

¿Es sostenible una ética de la inmanencia discursiva en Foucault? Is Sustainable an Ethic of Immanence discursive in Foucault?

JUAN CARLOS SÁNCHEZ ANTONIO*

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca

RESUMEN. En este artículo nos proponemos exponer, a partir de los límites conceptuales encontrados a los planteamientos arqueo-genealógicos de Michel Foucault, la posibilidad de plantear, en dos momentos –arqueo-genealógico y gubernamental–, una “ética de la insubordinación reflexiva”. Es decir, una “ética de la libertad inmanente” al débil que al decir su palabra, denuncia y al denunciar cuestiona al tirano y su mundo al habar y actuar con –y por– los otros. Esta ética de la intersubjetividad planteada como una ética de la insumisión concertada, crítica y deliberada, pensamos, puede derivar de ciertas “condiciones enunciativas” encontradas en las dos últimas investigaciones concernientes al “decir veraz” o el “hablar franco” expuestos en *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984).

Palabras clave: Arqueo-genealogía; gubernamentalidad; ética de la inmanencia discursiva; vida otra y mundo otro.

ABSTRACT. In this article I pretend to show, based on the conceptual limits found in the Michel Foucault's archeo-genealogical foundations, the possibility of posing, in two moments, –arqueo-genealogical and governmental–, the idea of “reflexive insubordination ethics”. Which means an “immanent freedom ethics” that allow “the weak ones” to say its word, to demand and to question the tyrants and its won world by talking and take action with and for its peers. This ethics of intersubjectivity, posed as concerted draft evasion, critic and deliberated, I think, can derivate from certain “enunciative conditions” found in the two most recent researches involving “truthful speech” shown in the papers *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) and *El coraje de la verdad* (1983-1984).

Key words: Archaeo-Genealogy; Governability; Ethics Discursive Immanence; another Life and another World.

* ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-0532-3293> zarathustra100@hotmail.com

Copyright: © 2017 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Attribution* (CC-by) España 3.0

Introducción

Quizás muchos estén de acuerdo en pensar —a primera vista— que el problema de la ética (la libertad) es un tema eclipsado por el análisis del saber y del poder. Así mismo, otros podrán aceptar que la ética (re) aparece posteriormente como un elemento nuevo en las últimas investigaciones foucaultianas. Consideramos, por el contrario, que el tema de la ética fue y es inmanente al ejercicio del poder (y el saber) y, más aún, a las prácticas del “decir veraz” (del débil) expresadas en las “tecnologías del yo” como un ejercicio activo que cuestiona e invita a una “vida nueva” y un “mundo otro”. Sin embargo, hablar de una “ética del hablar franco” o una “ética del discurso” en Foucault, quizás resulte para muchos aún difícil. Por ello, lo que nos proponemos aquí es subrayar la necesidad de plantear una “ética de la verdad” inmanente a la práctica del hablar valeroso del débil.

¿Es posible una ética de la inmanencia discursiva?

Para dar una respuesta a esta pregunta, estructuramos la exposición en dos partes. Uno que concierne al momento “arqueogenológico” y el segundo denominado “gubernamental”. El primer nivel de reconstrucción refiere al diagnóstico socio-discursivo de la modernidad. Foucault realiza en este análisis estudios acerca de las “formaciones discursivas” y los “dispositivos de poder” en las sociedades europeas modernas. En el segundo periodo, traza de una forma visible el papel de la ética y la libertad en la redefinición del poder-saber

en términos de “gobierno”. Se trata, ahora, de relaciones de poder y saber flexibles, abiertos y transformables.

Bajos estos dos enfoques, Foucault elabora un trabajo histórico que explica cómo los sujetos son constituidos por las prácticas sociales. Es decir, revela cómo el poder social conforma a los sujetos “locos”, “enfermos”, “criminales” o “anormales” en el campo socio-enunciativo. Pero, al mismo tiempo, se piensa que este poder social no sólo constituye, sino que también es una fuerza plástica, flexible, disputable y transformable por los agentes situados en un campo social.

Por ejemplo, para la *Historia de la locura* (1961) y *El nacimiento de la clínica* (1963) el sujeto “loco” y “enfermo” son explicados como el resultado de un conjunto de prácticas “asilares”, “médicas”, “clínicas” y “hospitalarias”. Mientras que, en *Las palabras y las cosas* (1968), la figura del “hombre” —y con ello, las ciencias humanas— es el resultado de las fuerzas discursivas, de las estructuras movibles y discontinuas del entramado enunciativo. En definitiva, estas tres obras son, en lo fundamental, las que explicaron desde el conjunto arqueológico la constitución histórica de los sujetos.

Por su parte, *Vigilar y castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad I* (1976) expresan al sujeto “criminal” y “anormal” no como una función variable y compleja del plexo discursivo —como lo explicó la arqueología—, sino —a partir del horizonte metodológico de la genealogía, que no cancela ni abandona a la arqueología— como un resultado de las prácticas (no discursivas) institucionales, económicas, jurídicas y políticas.

Tanto en la arqueología y la genealogía los sujetos –y la subjetividad– son descritos desde el campo socio-enunciativo. El “sujeto auto constituyente” –propia de la filosofía de la conciencia– es descentrado y pasa a ser explicado como una función discursiva y social. En esta perspectiva, los sujetos son vistos como “campos de fuerzas”¹ receptivos, debilitados por el poder de la acción impersonal del discurso y del campo social. Los sujetos aparecen, desde esta óptica, como resultado de la composición social, disciplinar y normalizadora del discurso y el poder.

Ahora bien, Foucault al explicar el proceso social e impersonal que constituye las subjetividades, en ambos enfoques no puede clarificar cómo éstas pueden subvertir los dispositivos sociales. Jürgen Habermas (1988, 1989), Axel Honneth (2009) entre otros, dirigieron sus críticas al señalar el enclaustramiento del sujeto en la “razón reglamentadora”. Cada uno señala, a su manera, la falta de un sujeto con competencia crítica y “dialógica” para establecer “relaciones intersubjetivas” transformadoras. Es justo, en este punto, donde resulta complicado hablar de una “ética de la insumisión reflexiva” por parte de los individuos.

