

# **Las libertades de Foucault. Martillos y destornilladores para una ontología política del presente.**

Natalia Ortiz Maldonado.

Cita:

Natalia Ortiz Maldonado. (2007). *Las libertades de Foucault. Martillos y destornilladores para una ontología política del presente. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/510>

# **LAS LIBERTADES DE FOUCAULT. MARTILLOS Y DESTORNILLADORES PARA UNA ONTOLOGÍA POLÍTICA DEL PRESENTE.**

Natalia Ortiz Maldonado.

Magister en Ciencias Sociales (FLACSO), becaria CONICET (CEIL-Piette del CONICET), doctoranda en Ciencias Sociales (FSOC-UBA), miembro del proyecto UBACyT de Urgencia Social S752 (IIGG-UBA).

[nortizmaldonado@yahoo.com.ar](mailto:nortizmaldonado@yahoo.com.ar)

## **1. INTRODUCCIÓN.**

En una pequeña poesía en prosa de Henri Michaux publicada en *La vida en los pliegues* a propósito de los enigmáticos meidosems, especie de famas cortazarianos, se dice que los lugares donde viven son extraños, pero que es mucho más extraño que acepten vivir en ellos. Sobre este efecto de extrañamiento puede cifrarse el relato de Michel Foucault que reconstruye a occidente despojándolo de sus trascendencias. Se trata de un trabajo complejo donde la libertad emerge como un engranaje de la racionalidad política contemporánea pero también como estrategia foucaultiana para impugnar lo instituido. La libertad moderna es un arcano de la trascendencia que Foucault, el inmanente, transforma en un campo de batalla. En las maneras en que construye, demuele y rearticula las posibilidades de las libertades presentes, quisiera inscribirse este trabajo.

## **2. MODERNIDAD Y TRASCENDENCIA: LIBERTAD, RAZÓN Y REVOLUCIÓN.**

Para rastrear las maneras en que Foucault piensa la libertad es necesario reconstruir los pliegues donde propone distintos escenarios de la modernidad, o mejor todavía, a la modernidad como escenarios distintos. En una de las dimensiones del análisis la modernidad es un tipo de experiencia<sup>1</sup> referida a la articulación entre el conocimiento y el poder de las dinámicas disciplinarias y biopolíticas, atravesada por discursos que explican a los procesos sociales en términos binarios. En estas miradas la libertad es un arcano fundamental de la nueva mítica de la razón occidental.

En el primer texto de Foucault *La Historia de la Locura en la Época Clásica*,<sup>2</sup> ya están presentes muchas de las aristas de una crítica corrosiva y meticulosa. En primer lugar, la modernidad se configura allí como espacio donde las ciencias humanas miden y cuantifican la libertad, produciendo una verdad sobre el hombre que lo separa de todo lo que hay en él de creativo e insumiso. Para Foucault, el hombre libre de la modernidad es el hombre objetivado, retenido en su verdad y separado de ella: "Ajeno por relación a él mismo, Alienado" (Foucault 1961: 270). Esta objetivación se produce con el ingreso de la libertad al campo de las ciencias del hombre, un campo estructurado sobre la matriz de la determinación causal que inscribe a la libertad en una situación

paradójica: “Objetiva, esta libertad se encuentra al nivel de los hechos y de las observaciones, repartida exactamente en un determinismo que la niega rotundamente y en una culpabilidad precisa que la exalta” (Foucault 1961: 268). Foucault piensa a la locura como ‘experiencia fundamental de la modernidad’ porque ve en ella la situación extrema de un movimiento donde los saberes del hombre objetivan su libertad: “El estatuto de objeto será impuesto, para empezar, a todo individuo reconocido alienado; la alienación será depuesta como verdad secreta en el corazón de todo conocimiento objetivo del hombre” (Foucault 1961: 189).

La idea de libertad como alienación y objetivación se vincula con otra de las miradas de la modernidad en *Historia de la Locura*, la construcción de alteridad. Las tecnologías de poder pueden modificar sus técnicas y sus efectos, pero no pueden prescindir de las asimetrías a través de las cuales el propio poder se produce y circula. Y para que los dispositivos que constituyen locos, delincuentes, degenerados y demás anormales puedan funcionar, es necesaria cierta equivalencia que permite la construcción de lo diferente: la equivalencia entre libertad y razón. A partir de ella, libertad y razón se convierten en términos intercambiables –quien no tenga la una no podrá tener la otra- cuyas cantidades las ciencias del hombre pueden detectar. Ahí reside la ambigua situación de los anormales modernos, la tensión entre alteridad y culpa a partir de la cual: “el loco es reconocido por su sociedad como un extranjero en su propia patria (...) Se le designa como el Otro, como el extranjero, como el Excluido” (Foucault 1961: 210). La modernidad emerge entonces como un espacio en donde el poder requiere del “otro” como sustento de sus dispositivos y donde esta producción de alteridad se establece desde la equivalencia entre libertad y razón.

En *Historia de la Locura* la libertad moderna aparece también como sumisión a las leyes del mercado. Desde la irrupción de la población como objeto y sujeto político, pero también como riqueza potencial, la libertad se transforma en el único instrumento legítimo de asistencia a la pobreza. Si la población es riqueza posible, encerrarla es un contrasentido y debe ser dejada en: “plena libertad en el espacio social; se reabsorberá sola, en la medida en la que formará mano de obra barata” (Foucault 1961: 112). Mientras el crimen y la locura soportan en el encierro la constitución del binomio libertad-razón, la población pobre se transforma en un elemento de la economía regido por la libertad de sus leyes.

