VERDAD Y PODER EN LA OBRA DE FOUCAULT

*Carlos Alfonso Garduño**

RESUMEN: Se muestran algunas de las formas más significativas en que Michel Foucault aborda la relación entre verdad y poder. Se expone el papel que desempeña tal relación en algunos de sus análisis más representativos, como el de las experiencias de la locura y la sexualidad, y el de las técnicas de cuidado de sí en la Antigüedad, particularmente en la práctica de la escritura de los estoicos y epicúreos, en la tragedia de Edipo y en el surgimiento de la filosofía.

TRUTH AND POWER IN FOUCAULT'S WORKS

ABSTRACT: In this article, we will demonstrate the significant ways in which Michel Foucault approaches the relationship between truth and power. We will present the role it plays in his most representative analyses, namely the experience of craziness and sexuality, care of the self in the Classical Antiquity, particularly in the writings of stoics and epicureans, the tragedy of Oedipus and finally, in the emergence of philosophy.

PALABRAS CLAVE: Foucault, verdad, poder, locura, sexualidad, cuidado de sí.

KEY WORDS: Foucault, truth, power, craziness, sexuality, care of the self.

RECEPCIÓN: 9 de octubre de 2014.

APROBACIÓN: 4 de junio de 2015.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

VERDAD Y PODER EN LA OBRA DE FOUCAULT

La verdad para Michel Foucault es un elemento esencial de toda relación de poder. A su parecer, toda forma de poder implica un tipo de verdad, pero ello no significa que se puedan igualar las nociones de verdad y poder ni afirmar que una depende de la otra. De hecho, en su opinión, no se puede establecer de manera universal cómo se relacionan la verdad y el poder, pues aunque siempre estén en relación, lo hacen de diversas maneras que varían sin que lo podamos determinar teóricamente. ¿Cómo, entonces, hay que pensar en las interacciones entre verdad y poder en el seno de nuestras relaciones concretas?

Foucault no desarrolla una teoría sobre el poder en función de la cual podamos deducir a partir de ciertos principios cómo se configuran los casos particulares. Su estrategia consiste más bien en partir de conjuntos de discursos o prácticas particulares, cuya pertinencia puede ser determinada de manera arqueológica y genealógica de acuerdo con su dispersión en distintos momentos a lo largo de la historia.¹ Por ello,

¹ En la *Arqueología del saber* (1969, París, Gallimard) Foucault explica en qué consiste su método arqueológico para analizar diversas configuraciones discursivas en su dispersión histórica. El método intenta determinar las condiciones en que se enuncian diversos discursos con pretensiones de ser reconocidos como formas de saber, lo cual configura lo que Foucault llama *episteme*, es decir, las relaciones entre prácticas y enunciados que establecen los límites de lo que se puede decir o hacer en una época determinada. Sobre la aplicación del método genealógico para el análisis de la relación entre poder y verdad, véase “Verdad y poder” y “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en *Microfísica del poder*, 1979, Madrid, Las Edi-

para comprender su abordaje, hemos de seguir cómo en cada uno de sus análisis de casos concretos identifica diversas configuraciones a lo largo de la historia en que la verdad es puesta en juego en distintas relaciones de poder, sin que ello signifique que la verdad, el poder o sus relaciones puedan ser definidos de una vez por todas. Sus indagaciones, como menciona Gilles Deleuze, más que ofrecer un marco teórico o normativo para la comprensión y práctica del poder, pueden ser comparadas con las de un cartógrafo:² Foucault traza mapas en los que esquematiza cómo se han relacionado la verdad y el poder, sin que ello implique que los diagramas resultantes sean válidos para todo lugar y época.³

En este texto, por tanto, más que desentrañar y criticar una teoría, puesto que en la obra de Foucault no encontraremos tal, con el fin de ofrecer un acercamiento a su abordaje de las relaciones entre poder y verdad intentaré exponer el papel que cumplen dichas relaciones en algunos de sus análisis más representativos, como el de las experiencias de la locura y la sexualidad, y el de las técnicas de cuidado de sí en la Antigüedad, particularmente en la práctica de la escritura de los estoicos y epicúreos, en la tragedia de Edipo y en el surgimiento de la filosofía. Con ello, en lugar de buscar una constante que nos permita definir la manera en que Foucault concibe la relación entre poder y verdad, se muestra, por un lado, la importancia de la noción en sus análisis, pero por otro, que siempre la concibe de manera distinta, en función del contexto de la situación considerada, lo cual, en último término, revela que su empresa no es la de constituir un tipo de saber sobre el tema, sino problematizarlo de diversas formas al destacar los aspectos técnicos, esté-

ciones de La Piqueta. El método se inspira en el proceder genealógico de Nietzsche y busca determinar cómo se ha ejercido el poder en situaciones concretas de distintos momentos históricos, para concluir por qué el poder ha asumido ciertas formas específicas.

² Gilles Deleuze, "Un nuevo cartógrafo (Vigilar y castigar)", en *Foucault*, 1987, Barcelona, Paidós.