Es en el momento “gubernamental” donde Foucault, consciente de los límites metodológicos de su arqueología y genealogía, genera un punto de inflexión en sus instrumentos de análisis, para replantar, en sus últimas investigaciones, una nueva relación entre el “saber”, el “poder” y los “modos de subjetivación” desde una triple perspectiva articulada en la noción de “gubernamentalidad”. Bajo este nuevo marco de desciframiento, explorado en *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y

El nacimiento de la biopolítica (1978-1979), Foucault no cancela el punto de vista de la arqueología y la genealogía. Al contrario, lo que hace es llevar más lejos ambas perspectivas para plantear temas y problemas que no aparecen de forma clara en sus anteriores investigaciones arqueogenealógicas.²

Ciertamente, con la gubernamentalidad,³ el punto de vista arqueológico y genealógico vuelve a ser reinterpretado para definir las relaciones de poder como un campo “abierto”, “reversible” y “flexible”.⁴ Ahora, con la noción de gubernamentalidad, se pueden entrever al menos cuatro conceptos que acompañan las últimas investigaciones referidas a las “tecnologías del yo”. Las nociones de “crítica”, “libertad”, “derecho” y el “decir veraz” aparecen mejor matizadas en sus últimos trabajos. Estas concepciones –que se articulan sobre la base de la gubernamentalidad–, permiten, a nuestro parecer, encontrar ciertas “condiciones enunciativas” y el “principio de homología” en el ejercicio deliberativo de los débiles que puede contribuir en la construcción de una “ética de la insubordinación reflexiva”.

Por ejemplo, en un interesante texto titulado *¿Qué es la crítica?* (1978), Foucault –justo después de unos meses de impartir su curso lectivo, titulado *Seguridad, territorio, población* (1977-1978)– aborda la noción de crítica como una compleja “actitud crítica” que cuestiona “los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos” (Foucault, 2001a, 1393).

En este sentido, la crítica entendida como un *ethos* o modo de vida crítico, re-

sulta ser una dimensión importante del pensamiento que cuestiona la procedencia social de las prácticas, dibuja sus límites y la posibilidad de transformarlas. En todo caso, ella permite “definir las condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar” (Foucault, 2001a, 1386). Con todo esto, lo que encontramos con la “actitud crítica” es la posibilidad de un sujeto con acción crítica, que cuestiona y problematiza su modo de actuar y, con ello, la posibilidad de ser de otro modo.⁵

Ahora bien, dadas estas condiciones encontradas en la noción de crítica, indispensables para comprender la dimensión reflexiva en los sujetos, aparece otro elemento clave en la nueva definición del poder. Por ejemplo, Foucault en *El sujeto y el poder* (1982), redefine el poder como gobierno que incluye –retrospectivamente– la noción de libertad. Así:

Quando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el “gobierno” de los hombres, de los unos por los otros –en el sentido más amplio del término– se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida en que son “libres”. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay rela-

ción de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción), sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia escapar. En consecuencia, no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece ahí donde se ejerce el poder) sino un juego mucho más complicado. (Foucault, 2001a, 1056-157).

El tema de la libertad es matizado en la nueva definición que da Foucault al poder. No se trata de ante anteponer la libertad al poder o decir que la libertad es la otra cara del poder, como parece leerse en *La historia de la sexualidad I* (1976). Ahora, ambos momentos son mutuamente necesarios al grado que ésta nueva relación permite entender las relaciones de fuerza como un campo abierto, reflexible y transformable. Al grado que, cuando desaparecen estos espacios de libertad y flexibilidad en el juego estratégico de conducir la conducta de los otros, dejan de ser relaciones de poder y se convierten en relaciones de dominación. De hecho ahora:

la libertad bien puede aparecer como la condición para ejercer el poder (al mismo tiempo que es su precondition, ya que es necesario que la libertad exista para que el poder pueda ejercer, y a la vez ser su soporte permanente, ya que sin la posibilidad de resistencia, el poder podría ser equivalente a la imposición física). Por esta razón no puede separarse la re-

lación entre el poder y el rechazo de la libertad a someterse completamente. La relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden, pues, separarse. (Foucault, 2001a, 1057).

La libertad se muestra como un componente fundamental para comprender los procesos gubernamentales.⁶ Ella se muestra como condición o más aun como precondición para ejercer el poder. Se sabe que para que existan relaciones de poder es necesario al menos dos condiciones. Primero, que la persona que ejerce una acción sobre la acción del otro sea un sujeto libre, al mismo tiempo que el individuo que la padece igual tenga la libertad de rechazar, evadir o invertir las relaciones de poder. La libertad, en ambos casos, es ontológicamente primero para producir relaciones de poder y resistencias.

Ahora, la libertad no sólo es condición para el ejercicio del poder, sino también de la “ética como práctica de la libertad reflexionada” (Foucault, 2001a). Es decir, los sujetos, tanto el que ejerce el poder, pero sobre todo el que la padece, tiene, desde un principio, es decir, desde su constitución como sujeto social, siempre inherente la posibilidad de una práctica-política de la libertad reflexiva. La libertad es en sí misma política y ética reflexiva. La libertad es *virtualmente* (según los términos de Gilles Deleuze)⁷ condicionante, se *actualiza* o se concretiza en reflexión moral y acción política cuando los sujetos son capaces de hacer uso de su propia razón crítica sobre su actuar en el mundo.

La reflexión crítica aparece como una *actualización* de la libertad en forma de una ética reflexiva o reflexión moral de

nuestro actual modo de proceder y de ser. En este punto, la libertad es condición no sólo del poder, sino de la ética como reflexión moral. En este sentido, argumentamos que la actitud crítica es una *actualización* práctico-política y reflexiva de la libertad (ética) en tanto hacemos uso de nuestra propia razón en sentido kantiano.⁸ Sin embargo, cabe aclarar que la libertad no es una esencia o dato previo a todo poder y a toda moral. Más bien, la libertad se produce a sí misma (y lo social) en cuanto se relaciona inmanente con el poder-saber y la ética (la subjetividad).⁹ La libertad es inmanente al poder y la reflexión crítica de lo que somos en cuanto se relacionan entre sí. Por lo tanto, al vincularse se presentan como elementos “co originarios” tanto en su producción y como en su actualización social.

Por su parte, J. Rajchman, considera que la libertad “no procede de una república racional de sujetos autónomos, sino que procede de un cuestionamiento incesante de los hechos históricos de la identidad” (Rajchman, 1995, 216). Aquí J. Rajchman parece depender el surgimiento de la libertad de la actitud crítica como cuestionamiento permanente de los fenómenos de dominación de la identidad. Pareciera ser que la crítica abre el espacio para que el poder se ejerza y por ello la libertad se produce gracias al ejercicio crítico y no a la inversa. Y en otro momento precisa, la libertad es “la condición de un ‘trabajo indefinido’ de pensamiento, de acción e invención propia. A título de ello trató de introducirla en la política y en la ética. Para ser libre, sostenía, debemos de ser capaces de cuestionar cómo nos define nuestra propia historia (Rajchman, 2001, 124).

