

EL CUIDADO DE SÍ COMO PRÁCTICA ÉTICO-POLÍTICA¹

LUCIANA CADAHIA

Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

Los textos en los que Michel Foucault trata explícitamente el vínculo entre poder y libertad corresponden al último período de su vida dedicados al cuidado de sí y están atravesados por una ambigüedad que no se explica sólo por el hecho de que el trabajo haya quedado inconcluso. Es importante advertir que a partir del estudio del poder y la libertad inaugurado por Foucault se han derivado dos ámbitos de pensamiento diferentes. Por un lado, el que continúa la problemática del biopoder, como en el caso de Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Y, por otro, está el ámbito de las prácticas de sí según las interpretaciones de Pierre Hadot, Wilhelm Schmidt y otros². El problema real, a mi ver, es que existen muy pocas líneas que trabajen ambas problemáticas a la vez, lo cual lleva necesariamente a establecer una lectura fragmentaria.

El problema de restringir las reflexiones sobre la libertad al ámbito de la ética es que se parte de la creencia de que el último Foucault habría sentado las bases para una nueva fundamentación ética, anclada en una “estética de la existencia” como resistencia a los dispositivos disciplinarios y biopolíticos. Esta línea interpretativa busca su justificación teórica en los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad*³ y en una serie de entrevistas concedidas por Foucault durante los últimos años de su vida. La reivindicación de la “estética de la existencia”⁴ en algunas ocasiones es leída como una apología de la autorrealización personal frente a los mecanismos coercitivos. Así se reemplaza una ética orientada a normalizar la conducta de los individuos por otra destinada a resaltar la autorrealización de la propia singularidad. Por otro lado, se considera que el legado de ese último Foucault se reduciría a la

¹ Versión adaptada del artículo: “Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad”. *Revista de Estudios de filosofía, Antioquia*. 49 (2014) 33-48

² W. Schmidt, 2002; P. Hadot, 2003:192-202; 1990: 219-226.

³ M. Foucault, 2006b: 15.

⁴ M. Foucault, 2001: 262-264.

recuperación en clave derrotista del “arte de la existencia” propio de la filosofía práctica del mundo grecorromano, concebido como un modelo conductual. Y si bien es cierto que algunos textos de esa etapa podrían justificar esta perspectiva, nos resulta difícil ignorar sus limitaciones, puesto que sería más que problemático decir que el último Foucault se habría resignado a una práctica de la resistencia individual que solamente dice *no*, abandonando el plano político y colectivo.

Por razones justificadas, los filósofos de la biopolítica desechan este camino moralista abierto por los intérpretes del último Foucault, pero, por desgracia, también ellos han desestimado los textos y las problemáticas de esa etapa final, renunciando de este modo a todo un campo donde confluyen –de un modo inusitado, desplazado, diríamos– las líneas de trabajo abiertas durante la etapa anterior de la biopolítica. Este rechazo, por supuesto, nos parece un retroceso, pues si, por un lado, los partidarios de esta última etapa se equivocan al ver en el desplazamiento hacia la ética una forma de disidencia radical a la figura de un poder que fabrica a los sujetos y sus formas de vida, por otro, los partidarios de la etapa biopolítica, y por tanto, reticentes al período ético, consideran que este viraje filial abandona el meollo de la discusión y olvida el papel ontológicamente constitutivo del biopoder. Sin embargo, creemos que es preciso indagar en la problemática moral que subyace a la vía política. ¿Acaso los que rechazan el desplazamiento hacia la ética, asentado en la biopolítica, no plantean una interrogación moral cuando intentan encontrar una salida a la maquinaria del biopoder? Cuando Agamben dice que nuestras sociedades se organizan bajo la figura del campo de concentración⁵, o cuando Esposito precisa que toda acción de vida presupone una acción de muerte⁶, ¿no están anteponiendo una preocupación moral que sobredetermina sus investigaciones acerca del rol del poder en las sociedades contemporáneas? Probablemente el viraje ético propiciado por Foucault haya partido del intento de explicitar la dimensión política de ciertos ámbitos pertenecientes al ámbito de la inquietud de sí. Es decir, una voluntad política que en vez de proponer un repliegue hacia el ámbito privado, tal como parece sugerir determinada manera de interpretar la “estética de la existencia” hace del *ethos* una dimensión irreductiblemente política. En la actualidad, han comenzado a realizarse trabajos en los que se atiende tanto a los problemas de la biopolítica vinculados a las reflexiones sobre la ética, como a una indagación ético-política; y es en este respecto donde esperamos, con estas reflexiones, contribuir en alguna medida al pensamiento político actual.