³ Por ello, en lugar de partir de un discurso en función del cual defina las relaciones entre verdad y poder, Foucault supone que el hecho fundamental por estudiar es la dispersión histórica de los discursos, cuyo análisis, más que llevarnos a descubrir una verdad aplicable a la totalidad de discursos, nos permite detectar que cada uno configura su propia verdad en función de su enunciación en momentos particulares y en oposición a otros discursos con los cuales mantiene una relación política que frecuentemente se convierte en una lucha por el poder.

ticos y políticos sobre los cognitivos; es decir, subrayando que, en la compleja relación entre poder y verdad, lo fundamental es la manera en que cada individuo configura su subjetividad en virtud de distintos discursos, que pueden ser impuestos o elaborados y asumidos de manera autónoma, determinando su modo de aparición en el espacio público y su lugar en las luchas por el poder.

¿Por dónde comenzar a explorar las relaciones entre poder y verdad en la obra de Foucault? Foucault analiza esta relación de distintas maneras, por lo que podríamos partir de varios puntos. Aquí propongo hacerlo de uno de sus estudios más representativos, la *Historia de la locura en la época clásica*. ¿Por qué empezar por la locura? Porque la locura nos lleva a los límites del proceso de subjetivación en función del que cualquier pretensión de verdad es validada o rechazada. El loco es el que, en el modelo clásico, solo es incluido en dicho proceso como lo que no puede ser asimilado por alguna práctica social más allá de la reclusión y el tratamiento clínico, ni por alguna ciencia humana más allá de la psiquiatría —la cual surgió, precisamente, para hacerse cargo de la locura—. Con tal modo de representación, el loco es el objeto que “no podemos aprehender a partir de entonces, más que bajo las especies del vacío, de lo vano, de la nada”.⁴ El logro de Foucault es haber problematizado tal forma de representación de la locura, de manera que podamos entender la relación de poder en la que se llevó a cabo su exclusión. Foucault representa la locura a lo largo de la historia no como un fondo oscuro, misterioso y peligroso, inaccesible a la conciencia —como si de un terror fundamental se tratase—,⁵ sino en tensión con las prácticas y discursos que intentan controlarla, en una relación de resistencia⁶ en la que se percibe cómo la locura, a pesar de los intentos por controlarla, siempre “rechaza de entrada todas las tentativas del saber sobre ella”.⁷

⁴ Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, París, Plon, Prefacio V (todas las traducciones de las citas de textos en francés son mías).

⁵ *Ibid.*, Prefacio IX. “Fue necesario que la Locura dejase de ser la Noche y deviniera sombra fugitiva en la conciencia para que el hombre pudiera pretender disponer de su verdad y liberarla en el conocimiento.”

⁶ *Ibid.*, Prefacio IV. “Entonces se encuentran confrontados, en una tensión siempre en vías de ceder, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la puesta al día, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica.”

⁷ *Ibid.*, Prefacio V.

De tal forma, la locura es presentada como un problema de control y, en ese sentido, de poder, no porque carezca de articulación y deba, por su naturaleza, ser ordenada por algún discurso —pues, de hecho, todo en ella es lenguaje—, sino porque su discurso es delirante, es decir, porque de entrada se opone al del orden. O dicho de otra manera, “no tenía el poder de operar por sí misma, por un derecho originario y por su propia virtud, la síntesis de su lenguaje y de la verdad”.⁸ La locura se representaba como ajena a la verdad y a la razón, no porque fuera esencialmente falsa o irracional, sino por una especie de impotencia en relación con la capacidad de sintetizar su forma de lenguaje con la verdad imperante. Así, lo que Foucault muestra a través de su análisis es que verdad y poder, a través de la capacidad de articular un discurso, están íntimamente ligados, con la posible consecuencia, como en este caso, de que se imponga un discurso como verdadero y otro sea segregado, reducido a la impotencia.⁹

⁸ *Ibid.*, p. 618.

⁹ Jacques Derrida (“Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, 1989, Barcelona, Anthropos, pp. 47-89) cuestiona el proyecto de Foucault de realizar una historia de la locura, pues si la locura es el “silencio” —los modos de lenguaje y pensamiento que la razón, en su intento de ordenar el mundo, ha desterrado—, ¿no equivaldría el esfuerzo de estructurar tal historia a una empresa análoga a la de la misma razón que operó la exclusión de la locura? Es decir, ¿no es la historia de la locura un discurso que se impone sobre el “silencio” de la locura, en el que esta no habla por sí misma, sino que determina lo que se debe decir sobre ella? A mi parecer, aunque el cuestionamiento de Derrida es interesante, parte de una incompreensión del acercamiento de Foucault al fenómeno de discurso y poder que es la locura. Lo que Foucault pretende al realizar una “historia de la locura”, que en realidad es una arqueología (véase la nota 1), no es narrar el relato de la relación entre razón y locura a través de la época clásica, sino problematizarlo. Es decir, Foucault levanta un cuestionamiento precisamente contra la noción de que la locura no es más que la incapacidad de articular un discurso con pretensiones de verdad, lo cual, como muestra en su análisis de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, parece ser una presuposición aceptada sin más en la época clásica. En este sentido, es sintomático que Derrida critique la empresa de Foucault solo a partir de su lectura de Descartes y no del resto de evidencias que ofrece a lo largo del texto, las cuales rebasan por mucho el ámbito de la filosofía. Pensar la locura solo en términos filosóficos, es decir, como aquello que se opone a la razón en su incapacidad de articulación discursiva, nos introduce al callejón sin salida en que no se puede concebir que la locura acceda al orden del discurso porque de entrada así se le define. Pero, ¿qué sucede cuando analizamos la locura desde el punto de vista de los discursos que el arte, particularmente del que hace su aparición en el siglo XIX (que retomaremos más adelante), configurado para mostrar aquello que la razón imperante, es decir, la razón filosófica, la razón científica, la razón psiquiátrica, no es capaz de articular? Frente al discurso del arte, la razón encuentra el silencio que, en otras condiciones, no podía más que excluir