Nosotros pensamos que la libertad no proviene de un cuestionamiento incesante de los fenómenos de dominación.¹⁰ Más bien reconocemos el carácter ontológico de la libertad, es decir, su primacía con respecto al poder al grado de servir no sólo de precondition y de soporte de todo ejercicio de poder y saber, sino también encontraremos que la “libertad es condición ontológica de la ética” (Foucault, 2001a). Por lo tanto, la libertad no sólo posibilita el poder, sino también a la ética entendida como “reflexión moral que adopta la libertad” (Foucault, 2001a). Ello parece indicarnos que la libertad no sólo es un poder sobre sí, sino también de una reflexión práctica como *deber moral* que modula el ejercicio ético-político hacia uno mismo, los otros y la realidad.

En este punto, parece problemático pensar que la libertad es una condición ilimitada o “trabajo indefinido” de prácticas de libertad, o que ella misma no tiene límites en la configuración de acciones políticas en libertad. Sucede que la libertad no sólo (se) hace posible con la acción política (*poder ser*), sino que también la regula como un *deber ser* que (se) ofrece reglas morales mediante una reflexión ética y crítico-práctica de nuestro actuar en el mundo. Se entiende, entonces, que la libertad no es una fuerza que trabaja sobre sí y sobre los otros de manera incontrolada. Requiere, en todo caso, de límites éticos que regulan el poder (social) sobre sí, sobre los otros y el mundo en espacios de reflexión crítica de lo que somos y queremos ser con los demás.

Esta nueva perspectiva que nos ofrece la gubernamentalidad permite corregir y reestructurar retrospectivamente la defi-

nición arqueológica y genealógica del poder. Es decir, no se puede comprender el *poder discursivo* arqueológico y el *poder normalizador* genealógico sin la ética. No se puede concebir la función del “archivo” y el “poder disciplinario” sobre los individuos sin reconocer, de entrada, la condición de libertad inmanente a toda relación humana (sea soberana, disciplinaria, normalizadora, biopolítica y gubernamental). Los sujetos (“locos”, “enfermos”, “anormales”, “criminales”) detallados por la arqueología y la genealogía no pueden ser explicados sin considerar, de inicio, una potencia de actuar, una libertad “virtual” y/o “actualizada” en ellos.¹¹

La virtualidad de actuar y pensar de otro modo es inmanente desde siempre a la “vida”. La vida se presenta como libertad, como esa fuerza (activa y reactiva) sobre el cual recae el poder gubernamental y biopolítico. La fuerza de la vida es el objetivo político de las tecnologías gubernamentales ya que en ella reside la energía básica que hay que controlar para dominar o ejercer el poder, pero también en ella, la insumisión es inherente como una expresión de la libertad humana.

La vida resulta ser el objeto privilegiado para la biopolítica y la gubernamentalidad por dos razones. Primero, es necesario asegurar la supervivencia de la vida de las poblaciones, pues en ella reside el poder de la gubernamentalidad. Segundo, en ella radican las fuerzas activas de resistencia y creación de lo nuevo que es necesario contener. La vida entonces se convierte en el objeto por medio del cual el poder constituye los objetos con los cuales asegura su dominio, pero, a su vez, también en ella se encuentra la fuerza para

subvertir el poder que lo somete. En este sentido, “la vida pura deviene cuerpo propio, y se convierte en la obra del alma por excelencia”.¹² Es su obra en tanto que negación permanente de las determinaciones y en tanto que su inventiva no se limita a lo acostumbrado” (Fimiani, 2014, 87). Por lo tanto, ella se torna el objeto por excelencia cuyo actuar en el mundo es materia para una reflexión crítica y moral de lo que somos, pero también de lo que *podemos y debemos* ser.

Ahora bien, con esta interpretación retrospectiva del poder (y del saber) a partir de la grilla de la gubernamentalidad, la libertad inmanente a la vida (y al poder de la vida) no aparece eclipsada o ausente en la arqueología y la genealogía y, poco después, resucitada (o aparecida) en las tecnologías de gobierno (las últimas investigaciones). Todo lo contrario, consideramos que el tema de la ética siempre fue inmanente al problema del poder y el saber. En el mejor de los casos, esta “ética de la insumisión” evita pensar en una ausencia/resurgimiento de la libertad en los planteamientos foucaultianos. El punto de vista gubernamental –aunque posterior– del poder y la ética (del sujeto) lo confirman.¹³

Sin embargo, a pesar de desarrollar estos temas aún no nos queda claro, de qué manera, las relaciones de fuerza, que suponen la libertad y el cuestionamiento del poder, pueden realmente evitar que estas “relaciones políticas en libertad” vuelvan a ser cosificadas o convertirse en una relación de dominación. Foucault en *El sujeto y el poder* (1982), recuerda nuevamente “la racionalización y los excesos de poder político como una de las tareas que siempre ha tenido la filosofía” (Foucault,

2001a). Concretamente, es, en *La ética del cuidado de sí como práctica de la liberad* (1984), donde precisa las “reglas del derecho anti disciplinario”.¹⁴ Veamos cómo se articulan este momento en la última etapa del pensamiento foucaultiano.

Las “reglas del derecho” aparecen con una singular “reconsideración positiva y no disciplinaria” (Chevallier, 2013) en *La ética del cuidado de sí como práctica de la liberad* (1984). Recordemos, por ejemplo, las terribles críticas que Foucault le hizo al derecho en su curso lectivo *Defender la sociedad* (1975–1976), *La historia de la sexualidad I* (1976) entre otros cursos, al ligar al derecho un “dispositivo jurídico que se adhiere al aparato disciplinario y biopolítico para extender las relaciones de poder y las tecnologías gubernamentales del mercado” (Mazabraud, 2010) en todo el cuerpo social. En este caso, el derecho y relaciones de poder suelen identificarse.¹⁵ Ahora, en *La ética del cuidado de sí como práctica de la liberad* (1984), emerge la posibilidad de darse nuevas reglas del derecho, no dentro de relaciones de poder y dominación, sino dentro de “relaciones de poder en libertad” (Foucault, 2001a).

Foucault casi al finalizar la entrevista en *La ética del cuidado de sí como práctica de la liberad* (1984), retoma el tema de la “racionalidad y los excesos del poder” planteada en *El sujeto y el poder* (1982). En esta entrevista, Foucault bosqueja la posibilidad de un *otro derecho* (con respecto al derecho positivo moderno ligado a las estructuras jerárquicas de poder) y de *otra libertad* (con respecto a la libertad ofrecida por el libre mercado de la tecnología gubernamental neoliberal) pero

siempre dentro de espacios de prácticas de libertad.¹⁶ No obstante, más adelante, aclara Foucault que “cuanto más los hombres son libres unos en relación a otros, más grande es el deseo de unos y otros de determinar la conducta de otros” (Foucault, 2001a).