Así, quizá el aspecto realmente importante que hemos heredado de Foucault no radique tanto en la emergencia de la libertad como fundamento de un nuevo arte de vivir, como en una reconsideración de la política como tensión constitutiva entre poder y libertad. Esto implicaría un distanciamiento tanto de los que apuestan por un nuevo arte de la existencia, como de los que prefieren volver al núcleo duro del biopoder. Lo cual supone reformular la problemática foucaultiana en clave ético-política. No obstante, este entrecruzamiento de las dos perspectivas planteadas por Foucault no estaría exento de

⁵ G. Agamben, 1998.

⁶ R. Esposito, 2005.

inconvenientes, dado que habría que explicitar el nexo implícito entre las nociones de poder y libertad, nociones que si bien Foucault ha intentado reunir en una misma red de problemas, aun hoy siguen apareciendo como elementos separados el uno del otro.

En un gesto propiamente hegeliano, Foucault hace estallar desde dentro la identidad estática del poder y lo traslada al terreno del devenir. Su originalidad reside, entonces, en desplazar el formalismo jurídico en el que estaba inmovilizado el término poder y concebirlo desde *sí mismo*, dado que, según el filósofo francés, el poder manifiesta una dinámica propia que es preciso pensar a través de sus propias mutaciones en la historia. Ahora bien, al liberar la noción de poder de las categorías del pensamiento jurídico, el poder asume en Foucault una dinámica que desborda su misma estrategia. Veamos por qué. Esta nueva concepción del poder se convierte en la unidad que abarca al sí mismo y a su opuesto. Por ello, el poder parece convertirse en el sujeto omnicomprendido de todo el proceso que determina la forma de vida de los hombres. Cuando Foucault, en *Vigilar y Castigar*, se ve obligado a decir que la resistencia solamente puede ser concebida como un efecto del poder (lo opuesto del sí mismo) se da cuenta de que su noción de poder presenta una serie de problemas difíciles de sortear. Se produce una especie de absolutización del poder, en arreglo a la cual la historia se convierte en el resultado de las relaciones de poder o, dicho de otro modo, la historia se concibe como el proceso *de* un “Sujeto”. Si esto es así Foucault parece verse envuelto en un determinismo histórico del que no puede escapar. Y el pensamiento político queda constreñido a la tarea del desenmascaramiento de la voluntad de poder inherente a todo proceso de constitución de la subjetividad. Este determinismo que parece amenazar desde dentro la propia teoría de Foucault explica sus esfuerzos por reformular la concepción de poder allí inscrita e incluir una noción de libertad que no sea simplemente el efecto inmediato de los dispositivos de poder. Si Foucault se limitase a introducir la noción de libertad para contrarrestar el papel del poder, no habría hecho otra cosa que propiciar un nuevo dualismo entre ambos términos. Una dialéctica empobrecida que reiteraría un vínculo externo, en la que poder y libertad se enfrentarían como totalidades idénticas a sí mismas y opuestas a su otro.

En su primer intento de concebir una instancia en la que los individuos no sean reducidos a un objeto de poder, solamente puede apelar a la noción de resistencia, a la vez que se encuentra ante la disyuntiva de decidir si la resistencia opera como lo otro del poder o si, por el contrario, es inherente a éste. Recordemos que, dentro del primer modelo explicativo propuesto por Foucault –modelo bélico–, las relaciones de poder producen sujetos desde la disciplina y el biopoder. Por un lado, en virtud de un poder centrado en el cuerpo de los individuos, cuya fuerza individualizante constituye la identidad de los sujetos y, por otro, a partir de un poder centrado en la vida de la especie, con capacidad para regular la población. Si Foucault afirmara que la resistencia funciona como lo otro del poder estaría traicionando su propia teoría, dado que esta última reproduciría en el interior de su propio pensamiento la lógica represiva de la que tanto ha buscado apartarse. La resistencia sería algo externo al poder y éste no podría más que decir *no* y operar como un límite, esto es, reprimiéndola. La estrategia

de Foucault se traicionaría a sí misma, puesto que produciría un dualismo, o sea una insuperable oposición entre poder y resistencia, entre lo que es y lo que debería ser. La unilateralidad del ser del poder se absolutizaría en la historia y la resistencia, en tanto Otro del poder, funcionaría como un más allá irrealizable.⁷

Planteado en estos términos, el esfuerzo por sostener la posibilidad de la resistencia obligaría a concebir el poder como un *más acá* y la resistencia como un *más allá*, y Foucault propiciaría así un ámbito transcendental y ahistórico, ajeno a sus esfuerzos por pensar desde la inmanencia. Constituiría, por así decir, una melancólica clausura de la política. Si escogiésemos este camino, la resistencia en Foucault parecería aproximarse a la noción de transgresión en Bataille, esto es, como acto soberano e inmunitario de quien busca explorar áreas no contaminadas por el poder. La inauguración de una acción política pura y no sometida a los dispositivos de poder no sería sino el efecto corrosivo de un ácido que actúa arrasando y destruyéndolo todo. Una tentativa inmunitaria que, al oponer algo puro a las contaminadas relaciones de poder, solamente conseguiría destruir cínicamente las reglas de juego del derecho y la moral. Tendríamos así un irónico ejercicio de la política que, como nos ha enseñado Hegel, haría coincidir la libertad absoluta con el terror. Por ende, debemos descartar el camino que conduce a una noción de resistencia como lo otro del poder.