Cuando en *Vigilar y Castigar* Foucault se concentra en los dispositivos carcelarios la libertad aparece como reverso de las disciplinas. Allí señala que estos dispositivos garantizaron las libertades del liberalismo del siglo XVIII introduciendo diferencias y excluyendo la reciprocidad mientras los discursos del derecho establecían el universal de igualdad: “Las luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault 1975: 225). Foucault vuelve sobre esta relación en los cursos del Collège de France en el contexto del análisis de la biopolítica diciendo que “se equivocó” al pensar que las disciplinas eran un límite pero también una garantía de las libertades modernas (Foucault 2004:71). No se trata de una reformulación de sus trabajos anteriores sino de la reinscripción de la libertad en un análisis con un foco

distinto. Leída en clave biopolítica, la libertad es libertad de movimientos en un sentido similar al que se planteó en *Historia de la Locura* y a la vez evoca las intervenciones precisas de la gubernamentalidad liberal. La libertad ambulatoria que Foucault veía como revés y garantía de las disciplinas en *Vigilar y Castigar* se transforma en eje de su atención: “esa facultad de circulación es lo que es menester comprender cuando se habla de libertad, y comprender como una de las facetas, uno de los aspectos, una de las dimensiones de la introducción de los dispositivos de seguridad” (Foucault 2004: 71). De manera que la libertad moderna también se identifica con las intervenciones del poder donde el principio gubernamental de “gobernar menos” no cristaliza en un límite negativo sino en las infinitas acciones de regulación: “será preciso manipular, suscitar, facilitar, dejar hacer; en otras palabras, será preciso manejar y ya no reglamentar” (Foucault 2004: 403).

El liberalismo, señala Foucault, es una tecnología que produce y destruye libertad. Produce libertades como espacios de circulación de ciertas ideas, de ciertas personas, de ciertos bienes; y destruye libertades en las intervenciones necesarias para la existencia de esos espacios: “Es preciso con una mano producir libertad, pero este mismo gesto implica que, con la otra, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etc.” (Foucault 2004a: 65). La libertad no es una idea que se materializa más o menos en algunas personas o instituciones sino el nombre de ciertas prácticas. En este sentido, la tecnología de gobierno del liberalismo no respeta una libertad dada de antemano, ni limita sus intervenciones para que no interfieran con ella: “El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada instante, suscitara y producirla con todo un conjunto de restricciones” (Foucault 2004a: 66).

En los cursos de 1979 la alquimia entre libertades, disciplinas y biopolítica se formula reapropiándose de Bentham. Desde la perspectiva disciplinar es posible ver en las libertades un contrapeso del panoptismo, pero desde la biopolítica la libertad es una dimensión interna de las tecnologías de poder. Según Foucault el panoptismo es el proyecto político del liberalismo que instituye la imagen de un gobierno cuya primera intervención es la vigilancia de “la dinámica natural de los comportamientos y la producción” (Foucault 2004a: 69). Pero cuando “algo” obstruye lo que se percibe como dinámica natural (de la vida social, del mercado, etc.) el gobierno abandona su papel de vigía. La libertad, señala Foucault, es parte fundamental de la dinámica biopolítica en la que se regulan fenómenos globales, donde un cálculo fija los costos de las intervenciones y donde la población (como opinión pública) determina los límites de lo tolerable. Desde la biopolítica, la modernidad surge como la dimensión donde las sutilezas del poder y de la libertad se superponen, donde se busca: “producir, insuflar, aumentar las libertades, introducir un plus de libertad por un plus de control y de intervención” (Foucault 2004a: 69).

En estos pliegues del relato la relación entre modernidad y libertad reenvía a prácticas de objetivación, de disciplina y biopolítica; pero a la vez, Foucault señala fisuras precisas, prácticas de impugnación, rechazo y objeción a las tecnologías de poder. Foucault reconstruye las racionalidades de poder siguiendo la estrategia que rastrea las prácticas de oposición y desde ellas

piensa las particularidades de las tecnologías (Foucault 2001). Sistemáticamente, visibiliza experiencias que escapan a las redes de poder-saber, como la sinrazón de Hölderlin, Nietzsche y Blanchot (Foucault 1961) las distintas oposiciones a las disciplinas carcelarias en el siglo XVIII (Foucault 1975), la propia gubernamentalidad liberal contra las prácticas de la “razón de Estado” (Foucault 2004 y 2004a), etcétera. Foucault no llama libertad a estas experiencias sino que propone las nociones de resistencias, luchas, rechazos o rebeliones para señalar la presencia del elemento opositor que forma parte activamente de las relaciones de poder.<sup>3</sup> No se trata de prácticas posibles sino presentes que son precisamente lo que el poder busca modificar, cooptar, dirigir, seducir, encauzar en cierto sentido o evitar de alguna manera. Esas fuerzas siempre presentes son por principio heterodoxas: “necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para las transacción, interesadas o sacrificiales...” (Foucault 1976: 116).