Se hace necesaria “una concepción jurídica del sujeto” (Foucault, 2001a) que permita no sólo cuestionar los abusos de poder mediante el pensamiento crítico, “sino de darse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí que permitirán, en esos juegos de poder, jugar con el mínimo posible de dominación” (Foucault, 2001a). Es indispensable, entonces, darse, incluso en los nuevos espacios de libertad y el pensamiento crítico, “reglas de derecho y técnicas de gestión” que permitan relacionarlos con los otros con un “mínimo posible de dominación”.

Cabe resaltar aquí una importante distinción entre *prácticas de libertad* y *procesos de liberación*. En *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (1984), Foucault precisa estas dos distinciones. Por un lado, “la liberación puede ser la condición política o histórica para una práctica de libertad” (Foucault, 2001a) pero, por el otro, “esta liberación no basta para definir las prácticas de libertad” sino que “abre un campo de nuevas relaciones de poder que es cuestión controlar mediante prácticas de libertad” (Foucault, 2001a) que pueden ser reguladas por un derecho anti disciplinario y un pensamiento crítico permanente.¹⁷

Ahora bien, no sólo es suficiente reconocer que la libertad es condición ontológica del poder (reactivo y activo), sino

también de la ética como reflexión crítica (la actitud crítica como reflexión moral de lo que somos y podemos ser) de nuestro modo de ser (acción moral) en espacios de libertad que permitan fundar nuevas prácticas de libertad. Ahí está “el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política por el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundar la libertad individual” (Foucault, 2001a).

Hasta aquí hemos articulado la ética, la crítica y las reglas del derecho como elementos importantes para cuestionar las relaciones de poder en espacios de libertad y con ello evitar que se reifiquen y se tornen, incluso con las reglas del derecho, en nuevos estados de dominación. Sin embargo, a pesar de tener todos estos temas clarificados, creemos que aún no son del todo suficientes para trazar una genealogía crítica y una ética de la intersubjetividad crítica de lo que somos y lo que podemos ser en los espacios de libertad.¹⁸ Por ello queremos articular una ética de la insubordinación reflexiva con un “hablar franco”, “veraz” y “comprometido” con los otros que encontramos en las últimas lecciones foucaultianas.¹⁹

Ahora bien, con estos dos momentos, el “arqueo-genealógico” y el “gubernamental” se pudieron clarificar los temas relacionados al ejercicio del poder en los espacios de libertad. De hecho, lo que pretendemos exponer es que, a partir de los últimos estudios referidos a la “parresía” o “decir veraz” expuestos en *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984), es posible esbozar ciertas “condiciones intersubjeti-

vas” en el proceso de la deliberación a nivel colectivo o público. Son las condiciones de “veracidad”, “filia”, “coraje”, “crítica”, “justicia”, “condición humana”, entre otros, presentes en el ejercicio deliberativo del decir valeroso (en los cínicos), las que nos permiten pensar en una “ética intersubjetiva de la verdad”.

La primera de estas condiciones la encontramos en la “parresía”²⁰ griega. En ella, el ejercicio de hablar consiste en decirlo todo, sin engaños. El discurso debe ser “franco”, “valeroso” y “veraz”. No hay parresía si el discurso no es “franco”, “honesto”, “valeroso” “crítico” y si, ante todo, no hay un “riesgo”²¹ al decir la verdad. La “*parresía* es la llaneza, la sinceridad, la franqueza, el coraje para decir la verdad” (Gros, 2014, 9) a los demás. En todo caso, es una “práctica humana, un derecho humano, un riesgo humano” (Foucault, 2008, 141) al decir lo que se piensa sin disimulos al opresor.

En esta primera definición de la parresía pueden verse algunos elementos que componen una “ética del hablar con coraje” en el *enunciante* que se compromete a decir la verdad con “honestidad”, “franqueza” y “valentía” lo que “piensa”, “siente” y “dice” a los demás. La segunda condición, refiere, sin duda, a una “ética del saber escuchar con coraje”, por parte de los *interlocutores* que escuchan con “honestidad”, “filia” “crítica” y “coraje” el discurso del otro. Por ejemplo, existe un “juego de la parresía” o “pacto de la parresía” por medio del cual:

el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que piensa,

pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha [...]. Esa suerte de pacto, entre quien toma el riesgo de decir la verdad y quien acepta escucharla, está en el corazón mismo de lo que podríamos llamar el juego parresiástico (Foucault, 2009, 14).

Este juego parresiástico forma en cierta manera una de las condiciones que van a posibilitar dibujar una ética de discurso valeroso, crítico. Este doble pacto parresiástico es el que permite que pueda desarrollarse un diálogo abierto, “franco”, “valeroso”, “crítico” y “comprometido” con el débil tanto en quien habla y como en quien escucha. Así, estas dos condiciones posibilitarán que la verdad de sí mismo o dar cuenta de sí, constituya la “oportunidad lingüística” y social para una auto transformación.²²

Tanto el enunciante como el interlocutor deben hablar con coraje y franqueza. Que el otro deshaga con coraje y honestidad lo que somos es fundamental. Pero también, el enunciante debe de tener el “coraje”, la “filia” la “crítica” y la “honestidad” de abrirse a su interlocutor, para ser cuestionado y confrontado con la opinión “desconocida” y franca del “otro”. Así, la tarea consiste no solamente en dar cuenta de cómo fuimos hecho, sino también de franquear el pensamiento y problematizar lo que somos al hablarnos con los otros.²³ Por ello, ahora resulta necesario clarificar las condiciones éticas para un diálogo intersubjetivo veraz, comprometido con el débil, con coraje, justicia y filia por las cuales un sujeto dice la verdad con y por los otros.

Por ejemplo, podemos identificar en las últimas investigaciones de Foucault varios puntos en el discurso parresíastico, que bien podrían servir como condiciones enunciativas para una “ética del decir veraz” en el campo de la lucha social y política por nuevas subjetividades.

Primero, que los sujetos que hacen uso de la palabra valerosa sea “franco”. En este sentido, la parresía es una forma de decirlo todo, “no oculta nada en la mente”, dice todo lo que tiene que decir, abre su corazón al otro y, al hacerlo, habla con “franqueza”.

Segundo, que el discurso valeroso de los individuos sea “verdadero”. La parresía, en este caso, es una forma de decir lo que uno piensa, no por lo cree que es verdadero, sino porque “dice que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero”. No hay disimulos, hipocresías y engaños. En consecuencia, la parresía está ligada desde luego a la “verdad”.

Tercero, ningún sujeto puede hacer uso de la palabra franca y verdadera si su discurso no corre un “riesgo” o peligro. Es decir, la parresía no tiene neutralidad, continuamente se enfrenta a algo y en esa confrontación existe decir veraz “sólo si hay riesgo o un peligro para quien enuncia con franqueza la verdad de lo que dice” y siente al hablar. El hablar valeroso requiere valor, coraje de enfrentar al tirano, poderoso u opresor. En este sentido, hablar con veracidad está vinculado desde luego al “peligro”.

