevas⁵⁹. El sentido de la subjetividad, entonces, se halla en un movimiento constante de *desprendimiento* y *creación* de sí mismo; en un ejercicio perpetuo de *des-identificación* y *reinvención* donde la identidad se arriesga una y otra vez⁶⁰.

Este movimiento es posible porque el escenario en que se realiza, esto es: la *situación estratégica*, es frágil y todo lo que opera en ella puede *dejar de ser*. Como plantea Foucault, el optimismo consiste en comprender que «tantas cosas pueden ser cambiadas, frágiles como son, ligadas a más contingencias que necesidades, a más arbitrariedad que evidencia, a más contingencias históricas complejas pero pasajeras que a constantes antropológicas inevitables (...)»⁶¹. Podría decirse, en este tenor, que uno de los ejes de la filosofía de Foucault consiste en mostrar la fragilidad de nuestro presente. En cada una de sus obras, de hecho, se evidencia este esfuerzo por desplazar la impresión de consistencia atemporal y de persistencia futura que parece envolver a todo lo que nos rodea⁶². Ello, con el fin de que asumamos que las cosas pueden ser de otro modo puesto que alguna vez ya fueron distintas⁶³. Si todo lo que determina la *situación estratégica* puede dejar de ser, de lo que se trataría es de situar la experiencia ética en ese espacio en que *lo que es no cesa de dejar de ser*. Esta fragilidad incluye, por supuesto,

59 DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 199.

60 Idem.

61 FOUCAULT, Michel; «*Est-il donc Important de Penser?*», en *Libération*, N° 15, 30-31 de Mayo, París, 1981, pág. 182.

62 *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, por ejemplo, desplaza la consistencia atemporal de la noción de enfermedad mental, *Las Palabras y las Cosas* hace lo mismo con respecto a la idea de hombre de la modernidad, *La Arqueología del Saber* con respecto al discurso, *Vigilar y Castigar* con la aparente evidencia de lo carcelario y *La Voluntad de Saber* con el concepto de sexualidad.

63 SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 243.

a las relaciones de poder y a los puntos de resistencia, a la subjetividad, al saber y a la verdad. Solamente la libertad puede considerarse de una forma distinta, ya que ella es, en sentido estricto, la fragilidad misma de esta situación descrita.

Por otra parte, este carácter contingente de la *situación estratégica* revela que la eventualidad de la transgresión no posee ningún contenido utópico. Al contrario, se evidencia como una posibilidad próxima y empírica, que pasa por nosotros mismos y por nuestra configuración como sujetos éticos. Esto último determina, sin duda, la necesidad de repensar nuestras categorías políticas tradicionales. Si el individuo es el punto de máxima tensión táctica entre relaciones de poder y formas de resistencia, las operaciones que éste realiza sobre sí mismo para transformarse exceden el campo de lo estrictamente personal y afectan a toda una red de relaciones que atraviesa al sujeto. De este modo, la política adquiere un contenido *ascético*. La relación con uno mismo, el ejercicio de la propia libertad en la construcción de un modo de ser artístico, se convierte en una arma de lucha frente a un sistema que precisamente apuesta por la producción de subjetividad.

La política, entendida en estos términos, «es una política espiritual, una revolución del alma»⁶⁴. Se observa, entonces, cómo el mismo planteamiento del *alcance microfísico del poder*, la idea de su paulatina complejización hasta envolver el nivel de lo viviente, conduce a Foucault a situar el problema político en un horizonte ético. Si la sociedad normalizadora consiste en un juego macabro de la vida y de la muerte que se despliega en una *biopolítica de los cuerpos* que intenta, en último lugar, producir un tipo de sujeto; la alternativa política es una *ética agonística*, en la que la relación con uno mismo y con los otros sea una permanente intervención en la cristalización de las situaciones de dominio. En ese sentido, quizás puede afirmarse que una revolución del alma debe preceder a una sublevación más glo-

64 ORTEGA, Francisco; *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, pág. 24.

bal. En cualquier caso, para Foucault, la insurrección política nace en el *éthos*, en tanto que el *cuidado de sí* se fundamenta en la libertad⁶⁵.