Ahora bien, como mencionamos, las articulaciones entre poder y verdad en la obra de Foucault no se reducen a una sola configuración, como si la verdad estuviera siempre del lado de un orden represor. Incluso en el caso de la locura, Foucault muestra cómo la verdad podría permitir la resistencia de los discursos que intentan ser ordenados y favorecer su lucha por el poder. ¿Cómo pudo el discurso delirante de la locura aspirar a la verdad? A través de la figura del poeta, particularmente del que hace su aparición con el romanticismo a comienzos del siglo XIX. Según Foucault, lo que intenta expresar este poeta es “una verdad debajo de toda verdad, la más próxima al nacimiento de la subjetividad y la más extendida al ras de las cosas”.¹⁰ La verdad de las cosas en tensión con la verdad del orden; “el momento de la extrema subjetividad y el de la irónica objetividad”.¹¹ En este caso, la lucha por el poder en el seno del proceso de subjetivación se entabla entre los discursos del objeto y el sujeto, del orden empírico y trascendental, de la imaginación y la razón, sin que encuentren su resolución en una síntesis total. El lenguaje del poeta —como lenguaje de la verdad de la locura, de la imaginación, de las semejanzas salvajes, del automatismo sin encañamiento causal, de la verdad de la sinrazón— introduce la locura en la historia, la sociedad y la política, y la libera de su reclusión en centros psiquiátricos.¹² Pero lo hace a costa de poner en cuestión los ideales, anhelos y formas de autoridad de la cultura. Según Foucault, con Sade y Goya, por ejemplo, “el mundo occidental acogió la posibilidad de rebasar en la violencia su razón y de reencontrar la experiencia trágica más allá de las promesas de la dialéctica”.¹³ La competencia de los discursos por el poder, en este caso, hizo público el peligro de la violencia que

del ámbito público. En este sentido, el arte, más que hacer hablar a la locura, permite estructurarla y, de esta manera, vincularla a la verdad, para que su silencio acceda al ámbito público, donde se dirimen las disputas por el poder.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ibid.*, p. 619.

¹² En este sentido, me parece claro que lo que Foucault entiende por “la verdad de la locura” en este contexto se refiere a la articulación discursiva que el arte hace del silencio que en los discursos de la filosofía o la ciencia no puede más que ser excluido como algo que esencialmente carece de verdad. Dicho de otra manera, si no hubiera más verdad que la de los saberes del filósofo y el científico, aquello que tuviera la mala fortuna de ser catalogado como locura no tendría más posibilidad que la exclusión y el encierro.

¹³ *Ibid.*, p. 640.

la razón intenta controlar, como la otra cara de su voluntad de saber y orden.

Uno de los ejemplos favoritos de Foucault, a su parecer una de las primeras irrupciones políticas de la locura en la literatura, es *El sobrino de Rameau* de Diderot. El texto es básicamente la narración del encuentro de un filósofo con el sobrino de un músico llamado Rameau. Lo destacable aquí es que la acción no se centra en el filósofo, representante del orden racional, sino en el sobrino de Rameau, el cual es un bribón incoherente. Ahora bien, una de las frases de este personaje ejemplifica muy bien lo que entiende Foucault por la irrupción política de la locura en la sociedad como una forma real de resistencia: “Si hay un género en el cual sea importante la sublimidad, es la Maldad. Al pilluelo se le escupe en la cara; a un criminal grandioso no puede rehusársele cierta consideración. Su coraje impresiona. Su atrocidad espeluzna. Lo máspreciado es siempre la unidad de carácter”.¹⁴ El protagonista articula un discurso sobre la maldad que en principio debería ser excluido, sin ser de entrada condenado al rechazo, sino en un diálogo con quien debería oponérsele. Y esto es posible porque al configurar su discurso como una “unidad de carácter”, no solo se le permite hacer su aparición pública, sino que aspire a competir como una verdad, apreciada y respetada.