Cuarto, todo discurso franco y verdadero debe de ser “crítico”. El hablar valeroso, aun siendo sincero, franco y expuesto al peligro por enunciar la verdad de

lo que se piensa, puede incluso distorsionarse si no es un discurso crítico que emerge de abajo (el débil). La “parresía es una forma de crítica, tanto hacia a otro como a uno mismo, pero siempre en situación de inferioridad con respecto al interlocutor”. La crítica viene de abajo y está dirigida hacia arriba. De modo que la parresía del débil y la “crítica” son inseparables.

Quinto, todo discurso crítico y franco está siempre comprometido con el “otro”. En este caso el “deber” con el débil es fundamental. Es decir, el coraje de hablar francamente está vinculado con *el deber*, el deber de “hablar libremente cuando revela una verdad que amenaza a la mayoría”. Su compromiso es con los de abajo. Más concretamente, la parresía “es una actividad verbal en la que el hablante expresa su relación con la verdad y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas y así mismo”. En consecuencia, el decir valeroso tiene un “deber” ético, comprometido, sin duda, con la mejora de la vida de la condición humana.

Son estas condiciones enunciativas las que pueden dibujar los elementos para pensar en una “ética intersubjetiva del decir veraz” importante para acompañar la lucha política por la constitución de nuevas subjetividades. Sin ellas, el ejercicio de hablar valerosamente a los demás en la lucha por una nueva subjetividad queda desarticulado. No puede haber una genealogía crítica de los sujetos que valerosamente hablan frente a los otros sin estas condiciones discursivas. En este sentido, una ética de la intersubjetividad²⁴ valerosa, crítica y comprometida con los de

abajo, los subalternos, los oprimidos es imprescindible para una crítica del presente como “ontología crítica de nosotros mismo”.²⁵

De este modo, una “ontología crítica de lo que somos” es inseparable de una “ética de la verdad”, una “ética intersubjetiva” que acompaña al discurso “franco”, “valeroso” “crítico” y “comprometido” con los “débiles”. Así, todo ejercicio ético del hablar franco también es una práctica de “desaprendizaje” y “reformación crítica” (Foucault, 2001b, 92) que se ejerce siempre “contra sí y por sí mismo, contra los otros y por los otros” (Rambeau, 2012). De modo que el fin último de la parrésia (y el espíritu crítico) no es persuadir a los demás, “sino convencer a alguien de que debe cuidar de sí y de otros. Esto significa que debe *cambiar su vida*” (Foucault, 2001b).

Se trata de una ética de la intersubjetividad inmanente a la vida en la medida que, a diferencia de la ética de Kant²⁶ que se fundamenta en principios *a priori*, es decir, trascendental o libre de toda determinación de la experiencia social, no se basa en normas y valores universales para guiar la acción de los individuos.²⁷ En todo caso, la materia por excelencia de la ética de la verdad es la vida en tanto modo de ser en el mundo que hace la propia existencia una forma singular de obrar y de comportarse.²⁸ La vida es la materia estética sobre el cual se produce un trabajo artístico sobre sí, en situación dialógica con *veracidad, filia, coraje, compromiso, crítica y riesgo* compartido “con, contra y por los otros”, en constante reinención y cuestionamiento de lo que somos y la actualidad como presente.

Ya no se trata de efectuar una ética trascendental de tipo kantiano, sino de una ética inmanente a las prácticas sociales.²⁹ Se pretende, en todo caso, de “un materialismo ético de la veridicción” (Gros, 2002, 237), de una “libertad pragmática” (Volbers, 2012) de la intersubjetividad donde la vida (como modo de ser y poder) y el pensamiento (como forma de pensar y hablar) es objeto de un trabajo de reflexión y creación artística en situación dialógica (*veracidad, filia, crítica, compromiso, riesgo y verdad*) con los otros.

La ética de la insubordinación intersubjetiva y sus condiciones éticas enunciativas (*filia, crítica, veracidad, compromiso, riesgo y justicia*) se fundamentan en las prácticas de resistencia y libertad en la medida que los individuos pueden ocuparse de las malas opiniones, de los comentarios infundados, así como de examinar la manera en que ellos “enuncian lo que dicen” (*Alétheia-verdad*), “piensan lo que piensan” (*Phrónesis-razón-prudencia*) y “hacen lo que hacen” cotidianamente (*Ethos*-modo de ser) al narrarse con los otros. No para buscar el consenso habermasiano, sino para fomentar la problematización y el disenso con respecto a las opiniones hegemónicas, consolidadas y aceptadas por su familiaridad (y complicidad con las estructuras de poder).

La producción del disenso con respecto a las “opiniones infundadas” no significa que no se pueda construir la unidad entre los débiles e intelectuales críticos comprometidos con el otro. De hecho, Foucault, en la última clase del curso *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983), explica que la unión u *homología* del curso entre los débiles (los de abajo, los

condenados de la tierra) “sólo es crítico y franco en la medida que no pretenden adular juntos a un tirano” (Foucault, 2010a). Antes bien, dicha *homología*,³⁰ como “discurso de la injusticia, ese discurso que destaca en labios del débil la injusticia del fuerte” (Foucault, 2008, 124), puede servir como *criterio de verdad*, cuando el discurso que comparten las víctimas tengan *verdad, coraje y amor (filia-amistad)* hacia el otro. Sólo hay unidad con el oprimido en la medida que tanto el que habla con veracidad y el que escucha con coraje no adulan al tirano.

La *homología* que identifica el discurso de sufrimiento³¹ de los de abajo y su condición de injusticia, vendría siendo un sentimiento de dolor compartido por el débil, por el hambriento, el oprimido que sufre la tiranía del fuerte, del tirano, del gobierno y de las actuales estructuras de poder y sometimiento. La homología como similitud del logos del discurso de sufrimiento e injusticia que padece el débil frente al fuerte “viene siendo el auténtico criterio de verdad” (Foucault, 2008, 342) para un ética intersubjetiva del oprimido doliente y el “fundamento último de un derecho absoluto a sublevarse contra aquellos que detentan el poder” (Foucault, 2001a).

La condición de sufrimiento compartido e injusticia corporal que sale en “labios del débil”, del oprimido, del hambriento y de los condenados de la tierra es el “criterio auténtico” que guiará y dará unidad a las anteriores condiciones éticas para un diálogo intersubjetivo, entre iguales, entre débiles y oprimidos. Aunado a esto, las reglas del derecho anti disciplinario, el pensamiento crítico, las condi-

ciones éticas enunciativas de *filia, coraje, riesgo, compromiso, veracidad, crítica*, y la ética intersubjetiva que se sostiene en el *criterio de homología* como razón ética del débil se suman a la tarea urgente de cuestionar lo que somos y las relaciones de poder-saber que oprimen y sostienen los mecanismos de explotación, injusticia y sufrimiento social.