5. De la utopía a la heterotopía

Como se observará, las posiciones políticas de Foucault no pueden resumirse, en ningún caso, en la propuesta de un programa de acción preciso. Para él, la idea misma de programa resulta peligrosa, puesto que conduce necesariamente a la ley y con ello se coartan las posibilidades y los espacios de invención⁶⁶. Por eso, el lugar del programa, que ordena y administra los objetivos de una práctica, debería quedar vacío. En vez de establecer la necesidad de una acción y lo perentorio de una meta inteligible, cabría mostrar cómo las cosas han sido históricamente contingentes. Así se evitaría la percepción de una experiencia agotada, en la que todo ya se encuentra dado, para descubrir las múltiples opciones de creación. Ésta es la labor que se propone el trabajo crítico, como un cuestionamiento del presente, que no ofrece como alternativa un estado de cosas ideal. La cuestión, entonces, no consiste en decir «qué es lo que hay que hacer», sino más bien en que «ya no se sepa qué hacer».

Dicha eliminación de los criterios normativos, respecto a la acción política, permite hallar en la turbación del «no saber qué hacer» la infinita riqueza de una experiencia donde hay muchas cosas que se pueden hacer. Esta concepción de lo político tiene su expresión equivalente en el plano de la ética y de la actitud filosófica. En efecto, la *ética del arte de vivir* también opera bajo el principio de un programa vacío, donde cada individuo debe crear formas de vida sin que un modo de existencia sea prescrito como el correcto. Asimismo, el intelectual no tiene por misión

65 FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, pág. 415.

66 FOUCAULT, Michel; “*De l’Amitté comme Mode de Vie*”, en *Dits et Écrits*, pág. 167.

dictar soluciones ni condicionar las decisiones de los individuos. Su tarea reside en hacer posible la elección de los demás y en abrir cada vez más el campo de las elecciones existentes.

Por tanto, en las esferas ética, filosófica y política de la estética de la existencia, asistimos a una primacía de la forma, que conserva el ámbito de invención de nuevos tipos de relaciones, contra cualquier contenido normativo que limite esta dinámica. Como ha dicho el propio Foucault: «(...) si nunca hablo de lo que debería hacerse, no lo hago porque tema que no hay nada que hacer; más bien es justo lo contrario: lo hago así porque creo que hay miles de cosas que pueden inventarse y producirse por parte de quienes, reconociendo las relaciones de poder en las que están involucrados, han decidido resistir o escapar de ellas»⁶⁷.

Pero, ¿cuál es, en sentido estricto, la amenaza que representa proponer un programa político? En una entrevista de 1982, Foucault explica que una de las experiencias decisivas del siglo XX ha estado vinculada con la comprensión de que las cosas jamás se producen como las describen los programas políticos y que éstos conducen habitualmente al abuso o a la dominación⁶⁸. El programa interrumpe las posibilidades de experimentación, trastorna la reversibilidad de las relaciones de poder y describe la manera en que puede cesar el juego estratégico para dar lugar a una situación de dominación. Por eso es preciso liberarse de él, lo que no se traduce en que debemos actuar ciegamente. La función del pensamiento sigue siendo vital para identificar territorios en los que se despliegan formas de resistencia, aunque eso no signifique unificar la disidencia en la propuesta universal de una solución de recambio. Que las luchas carezcan de programa puede ser algo útil y creativo, en tanto que no suponga una suspensión de la reflexión. Se trataría de la ventaja que posee

67 FOUCAULT, Michel; “*Coloquio con Foucault*”, Citado en SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 265.

68 FOUCAULT, Michel; “*Sexo, Poder y Política de la Identidad*”, pág. 428.

una acción política que logra desprenderse de la virtualidad de la dominación.

Por otra parte, el programa político contiene una propuesta universal de modificación global, que es completamente ajena a la concepción ascética de la política que defiende Foucault. La prioridad de esta última se halla en el trabajo específico que el individuo realiza sobre sí mismo, frente al relato de un supuesto hombre nuevo que debería advenir en la historia⁶⁹. Esto, sin duda, implica un cambio ostensible en la concepción de la revolución. Ella deja de tener como base una antropología, que concibe al hombre como portador de una libertad originaria y al poder como una estructura que lo desposee de dicha propiedad. La revolución no puede entenderse como la realización de la idea en el suelo uniforme de la historia, sino como un levantamiento o una sublevación de los individuos que procede de su descontento ante un orden establecido⁷⁰.