Lo más interesante del relato es que el representante del orden lógico, el filósofo, no se mantiene impávido ante esta manifestación. Algo lo afecta, lo cual es a su vez indicio de la estrecha relación de su orden con aquello que se le resiste:

Por mi parte, yo dudaba en quedarme o escapar, reír o indignarme. Me quedé, con el propósito de desviar la conversación hacia algún tema que apartara de mi espíritu el horror que lo había invadido. Empezaba a resultarme difícil de soportar la presencia de un hombre que comentaba una horrible acción, un execrable crimen, como un aficionado a la pintura o a la poesía examina las excelencias de su pieza favorita; o como un moralista o un historiador realza y expone apasionadamente las circunstancias de un acto heroico. Me puse muy serio, a pesar mío.¹⁵

¹⁴ “El sobrino de Rameau”, en *Novelas*, 1979, Madrid, Alfaguara, p. 219.

¹⁵ *Loc. cit.*

Ante la resistencia, el orden se siente horrorizado. Pero, ¿horrorizado de qué? Por un lado, de que “no hay en todo el reino más que un hombre que camine rectamente, el soberano. Todos los demás adoptan posiciones”.¹⁶ De que lo que pensaba que era universal y absoluto, los principios de la dignidad humana, no son más que una representación entre una amplia gama de varias otras dispersas en la historia y la sociedad. Pero también, por otro lado, de que aquello que considera horrible, execrable, repugnante, es de hecho apreciado por su interlocutor como lo que para sí mismo son las prácticas de representación más elevadas de la cultura: el arte, la moral y la historia. *El sobrino de Rameau* muestra que lo sublime de unos es el terror de otros, así como que esta diversidad de perspectivas se vuelve una lucha política cuando cada una logra articular su propio lenguaje, su unidad de carácter y su propia relación con la verdad.

Ante la reivindicación política de la locura, cabe preguntarse qué le queda a la filosofía más allá de tratar de imponer un orden conceptual o de analizar minuciosamente los mecanismos concretos de la aplicación del poder. Para Foucault, a la filosofía le queda la tarea de hacerse cargo de la verdad con las siguientes condiciones: “No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder—, sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento”.¹⁷ Separar, a través del análisis, la verdad de los discursos hegemónicos, más que para quitarles poder, para problematizarlos, para generar resistencia, para contrarrestar sus consecuencias y para abrir la posibilidad de nuevos discursos.

Una de las experiencias en las que se interesó Foucault a propósito de la distinción entre verdad y poder es la sexualidad. ¿Por qué la sexualidad es pertinente? Porque su experiencia no solo se resiste a encajar en cualquier tipo de orden, sino que, lejos de ser internada, reprimida, encarcelada o excluida, más bien suele generar una exuberante multiplicación de sus discursos. De tal forma, Foucault muestra que la

¹⁶ *Ibid.*, p. 243.

¹⁷ Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, 1979, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta. p. 189.

verdad de la sexualidad, lejos de ser ocultada por algún imperativo moral, por una especie de pudor, más bien se reproduce en múltiples configuraciones que generan nuevas y variadas puestas en práctica. La inquietud de Foucault respecto a la sexualidad, por tanto, es cómo podemos entender su verdad para distinguirla de las prácticas de dominio; es decir, cómo podemos dejar de entender la sexualidad solamente en términos de represión, deseo, prohibición y trasgresión, y hacerlo más bien en términos de proliferación de discursos.

La historia de la sexualidad suele explicarse en función de la irrupción de las prácticas cristianas como consecuencia de la instauración hegemónica de su discurso durante la Edad Media. El cristianismo se impone así como un partaguas entre la Antigüedad y la modernidad que determina nuestra comprensión de ambas, como si el poder del discurso cristiano implicara una verdad que se impone por su propia evidencia sobre el resto, reduciendo la verdad de todas las otras prácticas a la insignificancia. Por ello —opina Foucault—, solemos pensar hasta nuestros días que la experiencia de la sexualidad está fundamentalmente marcada por una relación prohibitiva con la moral; porque así estamos acostumbrados a pensarlo bajo la influencia de la historia que privilegia el discurso cristiano.

44 Para mostrar la naturaleza múltiple de la verdad en la experiencia de la sexualidad, más allá de la hegemonía de algún tipo de discurso, Foucault emprende la tarea de estudiar su historia como conjuntos de prácticas que implican diversas puestas en escena y la implantación de distintos mecanismos de poder. En lugar de estructurar una historia en función de la imposición del discurso cristiano, Foucault analiza las prácticas cristianas respecto a la sexualidad con el fin de discernir la verdad particular y no generalizable de su discurso.

En su opinión, la práctica cristiana por excelencia de la vigilancia del deseo sexual es *la pastoría*. El pastor de almas interesa aquí porque su acción se dirige a la conciencia de individuos concretos, focalizando su práctica disciplinaria en cada hombre por separado, sobre el que pretende imponer su verdad, a saber, la de *la carne*

no como un mal absoluto del que debíamos desembarazarnos, sino como la perpetua fuente, en el interior de los individuos, en el interior de la

subjetividad, de una tentación que corría el riesgo de conducir al individuo más allá de los límites establecidos por la moral dominante, a saber, el matrimonio, la monogamia, la sexualidad reproductiva y la limitación y la descualificación del placer.¹⁸

La carne, desde esta perspectiva, es la verdad que sostiene el mecanismo de control de la pastoría en el lugar específico de su aplicación; una verdad que no puede generalizarse, pues no depende más que de la implantación del discurso cristiano en ciertos momentos: “La carne es la subjetividad propia del cuerpo, la carne cristiana es la sexualidad tomada en el interior de esta subjetividad, de esta sujeción (*assujettissement*) del individuo por sí mismo que es el principal efecto [...] del poder pastoral”.¹⁹ Tal análisis nos permite percibir, por tanto, que aun cuando el cristianismo intente imponer una verdad universal sobre la subjetividad, la verdad de la sexualidad no le pertenece. Verdad y poder, así, quedan analíticamente distinguidos.