“Ser de otro modo” y construir “otro mundo de posibles” al decir la verdad sobre sí con los otros pero bajo ciertas “condiciones discursivas”, articuladas sobre “nuevas reglas del derecho”, la “actitud crítica”, y el “principio de homología” como criterio de verdad para los oprimidos, son algunos de los elementos que nos permitieron hablar de una “ética de la rebeldía intersubjetiva” en el pensamiento de Michel Foucault.

Bibliografía

- Adorno, Francesco (2014). “La tarea del intelectual: el modelo socrático”, en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros. (coord.). Arena Libros. Madrid.
- Agamben, Giorgio (2007). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Adriana Hidalgo. Argentina.
- Alves, Márcio de Fonseca (2013). *Michel Foucault et le droit*. L’Harmattan. París.
- Castro, Rodrigo (2006). “Ética y Libertad: La *pars construens* de la filosofía foucaultiana”, en *Revista de Filosofía*. Vol. 62. Chile.
- Chevallier, Philippe (2013). “Michel Foucault et la question du droit” en, *Raison publique*. Francia.
- Davidson, Arnold (1988). “Arqueología, Genealogía y Ética”, en *Foucault*. David

- Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles (2014). *El poder. Curso sobre Foucault*. Cactus. Buenos Aires.
- Fimiani, Mariapaola (2014). “El verdadero amor y el cuidado común del mundo”, en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros (coord.). Arena Libros. Madrid.
- Foucault, Michel (2001a). *Dits et écrit II. 1976-1988*. Quarto Gallimard. Paris.
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. Fondo de Cultura Económica. México, 2009 y 2002].
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI. México. 2005].
- Foucault, Michel (1969). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México. 2001].
- Foucault, Michel (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *El coraje de la verdad*. Fondo de cultura económica. México. 2010b].
- Foucault, Michel (2001b). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Hermenéutica del sujeto*. Fondo de cultura económica. México. 2002].
- Foucault, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de cultura económica. México. 2010a].
- Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les Choses*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México. 2007].
- Foucault, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010].
- Foucault, Michel (1963). *Naissance de la clinique*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI. México. 2009].
- Foucault, Michel (2008). “¿Qué es la crítica?”, en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traficantes de sueños. Madrid.
- Foucault, Michel (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 2010].
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. México. 2005].
- Gabilondo, Ángel (2010). “La creación de modos de vida”, en *Michel Foucault. Obras esenciales*. Paidós. Madrid.
- Giraldo, Reinaldo (2006). “Poder y resistencia en Michel Foucault”, en *Tabula Rasa*. Colombia.
- Gros, Frédéric (2014). “Introducción: El coraje de la verdad”, en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros (coord.). Arena Libros. Madrid.
- Gros, Frédéric (2012). “Foucault, penseur de

- la violence? ”, en *Cités* 50. PUF. Paris.
- Gros, Frédéric (2002). “Sujet moral et soi éthique chez Foucault”, en *Archives de Philosophie*. Tome 65, p. 229-237. France.
- Habermas, Jürgen (1988). “Apuntar al corazón del presente”, en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Editorial Nueva Visión. Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Paidós. España
- Honneth, Axel (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Machado Libros. Madrid.
- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Amorrortu. Argentina.
- Kant, Immanuel (2011). “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración?* Alianza. Madrid.
- Mazabraud, Bertrand (2010). “Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir” en *Cités*. No. 42. Paris.
- Páez, Alicia (1992). “Ética y prácticas sociales. El caso de los estoicos”, en *Foucault y la ética*. Letra Buena. Buenos Aires.
- Pasquale, Pasquino (1986). “La Volonté de Savoir”, en *Le Débat*. No. 41. pp. 93-99. France.
- Rajchman, John (1995). “Foucault: la ética y la obra”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona. Siglo del Hombre. Colombia.
- Rajchman, John (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. Psicoanalítica de la Letra. México.
- Rambeau, Frédéric (2012). “Foucault, une politique de la vérité. La critique, un dire vrai”, en *Cahiers philosophiques*. No. 130. pp. 29-38. France.
- Torrano, Andrea (2012). “Foucault y la tradición crítica de Kant”, en *Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna*. Torres S., y Smola J (comps). Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires.
- Torrano A., Rodríguez, N., Landa, M. (2014). Foucault y Kant: crítica, sujeto y cuerpo. VIII Jornadas de Sociología UNLP. Argentina. Memoria disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4348/ev.4348.pdf.
- Vignale, Silvana (2013). “Políticas de la vida y estética de la existencia en Michel Foucault”, en *Praxis filosófica*. No. 37. Argentina.
- Voirol, Olivier (2007). “Crítica genealógica y crítica normativa”, en *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Volbers, Jörg (2012). “Michel Foucault, philosophe de la liberté ? Sur sa Lecture de Kant dans l’introduction à l’anthropologie”, en *Rue Descartes*, Vol/3 No. 75. France.

NOTAS

“el sujeto se presenta como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen” (Agamben, 2007, 17); por un lado tenemos al sujeto que emerge desde la subordinación y por el otro, la ocasión para resistir y modificar esa condición de sometimiento. Al

menos, desde la arqueología y la genealogía, los sujetos parecen ser descritos sólo desde una fuerza reactiva, receptiva y débil. Hay poca acción para ellos.

En el mismo sentido, Arnold Davidson, sostiene que Foucault “no insiste en la sepa-

ración de reglas para la producción de discurso y relaciones de poder [...], la genealogía no desplaza tanto la arqueología cuanto amplía el tipo de análisis a seguir [...]. La arqueología no sufre por alguna falla metodológica intrínseca, como han sostenido algunos comentaristas. [...]. Estos ejes de análisis son complementarios antes que contradictorios (Davidson, 1988, 249-250).

“si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad –gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político–, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creemos que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo mismo [...], si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo mismo” (Foucault, 2001a, 241-242). Sin embargo, cabe mencionar que en otro texto titulado *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (1984) Foucault reconoce que el “sí mismo no es el primero y último espacio de resistencia” (Foucault, 2001a). En este texto, precisa que en la relación que hay entre ética y poder, es necesario que las *reglas del derecho* intervengan como un mecanismo importante para regular el ejercicio político en los espacios de libertad. De esta manera, puede evitarse, que las nuevas relaciones creadas en los espacios de libertad vuelvan a ser dominadoras. En este sentido, puede distinguirse dos tipos de poderes ligados al ejercicio del derecho.