En enero de 1978 Foucault se pregunta por la mejor manera de nominar al otro término de las relaciones de poder y dice: “Lo que he llamado resistencia, rechazo, revueltas, rebeliones, ¿no podríamos, en el fondo, tratar de encontrar una palabra para designarlo?” (Foucault 2004: 235). Mientras la palabra “rebelión” le parece demasiado precisa y demasiado fuerte, la palabra “desobediencia” le parece débil, “insumisión” muy ligada a lo militar, y “disidencia” muy vinculada con los fenómenos del siglo XX. Es entonces cuando decide llamar “contraconductas” a las prácticas que constituyen la “gran familia” de las resistencias y que: “pueden perfectamente encontrarse en los locos, los delincuentes o los enfermos” (Foucault 2004: 238).<sup>4</sup> Foucault no llama libertad a estas resistencias o contraconductas porque en estos pliegues de la modernidad, la libertad es parte de las tecnologías de poder a las que estas prácticas se oponen.

Junto a estas articulaciones entre modernidad y la libertad, existe otra perspectiva donde la libertad se identifica con una práctica de poder: la dialéctica. Foucault también percibe a la modernidad en el despliegue de un discurso que instituye a lo existente desde una oposición binaria, el discurso de la guerra de razas. En el curso *Defender la Sociedad* detecta la universalización de este viejo relato como reverso de las prácticas de la disciplina y la biopolítica. Mientras se transforma en la matriz del discurso político occidental, va construyendo “otros” y –paradójicamente- va negando al conflicto como clave de inteligibilidad del presente (Foucault 1976a: 175). El “racismo de Estado”, una de sus versiones, propone al “otro” como peligro para la vida de las poblaciones y neutraliza la conflictividad social patologizándola. Por otro lado, el discurso de la “lucha de clases” rechaza la conflictividad a través de la dialéctica y produce un efecto paradójico: “la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos dentro de una lógica (o pretendida lógica) de la contradicción: ella los reintegra en el doble proceso de la totalización y actualización de una racionalidad conjuntamente final y fundamental, en todo caso, irreversible” (Foucault 1976a:54).

Para Foucault, la modernidad circula en discursividades que proponen a lo real en términos binarios y que intentan la resolución de esa tensión apelando a

ciertas ideas de 'orden' que se construyen como universales. Mientras el "racismo de Estado" conjura al conflicto apelando al concepto de nación, el discurso de la "lucha de clases" apela a la supresión futura e inevitable de las relaciones de dominación, la libertad. Se trata de prácticas discursivas a partir de las cuales la historia se autodialectiza y deviene un continuo de revoluciones y contrarrevoluciones (Foucault 1976a: 123). En la dialéctica revolucionaria que Foucault expone y rechaza, la libertad se cifra como "liberación" futura, como teleología y como determinación. Pero además, se trata de un relato que sintetiza una imagen del poder con la que Foucault discute, un poder pensado (y producido) como represión, ley o prohibición.

En la clave de la genealogía del racismo (y más allá de ella), el relato foucaultiano puede ser leído desde su rechazo de la tradición dialéctica. Su manera de pensar lo real como inmanencia impulsa una propuesta teórica despojada de relaciones causales, de orígenes ocultos o lejanos y de sentidos trascendentes. En 1971 a propósito de Nietzsche, emerge una idea de historia como inmanencia de tensiones múltiples, como disrupción y diferencia al decir: "la humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirían para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación" (Foucault 1971: 17). Foucault propone claves de inteligibilidad de lo real que no reinscriben al conflicto en el registro de lo universal porque esta operación –paradójicamente- priva a lo real de la densidad de las múltiples tensiones que lo constituyen. La propuesta foucaultiana de una conflictividad no dialéctica implica el rechazo profundo de la idea de lo binario en la que acecha la noción de universal y todas las prácticas que esta noción trae consigo. Los discursos de la 'lucha de clases' han inscripto a la libertad dentro de una teleología del sujeto y de la historia: "En definitiva, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, de una verdad reconciliada..." (Foucault 1976a: 54).

En estos pliegues sobre la modernidad, la libertad aparece unida a una nueva mítica de la trascendencia donde se articula con la razón, con la revolución o con ambos universales a la vez. De esta manera las tecnologías de poder nominan libertad a sus propios efectos (la objetivación, la alienación, la sumisión al mercado o a la determinación histórica, etc.) y se instalan racionalidades políticas alrededor de ideas de 'orden' que patologizan a las experiencias de impugnación, sin suprimirlas jamás.

## **2. MODERNIDAD E INMANENCIA: LIBERTAD COMO TRANSFORMACIÓN.**

En los textos de la década del '80 aparece otra voz que vincula de manera diferente libertad y modernidad, o mejor aún, donde aparecen vinculadas una libertad y una modernidad diferentes. En el texto "¿Qué es la Ilustración?" que escribe a propósito del homónimo kantiano, Foucault se reapropia de la modernidad señalando que la *Aufklärung* es más una actitud presente que un momento del pasado, más una diferencia del presente con el pasado que la explicación causal del presente por el pasado. Pero sobre todas las cosas, la modernidad aparece como un *éthos*, una manera de estar que se concentra en

descifrar la artificialidad de todo lo que se presenta como natural, absoluto o determinado. Una actitud de distancia con el presente y a la vez, plena conciencia de la inmersión en él. Ya no se trata entonces de la modernidad como nueva mítica sino de las prácticas que la impugnan.