En consecuencia, a Foucault se le presenta la cuestión sobre cómo se multiplican sin cesar los discursos sobre la sexualidad, más allá de los límites de la moral cristiana. Para responder, retomemos la técnica de la pastoría y comparémosla con un discurso que en el siglo XIX se resistió a ella, afirmando su libertad: el de Sade. La pastoría es un ritual de discurso en el que el sujeto que habla, que se confiesa, coincide con el sujeto del enunciado: el sujeto es la referencia de su propio discurso. Sin embargo, es a su vez un ritual que se desarrolla frente a otra persona, la cual es un representante del poder, una autoridad.²⁰ La verdad del discurso de la pastoría, pues, consolida la unidad del sujeto, en su misma carne, al referirla a él mismo; es decir, el individuo se construye como sujeto al ser referido en el discurso que él mismo profiere. Pero por hacerlo frente a la autoridad, por requerimiento del confesor,

¹⁸ Michel Foucault, “Sexualidad y poder”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, vol. III, 1999, Barcelona, Paidós, p. 142.

¹⁹ *Ibid.*, p. 143.

²⁰ *Histoire de la sexualité I. La volonté du savoir*, 1976, París, Gallimard, p. 82. “Porque no confesamos sin la presencia al menos virtual de un acompañante que no es simplemente un interlocutor, sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar.”

su verdad, su subjetividad, termina atada al discurso hegemónico. ¿Cómo evadir la vigilancia, la censura, el juicio de la autoridad? Para ello no basta con eliminar al confesor, el cual no es más que un representante del poder, ni tampoco con intentar eliminar el discurso del poder —a través de críticas o denuncias—, porque el sujeto solo existe en función de él. Por ello, vale la pena analizar la estrategia de Sade, ya que en ningún momento rechaza el poder, la autoridad y su ley. Ciertamente, el “sexo en Sade es sin norma, sin regla extrínseca que pudiera formularse a partir de su propia naturaleza”.²¹ Pero, a pesar de no obedecer a criterios “naturales”, se somete a la ley de un poder “que no conoce más que la suya propia; si sucede que se impone por juego el orden de progresiones cuidadosamente disciplinadas en jornadas sucesivas, este ejercicio lo conduce a no ser más que el punto puro de una soberanía única y desnuda: derecho ilimitado de la monstruosidad todopoderosa”.²² Sade afirma así la soberanía de la ley en su discurso sobre la sexualidad. Deja en claro que su opción política es la de resistir a las técnicas de confesión y reafirma en sí mismo la verdad de la ley, independientemente de toda influencia, como la de la autoridad cristiana, incluso a costa de volverse monstruoso. El análisis de la postura de Sade muestra, pues, que la producción de discursos más allá de las formas de moral imperantes es una posibilidad política real en la medida en que uno es capaz de afianzar la verdad del discurso sobre sí mismo de manera autónoma. En la medida en que uno es capaz de sostener la ley que lo constituye, su verdad, en función de un discurso propio, oponiéndose al proceso de subjetivación que impone la verdad del discurso hegemónico. Con ello, la cuestión de la verdad deja de ser meramente un asunto de política o de moral, y se convierte en uno de ética, pues ya no se trata solo de imponérsela a otros, sino de afianzarla en sí mismo para resistir y para hacerla valer públicamente. Por ello, Foucault se interesó, sobre todo en sus últimos seminarios,²³ en las prácticas de *cuidado de sí*, en las que los individuos tratan de interiorizar ciertas formas de verdad a través de técnicas aplicadas de manera

²¹ *Ibid.*, p. 196.

²² *Loc. cit.*

²³ *Lecciones sobre la voluntad de saber; Subjetividad y verdad, La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad.*

reflexiva y meditada, con el fin de constituirse como sujetos de conducta moral, responsables de sí mismos.