“En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos que le son indispensables para ser justamente una relación de poder: que “el otro” (aquel sobre el cual éste se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de ac-

ción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos e invenciones posibles (Foucault, 2001a, 1055).

Así, resulta “un modo de ser donde la crítica de lo que somos se traduce en el análisis histórico de los límites impuestos y de su posible transgresión, cuyo fruto es la propia libertad” (Voirol, 2007, 136).

Es por ello, que “las relaciones de poder para que ellas funciones en relación a los procedimientos de veridicción implican una relación de sí y la libertad de los sujetos. Las relaciones de poder funcionan como un procedimiento gubernamental según los juegos de verdad y no como una emanación de un poder sustancial y dominador, ello implica necesariamente, para Foucault la existencia de una relación de sí y de una libertad sin las cuales sería imposible orientar, controlar, determinar o delimitar la conducta de los otros” (Rambeau, 2011, 32)

“Una causa [la libertad] immanente es una causa inseparable de su efecto [el poder]. Es decir, una causa virtual [la libertad] no se le puede separar de su efecto [el poder] que lo actualiza. El efecto integra la causa” (Deleuze, 2014).

Aquí Foucault piensa con Kant. Servirnos de nuestro propio entendimiento o razón, alude a la salida de la minoría de edad que Kant había planteado a propósito de la pregunta del significado de la ilustración y del cuestionamiento del presente como actualidad en la que vivimos. De esta manera, uno “*mismo es el culpable* de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la ilustración” (Kant, 2011, 83). Para tener un acercamiento más preciso entre el pensamiento de Michel Foucault y la filosofía de Kant, ver a Torrano, Andrea; “Foucault y la tradición crítica de Kant”, en *Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna*. To-

rres S., y Smola J (comps). Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires. (2012). Ver también, Volbers, Jörg; “Michel Foucault, philosophe de la liberté? Sur sa Lecture de kant dans l’introduction à l’anthropologie”, en *Rue Descartes*. Vol/3. No. 75. France. (2012).

Así, “una causa [la libertad] es inmanente cuando no tiene necesidad de salir de sí para producir su efecto y cuando su efecto [el poder] permanece en ella” (Deleuze, 2014).

¹⁰ Por ejemplo, Judith, Butler, piensa que la “ética, podríamos decir, da origen a la crítica o, mejor aún, no es posible sin ella, pues tenemos que llegar a conocer de qué manera nuestras acciones son recibidas por el mundo social ya constituido y qué consecuencias se derivarán de nuestras diversas formas de actuar” (Butler, 2009, 150-151).

¹¹ En este sentido, el hecho mismo de ser constituido ya sea como “loco”, “enfermo”, “delincuente”, etc., contiene en la misma relación que lo constituyó, la posibilidad de transgredir esas fuerzas y conformar “un trabajo de interrogación permanente sobre nuestros límites para desplazarlos y dar forma a una posible libertad” (Voirol, 2007, 137).

¹² “Existe una relación entre vida, resistencia y creación, pues, es [...] en este sentido que la vida y lo viviente devienen «materia ética» que resiste y crea a la vez nuevas formas de vida” (Giraldo, 2006, 117).

¹³ Por ejemplo, Foucault en *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982), es claro en este punto: “me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo” (Foucault, 2001b, 242).

¹⁴ Para tener un estudio más detallado sobre el papel del derecho en el pensamiento de Michel Foucault, ver Mazabraud, Bertrand; “Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir” en *Cités*. No. 42. Paris. (2010). También, Márcio de Fonseca Alves (2013). *Michel Foucault et le droit*. L’Harmattan. Paris. Y Chavallier, Philippe; “Michel Foucault et la

question du droit” en, *Raison Publique*. Francia. (2013).

¹⁵ De hecho, “desde ésta perspectiva, la resistencia al poder no parece ser pensada en términos de relaciones de fuerza, ni en términos de derecho, tampoco es considerada como un derecho racional constituido por el pueblo o las voluntades particulares y a la vez unido al poder para limitar quienes la poseen” (Chevallier, 2013). Antes bien, el modelo jurídico del poder y la resistencia es puesto en tela de juicio por resultar insuficiente al “interrogar la pertinencia de este modelo para analizar las mutaciones del poder en las sociedades pos revolucionarias con la aparición de los poderes “bio” y disciplinarias” (Chevallier, 2013). En efecto, Foucault “excluye el modelo jurídico y la teoría de la soberanía (y del derecho) para el análisis del poder” (Chevallier, 2013).

¹⁷ En este punto, cabe mencionar que la ética discursiva como práctica de libertad es, desde luego, como lo ha indicado Foucault en la *Hermenéutica del sujeto* (1982) una “ética para pocos” (Foucault, 2001b). Incluso podríamos hablar de una “ética de la libertad para los privilegiados”, puesto que en muchos países, sobre todo en América Latina, en el caso particular de México, las relaciones de poder se han totalizado, se han tornado dominadoras con la ayuda –principalmente– del derecho, los medios de comunicación y las desapariciones forzadas en todas sus modalidades y expresiones posibles. Es por ello que en los países subdesarrollados, por decirlo así, requieren, primero, de una ética de la liberación como “condición política o histórica para una práctica de libertad” (Foucault, 2001a), para así, y sólo después, poder hablar de una ética de la intersubjetividad en espacios de libertad. El mismo Foucault reconoce la condición a la que nos referimos en relación al cuidado de sí, puesto que es “un privilegio político, económico y social [...] «ocuparse de sí mismo» era la consecuencia de una situación estatutaria” (Foucault, 2001b, 33,37), de élite, “reservada sólo para algunos” (Foucault, 2001b) que tienen el tiempo, la libertad, la economía y la vida democrática indispensable para tal ejercicio.

¹⁸ “En ese sentido, esta propuesta ética supera los peligros y los equívocos que podrían atribuirse a la empresa de autoelaboración individual (imputación de elitismo e individualismo), para situarse en una inminente dimensión social. La promoción de nuevas formas de subjetividad, como tarea de la estética de la existencia, es también a su vez una promoción de nuevos mundos relacionales. La ética del último Foucault, entonces, quiere reinventar el espacio de la intersubjetividad y ese presente frágil en que hoy nos encontramos” (Castro, 2006, 136).