En Kant, señala Foucault, cristaliza por primera vez un *éthos* moderno que pregunta por el presente como discontinuidad. Se trata de la 'crítica permanente de nuestro ser histórico' en términos de análisis de los límites para comprender lo que se sabe del presente, lo que se puede en él y lo que podría ser de otra manera. Mientras Descartes pregunta por un "yo" universal, Kant se pregunta por quiénes somos aquí y ahora, por cuánto podemos conocer, por qué debemos hacer y qué podemos esperar.

Foucault propone entonces una "ontología de nosotros mismos" en clave de *crítica* que comprende un análisis arqueológico que busca historizar los discursos y un análisis genealógico<sup>5</sup> que no reifica el presente sino que busca en él las fisuras: "se extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos" (Foucault 1984: 348). El objetivo de esta crítica es expandir los límites de lo real y en esa expansión Foucault encuentra libertad: "relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad" (Foucault 1984: 348). Cuando la modernidad aparece como actitud crítica que explora la contingencia de lo real, la libertad surge como transformación, como creatividad inmanente. No se trata de una actividad ajena a la dimensión de la política sino que es política porque visibiliza la existencia de zonas más allá de lo que el poder-saber ha definido como pensable y actuable.

Esta libertad que Foucault piensa como una práctica que altera lo instituido desde la visibilización de su contingencia, aparece en el texto también como parte de la trama de lo real. Retomando aquella tensión del primer volumen de *Historia de la Sexualidad*, aquí se refiere a una conflictividad constitutiva pero ya no habla de resistencias sino de libertad. Según Foucault, las prácticas inmanentes se agrupan en los "conjuntos prácticos" constituidos por las tecnologías de poder (formas de racionalidad) y por las prácticas de libertad (formas de estrategia). Las tensiones entre uno y otro extremo producen permanentemente modificaciones en las "reglas del juego" de lo real (Foucault 1984: 350). Separándose de gran parte del pensamiento occidental, para Foucault el otro término de las relaciones de poder no es una posibilidad o una latencia. Mientras en 1976 decía que: "la resistencia (...) nunca está en posición de exterioridad respecto del poder" (Foucault 1976: 116), en 1984 señala que en los "conjuntos prácticos" las estrategias de libertad están tan presentes como las tecnologías de poder; las dificultades para visibilizarlas coinciden con el efecto de poder moderno por el cual sólo se puede pensar el poder como represión.

En el planteo foucaultiano no basta con abordar a la inmanencia desde las relaciones que la conforman y desde sus puntos de fuga, además es necesario que el propio análisis perciba la trama de la que es parte. Oponiéndose a los proyectos que se pretenden globales y radicales, rechazando la sumisión de la libertad al interior de la dialéctica revolucionaria o de la declamación jurídica,

señala: “para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, es necesario que esa actitud histórico-crítica sea también una actitud experimental” (Foucault 1984: 348). Para Foucault es indispensable que el propio análisis defina su propia situación de poder-saber e intente franquear su límite.

En “Sujeto y Poder”, un texto que escribe para que sea integrado a un análisis de Peter Dreyfus y de Paul Rabinow, insiste en la mutua implicación entre poder y libertad señalando que donde hay una relación de poder existe una estrategia de lucha: “cada una de ellas constituye para la otra una especie de límite permanente, un posible punto de inflexión” (Foucault 1983: 258). Estas prácticas “insubordinadas y obstinadas” de libertad, son un permanente elemento enfrentador, pero también son el requisito ineludible de las relaciones de poder. Desde el punto de vista de Foucault, la esclavitud, el sometimiento físico, excluye la posibilidad del establecimiento de una relación de poder. Lo opuesto a la libertad no es el poder sino la esclavitud.

La relación entre libertad y poder es de agonismo permanente sin triunfos definitivos: “cada estrategia de confrontación sueña con convertirse en una relación de poder, y cada relación de poder se inclina a la idea de que, si sigue su propia línea de desarrollo y surge de la confrontación directa, esto puede convertirse en una estrategia triunfadora (Foucault 1983: 258). Desde la inmanencia foucaultiana no existe la posibilidad de establecer previa y teóricamente cuál es el desequilibrio (o el exceso) que cambia el signo de una relación de poder, así como tampoco es posible determinar si una estrategia de libertad se incorporará a las racionalidades dominantes. En principio ninguna de ellas está determinada a devenir en la otra aunque eso puede ocurrir y, de hecho, las racionalidades presentes se vinculan con estrategias de libertad pasadas (Foucault 1976, 2004 y 2004a entre otros).

Las miradas foucaultianas rechazan las líneas que podrían acotar la conflictividad al enfrentamiento binario. Esta negación de los efectos de poder de la modernidad impulsa a Foucault hacia una idea de conflicto no dialéctico, sin más promesa que nuevas configuraciones, pero también hacia una perspectiva de libertades presentes. Las libertades son aquello que siempre escapa, pero no tanto como para estar fuera de la relación, ni tan poco como para confundirse con el poder. Cuando propone a la libertad como una práctica en un horizonte de inmanencia rechaza la posibilidad de un parámetro conceptual general que establezca qué prácticas forman parte de estrategias de libertad y cuáles de tecnologías de poder. Su definición es política porque una práctica será de libertad sólo si impugna las tecnologías de poder dominantes. Pero además, Foucault no cree que existan reaseguros que puedan evitar que una práctica de libertad se incorpore a una tecnología de poder; será de libertad en la medida en que continúe transformándose y confrontando con las tecnologías, escapando, mutando en sus formas, cambiando sus objetivos estratégicos.