Este *ocuparse de sí* requiere, sin embargo, una mediación, pues uno no puede hacerlo de manera inmediata. Se debe recurrir a un discurso y este, como intenta demostrar Foucault, debe ser verdadero o aspirar a serlo. Pero la verdad del discurso no es, “en modo alguno, un desciframiento de nuestros pensamientos, de nuestras representaciones o de nuestros deseos”.²⁴ No se trata de que los discursos sean una expresión de la lógica del pensamiento, como una manifestación de su orden, sino de que “dichos discursos estén, en nosotros, a nuestra disposición”.²⁵ Que nuestras representaciones sean nuestras herramientas para relacionarnos con el mundo y no la ley que nos indica lo que debemos ser o hacer. Los discursos, entonces, para valer como la verdad de *sí mismo*, en oposición al poder dominante, deben ser usados como herramientas que hemos de aprender a manejar, a dominar, a gobernar, más que adquiriendo los principios de su lógica, aplicándolos, practicándolos como un arte. El cuidado de sí no es una ciencia; no equivale a un *conócete a ti mismo*. En todo caso es un *constitúyete a ti mismo*, en el ejercicio constante y el dominio de la técnica. “En una práctica como esta, no se encuentra una verdad escondida en el fondo de sí mismo mediante el movimiento de la reminiscencia; se interiorizan verdades recibidas mediante una apropiación cada vez más lograda”.²⁶

El discurso, pues, no ha de intentar captar, evocar, referir, una verdad originaria, ausente, tratando de hacerla presente en una especie de resonancia, en una metáfora. De lo que habla Foucault es de una *ascesis de la verdad*, de una práctica física e intelectual constante: “todo un conjunto de técnicas que tienen por objeto vincular la verdad y el sujeto”,²⁷ en el intento de estructurar en su discurso “un cuasi-sujeto que reine soberanamente en nosotros”²⁸ como la ley sobre la que se ha de sostener nuestra autonomía.

²⁴ “La hermenéutica del sujeto”, en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 282.

²⁵ *Ibid.*, p. 283.

²⁶ *Ibid.*, p. 284.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 285.

Foucault comienza su estudio de las técnicas de cuidado de sí en la Antigüedad con un diálogo espurio de Platón, popular entre los neoplatónicos de los periodos helenístico e imperial, llamado *Alcibiades*, porque a su parecer en él encontramos la exhortación de Sócrates a cuidar de uno mismo —dirigida al joven candidato a gobernante— en “la intersección entre la ambición política y el amor filosófico”,²⁹ entre la actividad de dominio de los otros y la de dominio de sí. Son varias las técnicas que Foucault identifica en los textos antiguos en función de dicha intersección. Una de ellas, por ejemplo, es la escritura entre los estoicos y los epicúreos, como ejercicios cotidianos en que el individuo va generando ciertos hábitos que dan forma a un modo de vivir, sobre cuya verdad él mismo va reflexionando en el proceso: “Uno adopta la forma de una serie ‘lineal’; va de la meditación a la actividad de la escritura y de esta a la *gymnázēin*, es decir, al entrenamiento en situación real y a la prueba; trabajo de pensamiento, trabajo mediante la escritura, trabajo en realidad”.³⁰ Dicho de otra forma, de lo que se trata es de transformar una verdad en un modo de vida personal, en un estilo: “La escritura [...] tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoiética*: es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*”.³¹ Foucault señala cómo los estoicos y los epicúreos, a través de la escritura, más que intentar conocer una verdad, buscaban “reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí”.³² Fijarse un pasado, darse una referencia a la cual siempre fuera posible regresar; constituir, conscientemente, un archivo, una tradición, no como un cuerpo doctrinal, impuesto desde el exterior, sino “como el propio cuerpo de quien al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída ‘en fuerzas y en sangre’”.³³ La escritura, además, no era una técnica que uno desarrollaba en soledad, sino que permitía relacionarse con otros, por ejemplo, en los acostumbrados intercambios epistolares. Foucault la describe como la técnica

²⁹ Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, Barcelona, Paidós, p. 57.

³⁰ Foucault, “La escritura de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 291-292.

³¹ *Ibid.*, p. 292.

³² *Ibid.*, p. 293.

³³ *Ibid.*, p. 296.

en la que “se trata de hacer llegar a coincidir la mirada del otro y la que uno dirige sobre sí cuando mide sus acciones cotidianas de acuerdo con las reglas de una técnica de vida”.³⁴ La escritura, de esta forma, permitía cuidar de sí, en la vigilancia constante de sus acciones diarias, haciendo participe a otro de esa vigilancia, con el fin de poder contar con su guía, su consejo y su compañía.

Otro de los análisis de Foucault de las técnicas de cuidado de sí es el de la noción griega de *símbolo*, como la reunión de diversos discursos separados. En la tragedia de *Edipo rey*, por ejemplo, señala el modo en que las diversas versiones del asesinato de Layo se van reuniendo hasta dar forma a la verdad: “Las mitades que vienen a completarse son como los fragmentos de un símbolo en el que la totalidad reunida tiene valor de prueba de atestación. *Edipo* es una historia ‘simbólica’, una historia de fragmentos que circulan, que pasan de mano en mano y en la cual se busca la mitad perdida”.³⁵ De esta manera, *Edipo rey* es como una puesta en escena de la práctica de una serie de técnicas de la verdad, de modo que ninguna puede realizar la totalidad de la verdad por sí misma. La verdad solo se muestra cuando las circunstancias permiten que el símbolo se complete. De ahí su carácter trágico, pues lo que el símbolo finalmente hará ver “es una figura compuesta de mitades excesivas, monstruosas, y que los ojos de ningún hombre pueden soportar ver”.³⁶ La dispersión de la verdad en diversas perspectivas, pues, es condición de acceso a la verdad y de la puesta en práctica de las técnicas que la realizan. La verdad del símbolo se da en el enfrentamiento de las partes, de los opuestos y de los extremos del poder: “La mirada muda del esclavo y la palabra del soberano que ve todo, ¿podemos decir que ‘simbolizan’ la una a la otra?”³⁷ Al final, Edipo no concluye que su destino ha sido una especie de castigo injusto de los dioses, sino que “proclama que es la ley de su existencia”,³⁸ reafirmando así la verdad a través de su discurso, pero también cediendo en su tiranía, es decir, en la falsa imagen de que su poder sobre el pueblo

³⁴ *Ibid.*, p. 305.