Como señala De la Higuera, la sublevación no es una negación dialéctica que prolonga la línea del tiempo, sino una elevación por encima de aquello que impera⁷¹. En ese movimiento, el presente rompe los lazos que lo disolvían en la continuidad de la historia, para introducirse en una dispersión que no puede recuperarse en la figura de la ley. La sublevación, entonces, trastorna toda la economía revolucionaria del tiempo, sus condiciones y sus promesas; incorporando una revuelta en el nivel táctico del espacio. En vez de desplegar la ilusión de la emancipación última de una naturaleza coaccionada, intensifica la acción de un levantamiento siempre recommenzado.

Ahora bien, si en el fondo de la pulsión revolucionaria subyace la promesa antropológica, ¿qué es aquello que determina el gesto de la sublevación? En principio, Foucault considera que tal

69 SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 269.

70 DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 208.

71 *Ibidem*, pág. 209.

movimiento hacia la revuelta es irreductible porque «el hombre que se alza carece finalmente de explicación»⁷². Se hace preciso un verdadero desgarramiento del hilo de la historia, extraño y misterioso, para que un individuo prefiera el peligro de morir a la seguridad que garantiza la obediencia. No obstante, el pensador francés también afirma que «el sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder»⁷³. Es decir, en último término, tras la ruptura que implica la sublevación, se halla el dolor de los individuos. Éstos no luchan por una idea abstracta del bien, ni tampoco por una noción teórica del hombre, sino por la sensación directa de un sufrimiento intolerable.

De hecho, esto último explica una de las singularidades del análisis foucaultiano: recabar en toda la compleja dimensión de nuestro propio dolor. La violencia que se ejerce sobre nosotros, según el filósofo, se hace cada vez más solapada y encubierta. Ésta es una característica central que se desprende de todos sus relatos genealógicos sobre la locura, la cárcel o la sexualidad. Lo intolerable es «invisible», y ello ocurre como consecuencia de cierta familiaridad o de cierta connotación de necesidad que se le atribuye. De ese modo, la cuestión del sufrimiento es estratégicamente elaborada hasta convertirla en algo sospechosamente tolerable. Por eso Foucault se pregunta: «¿cómo arrancar esta violencia de la penumbra y de la familiaridad que la hacen casi invisible? ¿Cómo hacerla salir de nuevo de entre la neblina de los mecanismos generales que le dan aire de ser inevitable y, por tanto, a fin de cuentas, tolerable?»⁷⁴.

La respuesta a estas cuestiones apunta, en primer lugar, a la labor crítica que involucra la actitud filosófica. Se trata de la crítica

72 FOUCAULT, Michel; “¿Es Inútil Sublevarse?”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, pág. 203.

73 FOUCAULT, Michel; “Face aux Gouvernements les Droits de l’Homme”, en *Dits et Écrits*, pág. 708.

74 FOUCAULT, Michel; “Préface (Les Juges Kaki)”, en *Dits et Écrits. Vol. 3: 1976-1979*, Ed. Gallimard, Paris, 1994, pág.139.

permanente de lo que somos, como una forma de hacer más indócil nuestra «sensibilidad» ante los dispositivos de poder y como un medio para desplazar la «invisibilidad de lo visible» en beneficio de una exacerbación de las luchas. La opción política de la resistencia, en tal sentido, constituye una herramienta decisiva para intervenir en el espacio de esta violencia secreta.

Sin embargo, el principal espacio de lucha contra lo intolerable se halla en el plano de la ética, en la construcción de un *modo de vida no fascista*. Nosotros mismos somos el punto clave de un juego estratégico que se debate entre las *prácticas de la libertad* y los hechos de dominación. Resolver esta pugna es nuestra tarea, en la dinámica de un *cuidado de sí*. En otras palabras, hay que violentar esa violencia que nos atraviesa en la penumbra.