### **3. LA NOVEDAD DE LOS ANTIGUOS.**



La 'ontología de nosotros mismos' de "¿Qué es la Ilustración?" muestra cómo coexisten en Foucault una perspectiva donde la modernidad es una nueva mítica que despliega sus tecnologías sobre occidente, y una perspectiva donde la modernidad es un *éthos* crítico que se piensa en la inmanencia. Esta "otra modernidad" evoca a la libertad como transformación, como expansión de los límites de lo real desde la crítica o como mutación permanente de las estrategias que siempre escapan a las racionalidades de poder. Pero además, esta reapropiación de la modernidad se relaciona con una experiencia de escritura que Foucault realiza a propósito de la antigüedad.<sup>6</sup> No se trata de un "regreso" a los antiguos sino de la detección foucaultiana de una relación sutil y nodal que se establece alrededor de la constitución del sujeto ético: los griegos piensan la libertad como práctica más allá de la prohibición, porque la piensan al interior de una relación de poder.

Foucault se detiene en las tecnologías a través de las cuales los griegos se ejercitan, la ascética, interesado por la manera en que se concibe la virtud como resultado de un combate.<sup>7</sup> A través de la ascesis los griegos buscan la libertad entendida como un 'dominio de sí' en términos de una relación de poder, de un vínculo agonístico entre adversarios que no están fuera del individuo sino dentro de él (Foucault 1984a: 66). La conversión en sujeto ético es una aptitud de resistencia, señala Foucault, donde se entabla consigo mismo una relación de dominación-obediencia. Mientras la modernidad cifra su moral en un código normativo, los griegos lo hacen en ciertas técnicas de subjetivación, es decir, en las relaciones que despliegan consigo mismos.

La moral griega no se dirime en la arena de la prohibición-permisión sino en la práctica equilibrada. Para los griegos la libertad remite a un problema de ética en tanto: "el *éthos* era la manera de ser y de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para otros" (Foucault 1984a: 398). Esta ética deviene doblemente política, en primer lugar, porque se opone a la esclavitud. De manera similar a la "ontología del presente" Foucault señala que en la antigüedad, donde la libertad es aptitud de resistencia y dominio de sí, la esclavitud (no el poder) son "lo otro" de la libertad. Pero para los griegos la libertad es mucho más que la no-esclavitud (como coacciones externas o internas), es un objetivo ético que incide directamente sobre la política de la ciudad porque: "el ejercicio del poder político llamará al poder sobre sí, como su propio principio de regulación interna" (Foucault, 1984a: 79) Y ese poder sobre sí, cualifica al poder sobre los demás. En estas prácticas de la libertad como dominio de sí los griegos construyen una estética de la existencia, una exploración práctica sobre la manera de vivir bellamente y no una hermenéutica del sujeto, una sujeción a cierta verdad que es impuesta a través de un sistema de coacciones.

En una entrevista con Becker, Fernet-Betancourt y Gómez-Müller en 1984 que se publica como "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad", Foucault hace dos precisiones en relación a sus textos sobre la ética antigua. En primer lugar, indica que la idea de libertad griega y la idea contemporánea sobre la libertad no son rápidamente equiparables (Foucault, 1984b: 397). Los griegos piensan la libertad como no esclavitud en el contexto de la relación del dominio de sí, mientras la modernidad lo hace en el contexto del liberalismo, de ahí que

en este caso el problema de la libertad no se perciba como una problemática inmediatamente política. Por otro lado, señala que no se trata de proponer como único modo de resistencia al poder político la ética de sí, sino que es necesario pensar las prácticas de libertad tanto desde las tecnologías de poder como desde las tecnologías de sí, es decir, como gubernamentalidad.<sup>8</sup> No se trata entonces de pensar a la ética como único modo de resistencia sino de pensar las políticas de la ética, las maneras en las que convergen en las subjetividades el gobierno de los otros y el gobierno de sí.

#### **4. MARTILLOS Y DESTORNILLADORES: POLÍTICA, ÉTICA Y ESTÉTICA DE LAS LIBERTADES.**

Cuando en 1977 Foucault prologa el *Antiedipo* de Deleuze y Guattari señala que el adversario de estos autores es el fascismo, particularmente, el que existe en las formas cotidianas de actuar y pensar (Foucault, 1977:387).<sup>9</sup> Se podría decir que el fascismo también es el adversario al que él mismo persigue y enfrenta desde sus perspectivas de la modernidad, particularmente, aquel que se vincula con la trascendencia que sacraliza universales, construye alteridades ontológicas, reniega de los poderes y saberes que lo atraviesan, piensa al poder como represión y es indiferente a las libertades presentes.