³⁵ Foucault, “Le savoir d’Edipe”, en *Leçons sur la volonté de savoir*, 2011, París, Gallimard, p. 230.

³⁶ *Ibid.*, p. 231.

³⁷ *Ibid.*, p. 233.

³⁸ *Ibid.*, p. 236.

no depende del reconocimiento de este, sino de su propio saber. Para Foucault, Edipo es “el que juega —o intenta jugar— a la multiplicidad de saberes”³⁹ y termina cobrando consciencia de que no puede controlarlos todos tiránicamente; de que no puede verlo todo, como si estuviera en un panóptico, porque en el enfrentamiento de verdades se tiene que exponer al escrutinio de los otros: “Queriendo ver él mismo, se vio a sí mismo en el testimonio visual de los otros”.⁴⁰ De esta manera, su historia culmina en *Edipo en Colono*, donde el que fue rey, ocupa ahora el lugar del que calla y escucha, lo cual, más que reprimirlo, le permite reconocer la verdad y encontrar al fin reposo. “Lo que desaparece con la caída de Edipo, es esa vieja forma oriental del rey sabio, del rey que por su saber detenta, gobierna, dirige, transforma la ciudad y así evita los desastres y las pestes”.⁴¹ En *Edipo*, la verdad se impone al saber, liberando las relaciones de poder en su auténtica multiplicidad.⁴²

Para finalizar este repaso de las relaciones entre poder y verdad en la obra de Foucault, no podemos dejar de mencionar el papel que en su opinión ha desempeñado la filosofía. En sus últimos seminarios, Foucault planteó el proyecto de hacer una historia de la filosofía como el análisis de los eventos discursivos en los que la verdad ha hablado, en oposición a la tradicional historia de los sistemas de pensamiento. Con ello, entiende la filosofía como prácticas que individuos concretos han implantado para hacer hablar la verdad en su discurso.

La historia de la filosofía es siempre concebida, en el fondo, como una dispersión de individualidades. Pero si esas individualidades valen como momentos filosóficos es porque, bajo una forma u otra, es la verdad misma la que se da a ellas; o algo de la verdad habló a través de ellas.⁴³

³⁹ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁴¹ *Ibid.*, p. 250.

⁴² Las tragedias de Edipo nos permiten comprender que no es la articulación de un discurso que se consolida en forma de saber lo que determina el carácter de la verdad, sino que la dispersión de discursos, independientemente del estatuto que los define, es la condición de acceso a la verdad, lo cual permite, a su vez, transformar la noción de poder: mientras en *Edipo rey* Edipo es un tirano por tratar de vincular desesperadamente la verdad a su saber, en *Edipo en Colono* pierde todo poder tras haber reconocido la verdad en la dispersión de discursos, lo cual desencadena una lucha por el poder de Tebas.

⁴³ *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 37.

Ahora bien, los filósofos han excluido a los sofistas precisamente porque sus prácticas son ajenas a la verdad. ¿En qué radica la distinción? En que mientras que los argumentos de los filósofos producen un efecto de verdad, el “sofisma produce un efecto de victoria (sancionado por el hecho de que el interlocutor no puede hablar más sin contradecirse)”.⁴⁴ El discurso del sofista está del lado del poder, de la imposición por meros motivos políticos. Mientras que la filosofía se postula a sí misma como la práctica que, al hacer surgir la verdad en eventos singulares, nos permitiría resistir a ello. La razón principal por la que el sofisma no es más que una técnica de dominio es que “jamás es realmente declarativo”;⁴⁵ no intenta decir algo, es indiferente a que detrás de su discurso haya un individuo tratando de decir algo sobre sí mismo o de hacer valer su libertad. No es, en suma, ni verdadero ni falso, sino mera apariencia.⁴⁶ Los discursos sofistas son, de hecho, de tendencia totalitaria: o todo es verdad o nada es verdad. “El efecto aparente de verdad que acontece en el sofisma es en realidad un vínculo casi jurídico entre un evento discursivo y un sujeto hablante”.⁴⁷ Es, o la aceptación del contrato, o la exclusión del juego de lenguaje que intenta imponer. Contrato que, en el fondo, es el asentimiento a renunciar a juzgar las cosas por uno mismo y hacerlo solo a través del discurso impuesto. En el juego sofístico, solo gana el que repite lo que ya fue establecido de antemano.