Todavía nos queda una pregunta sin responder: si las relaciones de fuerza, en las que se inscriben el poder y la resistencia, sólo han sido analizadas como relaciones de poder, y si el poder sólo ha sido estudiado como disciplina o biopoder, ¿cuál es el estatuto de la resistencia en el interior de las relaciones de fuerza? El gran problema de esta lectura de cariz político es que presupone una rígida dicotomía entre la grisalla institucional del poder y una soberana decisión vital, a la vez que se enquistaba en una posición defensiva, inmunitaria, respecto a las inevitables contaminaciones del juego político. La resistencia se convierte en un voluntarismo dedicado al desenmascaramiento político de todos aquellos planteamientos que ocultan el originario campo de batalla de toda pretendida voluntad de verdad. Foucault comprende con gran lucidez que, tal como llevará a cabo su desplazamiento del sujeto como substancia al sujeto como enclave relacional, eso lo conduce a un callejón sin salida que, por un lado, vuelve determinista la noción de poder y, por otro, solamente podría apostar por una vida peligrosa, derivada de una posición que pasa por la clausura inmunitaria —en términos defensivos— de una identidad o de una decisión incuestionable en su inmediatez soberana.

Con todo, aunque Foucault rechazaría con vehemencia esta mistificación del contrapoder, el recurso político de las relaciones de poder no le permitirá por entonces ofrecer una respuesta alternativa. Ahora estamos en mejores condiciones para comprender por qué Foucault replantea la cuestión de la subjetividad. Si de lo que se trata es de abandonar este más allá de la resistencia, en tanto lo otro del poder, es necesario concebir la política como un constante desplazamiento de su sujeto, que

⁷ Véase J. Habermas, 1993: 329.

permita conservar y cancelar (*aufheben*) de forma efectiva el dualismo entre poder y libertad. Mientras Foucault siga aferrado a un sujeto (el Poder), *no puede sino* retornar un dualismo, inherente al propio movimiento del monismo del poder.

El simple recurso a la libertad no puede resolver la paradoja del poder –puesto que aquella reiteraría los mismos problemas que éste–, por eso la noción de *sí mismo* se vuelve tan importante en sus escritos, dado que funciona como la mediación dialéctica del vínculo interno entre poder y libertad. Así esta concepción unilateral del poder va cediendo el paso a una relación especulativa entre poder y libertad. A continuación intentaremos ensayar una hipótesis sobre el vínculo entre libertad y poder no explicitada en los textos de Foucault, aunque susceptible de ser reconstruida a partir de ellos.

Si tomamos en consideración ciertas afirmaciones de *Voluntad de saber*, podemos ensayar algunas afirmaciones en esta dirección, que Foucault solamente llegará a apuntar. En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault se pregunta: ¿Hay que decir que se está necesariamente en el poder, que no es posible escapar de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría inevitablemente sometido a la ley? Y a continuación, parafraseando a Hegel, añade: ¿Siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia –el que siempre gana?⁸ La respuesta es tan tajante como esclarecedora:

“Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. Es más, las relaciones de poder existen porque existen las resistencias y, como así dirá más tarde, porque existe la libertad. Esto es, las relaciones de poder no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencias: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel del adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse. Por ello: donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder.”⁹

Así la actitud inmunitaria que observábamos desde la perspectiva anterior, en la que no podíamos explicar cómo la resistencia se relacionaba con el poder, parece pues disolverse. El poder abandona la supremacía del sujeto de la historia que produce como una maquinaria de normalización; ya no se reduce a prácticas de coerción. Además de los dispositivos de biopoder y disciplina, el poder se constituye desde un ámbito de libertad que orienta el modo en que actuamos los unos con los otros. Cada uno de los términos –poder y libertad– tiene sentido en función de la existencia del otro, pero no como su límite externo en tanto elementos separados, sino mediante una contaminación constitutiva del uno en el otro. Cuando Foucault habla de la libertad y el poder debemos prestar atención a la “y” entre ambos términos, la cual cumple una función copulativa que une y a la vez separa ambos dominios. Ambos términos, entonces, son dos respecto del sí mismo, es decir: dos *maneras* o extremos que resultan del *movimiento* intrínseco entre ambos.