Por otro lado, abandonar la idea de programa político implica también alejarse del relato utópico, que propone un salto cualitativo hacia un estado de perfección futura de la sociedad. Las utopías, que han tenido un papel determinante en la cultura occidental, son grandes narraciones que persiguen nuestro consuelo en el presente, en función de la promesa de un porvenir ideal. Estos relatos son un excelente ejemplo de la crítica que formulábamos anteriormente al concepto de programa.

En efecto, la historia muestra con frecuencia que la utopía, con su efecto movilizador y su apetito revolucionario, deriva en la violencia explícita de los estados de dominación y en un incremento de la violencia secreta de los dispositivos de poder. Frente a este afán universalizador de la utopía, que la conduce al totalitarismo, Foucault propone una política de conquistas parciales, locales, inciertas, frágiles y provisionales⁷⁵. Esta política dejaría a un lado la mitología, propia del utopismo, del todo o nada, para concentrarse en la tarea de desplazar los límites que se nos imponen y ampliar las posibilidades de libertad.

En una conferencia de 1967, Foucault pone en relación la noción de utopía con el concepto de heterotopía. Ambos términos

75 ERIBON, Didier; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*, pág. 469.

describirían estructuras espaciales que se constituyen como *lugares diferentes*, y que establecen relaciones con todos los demás emplazamientos⁷⁶. La utopía sería un espacio sin lugar real, un *no-lugar* que se vincula analógicamente con el espacio real de la sociedad. Este nexo opera directamente en aquellas utopías que presentan un modelo perfeccionado de la sociedad actual y, de manera inversa, en aquellas utopías que exponen el reverso ideal de la sociedad empírica. La utopía, por ende, se opone a la experiencia del mundo social, ya sea por una exacerbación imposible o por una crítica radical.

Por el contrario, las heterotopías son lugares reales, absolutamente distintos a todos los demás emplazamientos que ellas reflejan, aunque representan en cierta medida todos los posibles emplazamientos que se puede encontrar en el interior de una cultura⁷⁷. Las heterotopías son trazos que se dibujan en el espacio social, lugares privilegiados o denostados que expresan una diferencia y, al mismo tiempo, una relación significativa con cualquier punto topográfico. Foucault señala dos ejemplos: las *heterotopías de crisis* (espacios sagrados, valiosos o prohibidos) y las *heterotopías de desviación* (espacios en que se sitúa a los individuos de acuerdo a su comportamiento desviado)⁷⁸.

En efecto, de un modo o de otro, se producen cortes en la aparente uniformidad del espacio social, que introducen territorios heterogéneos. Allí están las bibliotecas, los museos, las ferias, las colonias, los burdeles o los navíos como ejemplos de estos espacios heterotópicos⁷⁹. Todos ellos ilustran la existencia de una cartografía inestable e irregular del espacio social. Esta lógica de los relieves se opone a la violencia que la utopía ejerce sobre el espacio, al presentarlo como una estructura homogénea, coherente y lisa. Mientras la utopía quiere redimir lo real y tranquilizar con este emparejamiento de las superficies,

76 FOUCAULT, Michel; "*Espacios Diferentes*", en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, pág. 434.

77 *Ibidem*, págs. 434 y 435.

78 *Ibidem*, pág. 436.

79 *Ibidem*, pág. 438 y ss.

la heterotopía inquieta con la multiplicidad, lo cambiante y lo estriado de nuestros lugares.

Esta distinción entre utopía y heterotopía resulta relevante, si la relacionamos con el carácter espacial de la *situación estratégica* en que se inscribe el poder y la resistencia. El espacio del estado de dominación, al que tiende toda utopía, impone continuidades y anula cualquier fractura. Por otro lado, la heterotopía alude a la diversificación de los lugares y a una ruptura del espacio social en el interior del mismo. Esto último se asemeja a la práctica de la *estética de la existencia*, que quiere dinamizar el juego de poder abriendo brechas, creando mundos, potenciando lo discontinuo. La noción de heterotopía, entonces, nos sirve para pensar el vacío de utopismo o programa que caracteriza a la *política de uno mismo*.