Foucault se opone tanto a quienes construyen determinaciones inexorables como a quienes canonizan la contingencia. Frente a ellos propone el complejo equilibrio que sintetiza en la noción de “conjunto prácticos” y subraya la necesidad de pensar que las dicotomías conceptuales de la modernidad son ellas mismas efectos de poder sobre los que se puede intervenir. En la propuesta de pensar simultáneamente la libertad y el poder condensa su impugnación a lo binario, pero además, despoja a la libertad del estatuto de grito romántico y la instituye provocativamente en la inmanencia.

##### **Martillos.**

En Foucault hay una invitación para destruir el procedimiento que evalúa a las prácticas sociales para establecer si se tratan o no de resistencias a partir de un parámetro teórico construido de antemano. Propone entonces un movimiento que parte de las libertades inmanentes y desde ahí visibiliza las redes de poder al que ellas se oponen. En 1972, durante una charla con Deleuze a propósito de los intelectuales, dice que no se trata de ir por delante o por detrás de las experiencias, sino de visibilizarlas allí donde quienes intervienen en ellas no pueden hacerlo. Las masas, señala Foucault, saben perfectamente cuál es su lucha y cómo es el poder al que se oponen, pero sin embargo: “existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber (...) Los propios intelectuales forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son agentes de la conciencia y del discurso pertenece a este sistema (...) El papel del intelectual es, ante todo, luchar contra las formas de poder allí donde este es a la vez objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso”. (Foucault 1972: 107). De una manera similar a “¿Qué es la Ilustración?” subraya la importancia de la intervención del intelectual en las

redes de poder-saber que lo atraviesan. Prácticas de libertad que no consisten en ‘hablar por otros’ sino en desarticular los sistemas que hacen que los ‘otros’ sean ‘otros’ y consecuentemente, no puedan hablar allí.

Las generalizaciones de las luchas, señala Foucault, no se producen a partir de la totalización de las resistencias en la práctica teórica, sino que: “el propio sistema de poder, todas las formas de ejercicio y de aplicación del poder, hacen que la lucha sea generalizable” (Foucault 1972: 115). Para no desperdiciar las experiencias de libertad Foucault propone un juego de poleas entre el pensamiento y la práctica política que sintetiza en una de las recomendaciones del prólogo al *Antiedipo*: “no se sirvan del pensamiento para dar a una práctica política un valor de verdad; ni se sirvan de la acción política para desacreditar un pensamiento como si este no fuese más que especulación. Sirvanse de la práctica política como un catalizador del pensamiento, y del análisis como un multiplicador de las formas y los espacios de la intervención política” (Foucault 1977: 388).

La modernidad estructuró el pensamiento de las oposiciones entre lo universal y lo particular, la teoría y la práctica, lo mismo y lo otro... Pero esas grandes categorías *sólo* son formas del poder sacralizadas. La ley, la falta, la represión, pueden ser analizadas desde una crítica que muestre su contingencia y expanda lo real. Proponer que las prácticas teóricas y políticas se alejen de lo binario no minimiza a las luchas presentes sino que permite pensarlas y actuarlas desde lo múltiple; de la misma manera, negarse a proclamar un único sujeto revolucionario implica que las subjetividades resistentes se multipliquen.

### **Destornilladores.**

La apuesta de Foucault tiene una sencilla complejidad: exponer la manera en que se vinculan saberes y poderes para hacerla intolerable. En “¿Qué es la Ilustración?” dice que la tarea de la crítica contemporánea es describir el nexo entre conocimiento y poder porque esa descripción “equivale a volver intolerable ese nexo” (Foucault 1984: 350); esa tarea se realiza en el doble movimiento de “evitar razones más allá de los límites de lo que se presenta a la experiencia (...) y también mantenerse alerta sobre los excesivos poderes de la racionalidad política” (Foucault 1983: 242).

Este ‘hacer insoportable’ va más allá de la consigna de la opresión porque exige un ejercicio que desmantele el vínculo y muestre la contingencia que lo atraviesa y los efectos que produce. En las conferencias de 1979 en Stanford, Foucault señala que quienes resisten no deberían detenerse en la denuncia del poder que los oprime, sino que es necesario que de alguna manera pongan en cuestión la racionalidad en la que se inscribe esa forma de poder: “la historia de las diversas formas de racionalidad consigue mucho mejor romper nuestras certezas y nuestro dogmatismo que una crítica abstracta. Durante siglos la religión no ha podido soportar que se cuente su historia. En la actualidad nuestras escuelas de racionalidad tampoco aprecian demasiado que se escriba su historia, lo que es sin duda significativo” (Foucault 1986: 203). En un sentido muy similar, en una entrevista con Ducio Trombadori en 1981 explicita su intención de modificar, a través de sus escritos, la relación con el presente

desde su descripción detallada. Cuando los lectores dicen sentirse imposibilitados de seguir pensando o haciendo como venían pensando o haciendo ya se ha modificado su relación con el presente, señala Foucault, han detectado los vínculos entre poder y saber que los atraviesan y a la vez, los han alterado (Foucault, 1981: 15).