¹⁹ Recordemos, por ejemplo, que el pensamiento foucaultiano dialoga constantemente con la filosofía de Kant. De hecho, en sus “últimos escritos Foucault reconoce en los textos menores de este autor una fuente de inspiración para pensar la cuestión del sujeto en la tradición crítica kantiana. Este diálogo con Kant abre en el pensamiento de Foucault un nuevo horizonte para reflexionar en torno a una ética del sujeto” (Torrano, Rodríguez, Landa, 2014). “Sólo que, relación a la analítica de la verdad es posible afirmar que las investigaciones de Foucault se presentan como un proyecto discrepante con Kant. Este último persigue las condiciones trascendentales del conocimiento, de la acción, del juicio, mientras que Foucault remite el saber y el actuar a la inmanencia. Así mismo Foucault intenta desenmascarar al sujeto, pasar de un sujeto constituyente y trascendental a un sujeto constituido, de la razón a las racionalidades. Foucault se propuso mostrar que el sujeto no es exterior al poder y que distintos tipos de sujetos se configuran en el seno de distintos tipos de ejercicio del poder” (Torrano, 2012, 280).

²⁰ “La *parrhesía* es etimológicamente la actividad consistente en decirlo todo: *pan rhema*. *Parrhesiastés* ‘decir todo’. El *parrhesiastés* es el que dice todo.” (Foucault, 2009, 11).

²¹ “El que practica la *parresía* es aquel que, cuando dice la verdad, se pone en situación peligrosa: es su coraje lo que se pone de manifiesto en la acción de decir la verdad. Es más, la enunciación de la verdad es siempre la enunciación

de una crítica que parte de abajo y busca (enfrentar) un poder” (Adorno, 2014, 51).

²² Aquí la “subjetividad no aparece como la realización o el presupuesto del intelecto, sino como el objeto de ella misma” (Pasquino, 1986).

²³ Foucault distingue la “pragmática discursiva” como el “el análisis de los elementos y mecanismos mediante los cuales la situación en la que se encuentra el enunciador va a modificar lo que puede ser el valor o el sentido del discurso (Foucault, 2010, 84) y, la “dramática discursiva”, como el estudio de “los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciador” (Foucault, 2010, 84) y de la persona que escucha. En todo caso, en la dramática discursiva, lo que se acentúa, en el acontecimiento mismo de la enunciación, es develar cómo éste ejercicio puede modificar tanto el pensamiento del que habla como del que escucha.

²⁴ Cabe aclarar que la ética del cuidado de sí y de los otros permite configurar “un juego de intercambios y obligaciones recíprocas, como el pedir y dar consejo, por ejemplo, de modo que el cuidado de sí contribuye a una intensificación de las relaciones interpersonales” (Páez, 1992, 79) y de las relaciones intersubjetivas en la medida que con *el cuidado de lo que decimos* al decir la verdad con *filia, coraje, justicia, crítica* y comprometido con el *débil*, como condiciones éticas enunciativas los oprimidos pueden dar cuenta de la genealogía crítica de son y el franqueamiento de los límites históricos para ser y vivir de otro modo.

²⁵ “Se trata de un saber quiénes somos en este momento, para saber qué hacer de nosotros mismos” (Vignale, 2013, 188). “Se reclama, en este sentido, una actitud y una serie de prácticas que, en definitiva, comporta un estilo y un modo de cuestionar filosófico que implican la crítica permanente de nuestro ser histórico y necesitan libertad. Eso es en tanto como una creación permanente de nosotros mismos y una atención a los discursos como acontecimientos históricos [...]. Si cabe ha-

blar de «una ontología crítica de nosotros mismos», de una «ontología histórica de nosotros mismos», es en tanto que libres y capaces, no sólo de constituirnos como sujetos de nuestro saber, o de ejercer o padecer relaciones de poder, sino de habernos constituido en sujetos morales de nuestra acciones” (Gabilondo, 2010, 701).

²⁶ “Esta referencia a Kant por parte de Foucault es posible a partir de la distinción que el mismo Foucault hace con respecto a las dos tradiciones que habría inaugurado Kant, por un lado, una “analítica de la verdad” –las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero- y, por otro, una “ontología del presente” –la interrogación crítica sobre la actualidad. Esta última tradición Foucault la encuentra en los textos menores de Kant, en los cuales se habría un análisis sobre el presente, a partir de una reflexión crítica. En lo concerniente a la *analítica de la verdad*, Foucault se ubica sin lugar a dudas a distancia de Kant; ya que éste persigue las condiciones trascendentales del conocimiento y de la acción, mientras que Foucault remite el saber y el actuar a las condiciones históricas” (Torrano, Rodríguez, Landa, 2014, 3).

²⁷ Se trata, de cual forma, “de un modo de vida cuya moral no obedece a un código externo de comportamiento, sino a las propias reglas de uno para consigo, con el fin de constituir o alcanzar un sí mismo, para constituirse como una obra de arte” (Vignale, 2013, 182).

²⁸ “De manera que es posible afirmar que la vida se vuelve aquella materia para hacer de sí mismo otro del que se es [...]. La vida es materia de conflictos, de luchas y de efectos tecnológicos, y no en vano los principales debates políticos y legislativos se relacionan a cuestiones vinculadas a la vida [Así], cuando decimos que nuestra sustancia ética es la vida,

no hablamos solamente de la vida biológica, sino del *bios*, como existencia cualificada y moldeada por nosotros mismos, de la posibilidad de hacerse para sí mismo un “modo de vida”, una manera de vivir o *ethos*. Un *bios* que, como vimos, seduce a Foucault para pensarlo como materia para una existencia estética” (Vignale, 2013, 186, 187).

²⁹ De hecho, su “vuelco hacia el pensamiento cínico explica una búsqueda de una ética de la immanencia, una ética en sentido nietzscheano. También es una ética de la vigilancia de uno sobre sí mismo, puesto que más que una ética narcisista, en búsqueda de una verdad perdida del yo, la inquietud de sí señala una tensión respecto de sí mismo” (Vignale, 2013, 180).

³⁰ “Por eso, advertirán que el criterio de verdad del discurso filosófico no debe buscarse en una suerte de vínculo interno entre quien piensa y la cosa pensada. La verdad de ese discurso, entonces, no se alcanza de ninguna manera en la forma de lo que más adelante será la evidencia, sino por algo que se llama *homología*, es decir la identidad del discurso entre dos personas. Con una condición, sin embargo, punto en el cual damos con los tres términos que quería explicar y entre los cuales se encuentra la *parrhesía* [...] En cambio, la *homología* del discurso es auténtico criterio de verdad. Y el hecho de que los interlocutores sostengan el mismo *logos* no será adulación con una condición, que ambos estén dotados de *episteme*, *eúnoia* y *parrhesía*” (Foucault, 2008, 342). Aquí la *episteme* funciona como *verdad*, la *eúnoia* como *filia* o amistad y la *parrhesía* como *coraje*.

³¹ De hecho, para Foucault, el “sufrimiento humano constituye el fundamento de un derecho absoluto a sublevarse contra aquellos que detentan el poder” (Foucault, 2001a).