⁸ M. Foucault, 2006a: 100-101.

⁹ Foucault, 2001: 100-101

Ahora bien, al plantear de esta manera la hipótesis de un vínculo interno entre libertad y poder, descubrimos que la libertad genera la estructura del poder que se postula retroactivamente como el sujeto del proceso. Y al revés, el poder genera la estructura de la libertad que se postula retroactivamente como el sujeto del proceso. El poder está siempre ya en una situación de exceso con respecto a sí mismo, es en sí mismo la subversión de lo que se propone conseguir; y es esta tensión interna entre libertad y poder, esta duplicidad del sí mismo, la que hace que el poder sea libertad (y viceversa), a la vez que simultáneamente lo disloca, como tensión que constituye el movimiento del proceso dialéctico.

A estas alturas, podemos decir que la pregunta con la que en varias ocasiones se aludía al determinismo histórico: ¿por qué promover una transformación o emancipación política, si *en el fondo* ya estamos subjetivamente atrapados en las mallas del poder?, pierde así toda razón de ser. Pues si bien el poder es una dimensión constitutiva del propio sujeto en el que se hace visible el marco material de la interpelación, también la libertad desempeña un papel crucial en este sentido. Y es ese descentramiento el que posibilita un *giro* subjetivo más allá del repliegue imaginario en una supuesta identidad anterior o externa al poder. Es decir, el sujeto no tiene necesariamente que *virar* a la opción identitaria. La incorporación de la noción de la libertad permite parar mientes en el problema del espacio de juego, del marco relacional del poder. Al respecto, no sólo parece lícito comparar las advertencias foucaultianas sobre una libertad sin pliegues, concebida sólo en términos negativos, con la insistencia marxiana en no deslindar la libertad individual de la colectiva. Esa labor paciente, capaz de dar forma a la impaciencia de la libertad, se aparta de la impaciente afirmación soberana de un espontaneísmo sin forma.

Esta reconsideración conceptual de ambos términos implica un desvío con respecto a la concepción unilateral de la biopolítica como estrategia de rechazo a lo existente y a la espera de lo otro en sentido absoluto, tal y como parecía desprenderse de los primeros escritos biopolíticos de Foucault y, sobre todo, de sus epígonos. Si el juego de lo político se encuentra inevitablemente contaminado por el poder y la libertad, ya no nos sirve la imagen del Foucault *outsider* que, al establecer una coincidencia entre las instituciones y la figura del poder productor, reducía el rol del filósofo al gesto del desenmascaramiento de quien denunciaba la complicidad inherente entre la intermediación jurídica y las relaciones de poder. El gran problema de esta lectura de cuño político es que el filósofo pasaría a ocupar así cierto lugar de pureza, un lugar que habría sido denunciado como ficticio al poner en evidencia la presencia de las relaciones de poder dentro del discurso jurídico. A modo de espejo invertido, el acto de desenmascaramiento de la neutralidad jurídica coincidiría con la constitución de una soberanía inmunitaria por parte del filósofo. Probablemente, la apuesta radique en la posibilidad de otra noción de justicia que no sea del todo inconmensurable con el lenguaje del derecho, lo cual abriría un camino experimental para el pensamiento crítico de Foucault. Esto no necesariamente significa ir más allá de Foucault, sino explicitar la

tensión constitutiva ya presente en su filosofía, los peligros latentes de sus propuestas teóricas y potenciar ciertos aspectos de su pensamiento, a fin de resituar hoy lo político más allá de las fórmulas, por cierto, bastante normalizadas atribuidas al enfoque foucaultiano, cosa que abriría las puertas para pensar la justicia y la libertad como reconocimiento contaminante de la legalidad jurídica y práctica de lo posible. ¿Acaso esto no invita a pensar que, en términos absolutos, ni el derecho es lo otro de la resistencia ni esta última es lo otro del derecho? Quizá haga falta pensar otro uso del derecho como dispositivo de vida. A ese respecto, en una de sus clases del *College de France*, Foucault llegará a decir que:

“Para poder luchar contra la disciplina o, mejor, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía, deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de soberanía”¹⁰.

Las reflexiones desarrolladas en este texto, por tanto, no han sido otra cosa sino el intento por delimitar el terreno en el cual sea posible pensar otro uso del derecho, entendido como el espacio para otra economía del poder y la libertad.

BIOBLOGRAFÍA

- G. Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- R. Esposito, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- M. Foucault, “El sujeto y el poder” en: *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión, 2001.
- , *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de Saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006a.
- , *Historia de la sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006b.
- , *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2010.
- J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.
- P. Hadot, “Historia del souci”, en *¿Una ética en tiempo de crisis?*, Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2003.
- W. Schimdt, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

¹⁰ M. Foucault, 2010, 42.