### **Política, ética y estética de las libertades.**

Las libertades foucaultianas tienen una política precisa: escapan, objetan, rechazan, desmantelan, obstruyen o modifican las tecnologías a las que se enfrentan. En “Sujeto y Poder” Foucault indica que las luchas contemporáneas se despliegan contra los dos sentidos de una racionalidad de poder que masifica e individualiza a la vez. Se trata de luchas transversales que ponen en tela de juicio a los efectos del poder a través de una triple impugnación. En primer lugar, rechazan el *status* del individuo, reivindican la diferencia y enfrentan lo que separa, lo que impide construir comunidad, lo que “fuerza al individuo a volver sobre sí mismo y lo ata a su propia identidad de forma constrictiva” (Foucault 1983: 244). Son luchas que se oponen a las estrategias de fragmentación de lo múltiple para gobernarlo. Además, impugnan el régimen de saber instituido, no son denuncias nihilistas o escépticas porque parten del reconocimiento y cuestionamiento de determinados efectos de poder. Finalmente, rechazan las abstracciones biopolíticas y se enfrentan con todas las categorías a través de las cuales el poder masifica e impone abstracciones ideológicas, económicas, científicas y administrativas que constituyen y manejan a la población. Las prácticas de libertad contemporáneas se despliegan en un escenario donde el poder aparece (como nunca) omnímodo y absorbente pero también (como nunca) laxo y sutil; aquí Foucault ve y propone transversalidad, precisión, inmediatez, cuestionamiento de la individualidad y del saber, rechazo de los universales.

Foucault se niega sistemáticamente al ‘vaticinio teórico’ sobre las libertades futuras, no sólo porque desde su inmanencia eso no sería posible sino también porque sabe que a través de su discurso serían reapropiadas por el poder de la trascendencia teórica. En este sentido, quizá una de las pocas advertencias directas que realiza a quienes intervienen en la confrontación política es que rechacen los reformismos y que jamás intenten: “modelar al poder con el fin de conseguir como máximo un cambio de titular” (Foucault 1972: 114). La política de las libertades foucaultianas no se circunscribe a la pretensión institucional sino a la subversión inmanente.

Las libertades son éticas no por su remisión a un código de prescripciones generales, sino porque evocan una manera de estar, pensar y actuar en el mundo. Para poder verlas más allá de las dialécticas de la permisión-prohibición es necesario pensarlas como relaciones de poder. Mientras la moral evalúa la adecuación entre las prácticas y las esencias-valores trascendentes, la ética analiza la contingencia y se pregunta por sus posibilidades. Inscripto en la crítica y la inmanencia, el *éthos* foucaultiano se refiere a una modernidad que: “no libera al hombre en su ser propio: le obliga a inventarse a sí mismo” (Foucault 1984: 344). De manera que la ética deviene estética porque no se trata de “liberaciones” absolutas del estilo de las propuestas por algunos

proyectos occidentales, sino de transformaciones en acto que sólo pueden ser desde las limitaciones espirituales e institucionales, éticas y políticas, así como desde las condiciones individuales y grupales dentro de las cuales ese acto es posible. Del propio análisis de las transformaciones surge que ellas no se encuentran por sobre sino en la inmanencia: “de acuerdo a esos tipos de fractura virtual que amplían el espacio de la libertad, entendido como espacio del libertad concreta, de posible transformación” (Foucault 1983a: 121-122).

Las libertades son estéticas porque implican una creación permanente de nuevas codificaciones y metamorfosis. No se trata de la estetización de los modos de resistencia sino de la perentoria necesidad de su creación permanente. Que las tecnologías de poder se reapropien de las estrategias de libertad no es un hecho excepcional o anómalo sino que es algo propio de la confrontación de fuerzas y aquí es donde la dimensión estética adquiere su lugar y su importancia. En el prefacio al *Antiedipo* Foucault dice que se trata de un libro de ética porque para desalojar de nuestras conductas al fascismo es necesario oponerle un modo de vivir (Foucault 1977: 387). Se trata de la creación en el terreno de la confrontación, en las dimensiones y paradojas que ella propone. La estética foucaultiana requiere de la creatividad inmanente que hace de los obstáculos medios porque: “no hay creatividad posible más que a partir de un sistema de reglas” (Foucault 1974: 75).

En la visibilización de la mítica moderna y en su inmanente reapropiación, las libertades aparecen como una lámpara de Diógenes para desandar los caminos que se instituyeron en una cierta modernidad y delimitaron una política, una ética y una estética. Pero si la política es el enfrentamiento que modifica lo actuable y pensable, la ética es una manera agonística de estar en el mundo y la estética se refiere a la transformación de los obstáculos en medios, las delimitaciones entre estas esferas se hacen difusas, transgredibles.

## 5. TEXTOS.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001): *Michel Foucault. Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Eribon, D. (2004): *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, M. (1961): *Historia de la locura en la época clásica I*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Foucault, M. (1961): *Historia de la locura en la época clásica II*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Foucault, M. (1971): “Nietzsche, la filosofía y la historia”, en *Microfísica del poder*. Buenos Aires: La Piqueta, 1992: 7-31.

Foucault, M. (1972): "Los intelectuales y el poder", en *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 1999: 105-115.

Foucault, M. (1974): "De la naturaleza humana: justicia contra poder", en *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 1999: 57-103.

Foucault, M. (1975): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1999.

Foucault, M. (1976a): *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira, 1996.

Foucault, M. (1976): *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. México DF: Siglo XXI, 1999.

Foucault, M. (1977): "Prefacio", en *Estrategias de poder*. Buenos Aires: Paidós, 1999: 385-388.