En tal sentido, tiene razón Eribon cuando distingue un doble gesto en la política foucaultiana: la resistencia en el interior del campo estratégico y la indagación histórico-crítica que busca inventar *espacios diferentes*⁸⁰. Foucault cree en la *política de uno mismo* como una sublevación permanente que persigue la promoción de la heterotopía, es decir, la apertura de realidades en las que se haga posible la articulación de nuevas experiencias. Todo lo contrario de la utopía o el programa político, que buscan un punto final de la historia en que la experiencia se cierre. Esta descalificación de la utopía no quiere decir que la preocupación por el futuro pierda sentido en una *política del arte de vivir*. Foucault incorpora al futuro en el *cuidado de la libertad*, no con el carácter prescriptivo del relato utópico, sino como una creación que se prepara en el presente. Como él mismo afirma: «debemos comenzar por reinventar el futuro, sumiéndolo en un presente más creativo»⁸¹.

Galiza, primavera 2005.

80 ERIBON, Didier; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*, pág. 437.

81 FOUCAULT, Michel; «*Conversation sans Complexes avec le Philosophe qui Analyse les "Structure du Pouvoir"*», en *Dits et Écrits*, Vol. 3, pág. 678.

6. Bibliografía

DE LA HIGUERA, J. Michel Foucault: La Filosofía como Crítica, Ed. Comares, Granada, 1999.

DELEUZE, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.

DONNELLY, M. "Sobre los Diversos Usos de la Noción de Biopoder", en Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*et al.*). Michel Foucault, Filósofo, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995.

ERIBON, D.; Reflexiones sobre la Cuestión Gay. Ed. Anagrama, Barcelona, 2001.

FOUCAULT, Michel; Historia de la Sexualidad, Vol. I: *La Voluntad de Saber*, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1977.

_____ ; "Poderes y Estrategias", en *Microfísica del Poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1978.

_____ ; "Est-il donc Important de Penser?" en *Libération*, Nº 15, 30-31, París, mayo de 1981.

_____ ; Historia de la Sexualidad, Vol. II: *El Uso de los Placeres*, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1986.

_____ ; "El Sujeto y el Poder", en DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul: Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica, Ed. UNAM, México, 1988.

_____ ; "Sobre la Genealogía de la Ética", en ABRAHAM, Tomás (Ed.); Foucault y la Ética, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988.

_____ ; "Radioscopie de Michel Foucault", en *Dits et Écrits*, Vol. 2, 1970-1975, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____ ; "Choix Sexuel, Acte Sexuel", en *Dits et Écrits*, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____ ; "De l'Amitié comme Mode de Vie", en *Dits et Écrits*, Vol. 4: 1980-1988, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____ ; "Face aux Gouvernements les Droits de l'Homme", en *Dits et Écrits*, Vol. 4: 1980-1988, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____ ; "Préface (Les Juges Kaki)" en *Dits et Écrits*, Vol. 3: 1976-1979, Ed. Gallimard, París, 1994.

- _____ ; "Michel Foucault. Conversation sans Complexes avec le Philosophe qui Analyse les "Structures du Pouvoir"", en Dits et Écrits, Vol. 3: 1976-1979, Ed. Gallimard, Paris, 1994.
- _____ ; "Verdad, Individuo y Poder", en Tecnologías del Yo, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- _____ ; "La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad", en Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- _____ ; "Sexo, Poder y Política de la Identidad", en Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- _____ ; "¿Es Inútil Sublevarse?", en Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- _____ ; "Espacios Diferentes", en Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- _____ ; "Asilos, Sexualidad, Prisiones", en Estrategias de Poder. Obras Esenciales, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- _____ ; "Prefacio (El Anti-Edipo)", en Estrategias de Poder. Obras Esenciales, Vol. II, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- _____ ; La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982), Ed. F.C.E., Buenos Aires, 2002.
- HABERMAS, Jürgen; "Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: "Was ist Aufklärung?", en Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault, Ed. Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987.
- LANCEROS, P.; Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.
- MOREY, M.; "La Cuestión del Método", en Tecnologías del Yo, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- ORTEGA, F.; Amizade e Estética da Existência em Foucault, Ed. Graal, Rio de Janeiro, Brasil, 1999.

PIZZORNO, A.; "Foucault y la Concepción Liberal del Individuo", en BALIBAR, Etienne; DELEUZE, Gilles; DREYFUS, Hubert (*et al.*); Michel Foucault, Filósofo, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995.

SCHMID, W.; En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2002.