Foucault, M. (1981): Entrevista con Ducio Trombatori, en *El Yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca, 2003: 9-50.

Foucault, M. (1983): "Sujeto y Poder", en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001: 241-259.

Foucault, M. (1983a): Entrevista con Gerard Raulet, en *El Yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca, 2003: 100-132.

Foucault, M. (1984): "¿Qué es la Ilustración?", en *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999: 335-352.

Foucault, M. (1984a): *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. México DF: Siglo XXI editores, 1999.

Foucault, M. (1984b): "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad", en *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós, 1999: 393-415.

Foucault, M (1984c): "Las técnicas de sí", en *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós, 1999: 443-474.

Foucault, M. (1986): "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política", en *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira, 1996: 179-205.

Foucault, M. (2004): Seguridad, territorio y población. Curso del Colegio de Francia. 1977-1978. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Foucault, M. (2004a): *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. París: Gallimard-Seuil.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Para Foucault una experiencia alude a la yuxtaposición práctica entre poder, saber y subjetividad. En los primeros párrafos del segundo tomo de la *Historia de la Sexualidad* señala que la experiencia es: “la correlación dentro de una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault 1984a:8). Foucault distingue su noción de experiencia de aquella utilizada por la fenomenología diciendo que esa tradición busca “interpretar la significación de una experiencia diaria de manera de reafirmar el carácter universal del sujeto, del yo, de sus funciones trascendentales” (Foucault 1981: 12). La experiencia foucaultiana, propuesta en un horizonte inmanente, se diferencia de la fenomenológica porque no remite a ninguna instancia universal del sujeto, para Foucault, no se trata de una experiencia que modifica a un sujeto que la antecede, sino de subjetividades que se forman en las experiencias mismas.

<sup>2</sup> Si bien el primer texto de Foucault fue publicado en 1954 como *Enfermedad Mental y Personalidad* él insistió en que *Historia de la Locura en la Época Clásica*, su tesis principal publicada en 1961 como *Locura y Sinrazón*, era verdaderamente su primer libro (Eribon 2004: 107).

<sup>3</sup> Sería imposible profundizar en este texto sobre la caracterización del poder que realiza Foucault, pero es necesario declarar que la lectura de Gilles Deleuze atraviesa a quien lo escribe, particularmente los “postulados sobre el poder” (Deleuze 1987: 49-57).

<sup>4</sup> La “familia de las contraconductas” se desplegará junto al poder que caracteriza al occidente moderno porque las resistencias no sólo indican la especificidad del poder sino que lo componen activamente. Cuando Foucault piensa el problema del gobierno se refiere al poder desde la *conduite* (conducta) que remite tanto a *conduire*, conducir o dirigir a otros, y a *se conduire*, mantener la propia conducta o comportamiento.

<sup>5</sup> Las diferentes vinculaciones entre el análisis arqueológico y genealógico en los trabajos de Foucault han sido profundamente analizadas por Peter Dreyfus y Paul Rabinow en su texto *Michel Foucault. Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica* (Dreyfus y Rabinow 2001).

<sup>6</sup> Se trata de los textos que fueron publicados en 1984 como segundo y tercer volumen de la *Historia de la Sexualidad*, donde encontramos algunos de los temas que Foucault también trató en los cursos del Colegio de Francia en 1980-1981 y en 1981-1982. Didier Eribon detalla el proyecto original de estos trabajos y los avatares hasta su publicación (Eribon 2004: 394-401). Por otro lado, Foucault habla de la escritura como experiencia en diferentes oportunidades, por ejemplo, en la entrevista con Trombadori que se cita en este trabajo (Foucault 2003) y en los dos últimos volúmenes de *Historia de la Sexualidad*.

<sup>7</sup> El análisis de las prácticas de sí sobre el cual se concentra Foucault en muchos de sus últimos trabajos no implica un interés en “lo individual” sino en cómo las relaciones de poder-saber intervienen en la constitución de individualidad, dice Foucault: “si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social” (Foucault, 1984b: 404)

<sup>8</sup> En un texto originado en los seminarios en la Universidad de Vermont publicado como “Las técnicas de sí” en 1984, Foucault clasifica a las técnicas humanas en cuatro grupos: 1) las técnicas de producción, 2) las técnicas de sistemas de signos, 3) las técnicas de poder y 4) las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sobre sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser para alcanzar algún objetivo (Foucault 1984c).

<sup>9</sup> En el texto Foucault señala tres formas del fascismo: “1) Los ascetas políticos, los militantes sombríos, los terroristas de la teoría, los que querrían preservar el orden puro de la política y del discurso político. Los burócratas de la revolución y los funcionarios de la Verdad. 2) Los técnicos del deseo, lamentables: los psicoanalistas y los semiólogos que registran cada signo y cada síntoma, y que quisieran reducir la organización múltiple del deseo a la ley binaria de la estructura y la falta. 3) Por último, el enemigo mayor, el adversario estratégico (mientras que la oposición del Antiedipo a sus otros enemigos constituye más bien un compromiso táctico): el fascismo. Y no sólo el fascismo histórico de Hitler y Mussolini -quienes tan bien supieron movilizar y utilizar el deseo de las masas- sino también el fascismo que se halla dentro de todos nosotros, que acosa nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, desear aquello mismo que nos domina y explota” (Foucault, 1977).