¿Cómo, entonces, la práctica filosófica puede contrarrestar el poder del sofisma? En contra del carácter autorreferencial del sofisma, el discurso filosófico es *apofántico*, lo cual significa que dice algo sobre el ser, que puede ser corroborado, desmentido o criticado públicamente. Y su función, su efecto, es someter el discurso, el poder, a escrutinio público, neutralizándolo; cuestionarlo sobre su posible referencia, sobre su relación con las cosas. Ahora bien, en específico, ¿cómo combatieron los filósofos antiguos los excesos del poder? Como adelantábamos,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁶ Lo cual, por otro lado, recuerda la exclusión del arte de la *República* de Platón, en el libro X. Cierta tipo de arte, el que reproduce las apariencias independientemente de la verdad, no tendría lugar en un gobierno en que se pretenda hacer valer la verdad sobre la coacción.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 63.

la tesis de Foucault apunta a que más bien dieron forma a prácticas concretas de resistencia, y su manera de mostrarlo es a través del concepto de *parrhesía*, el cual refiere habitualmente a una figura retórica que busca afectar al auditorio con un tono de discurso simple, franco y sincero, haciendo sentir que el orador está expresando la verdad sin ningún fin ulterior. Foucault retomará esta noción y a través de un minucioso análisis de la aparición del término en diversos textos, desde la época clásica hasta el periodo helenístico, tratará de delinear el proyecto de una historia de lo que denomina *prácticas de veridicción*, es decir, de las técnicas que a lo largo de la historia han desarrollado los individuos para intentar vincular su discurso y su estilo de vida a la verdad, ganando con ello reconocimiento político y afirmando su libertad.

La parresía consiste en hablar franco y con la verdad, independientemente de lo que se diga. La verdad en este contexto, por tanto, no tiene que ver con poseer conocimiento de lo que se dice, sino con la manera en que se habla, con la estrategia discursiva que se sigue. Sin embargo, esta estrategia, agrega Foucault, no persigue un fin. No busca lograr algo en específico con la expresión de la verdad. Es, piensa, un riesgo⁴⁸ que se corre sin el sostén de una razón, un interés o por el mandato de un rey. Se corre por puro coraje; es *sui generis*, viene de *sí mismo*: “la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. La parresía no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado”.⁴⁹ La irrupción de la verdad abre, ella misma, la posibilidad de hablar de manera autónoma, a costa, sin embargo, de un riesgo.⁵⁰ ¿De qué riesgo estamos hablando? Lo que señaló Foucault a lo largo de toda su obra es que el sujeto no simplemente habla de manera espontánea; habla en función de las circunstancias en las que está inmerso, del contexto de su discurso y en relación

⁴⁸ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, 2009, México, FCE, p. 74.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁰ De hecho, podríamos decir que esta apertura riesgosa de posibilidades es lo que, en este contexto, define la noción de verdad de Foucault. Es decir, no es que un enunciado sea verdadero por responder a ciertas condiciones lógicas o epistémicas específicas, sino porque, incluso oponiéndose a estas, la enunciación abrió un espacio de indeterminación en el panorama político que favorece la lucha por el poder.

con el poder que se ejerce de manera concreta sobre él. El riesgo es el de quedar expuesto frente a un poder que es capaz de disponer de la vida del individuo de diversas formas.

Entonces, ¿cómo es que la *parresía* expresa la verdad? Uno dice algo, lo que sea, tal como “uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero. Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla”.⁵¹ No es el contenido, sino el modo de creerlo y el modo de decirlo lo que es verdadero, como en un “pacto del sujeto hablante consigo mismo”,⁵² incluso a costa de oponerse al contexto y poner su vida en riesgo: “al margen del estatus y de todo lo que pueda codificar y determinar la situación, el *parresiasta* es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla”.⁵³ Las consecuencias de este ejercicio son múltiples. Primero, vincula el deber del individuo de decir la verdad a sí mismo y no a la autoridad de un confesor o de un censor. Además, afecta el modo de ser del sujeto, porque lo arriesga, comprometiéndolo su existencia. Pone en juego, así, no solo la verdad, sino la libertad y la responsabilidad en la enunciación; responsabiliza públicamente al individuo de una verdad que no incumbe más que a sí mismo.

En una democracia —piensa Foucault—, como en la Atenas de Pericles, la *parresía* es o debe ser un derecho. Sin embargo, esto no disminuye el riesgo, la libertad y la responsabilidad en la enunciación. Su legalidad es, más bien, el reconocimiento de su importancia en el ejercicio del gobierno. De que para gobernar no basta controlar e imponer, sino que además debe haber quien diga la verdad tal como la piensa. Debe haber libertad no solo para tomar la palabra, sino respecto a lo que se dice. Para Foucault, en este sentido se ha de entender la crítica que los filósofos en la crisis de la democracia ateniense plantean a la libertad de palabra, a la que denomina el uso de la *mala parresía* por parte de las mayorías, de los aduladores, de los sofistas, de los oradores o de los poetas —pues pensaron que en una democracia todos quieren tener la verdad, todos quieren participar del poder, todos quieren gobernar,

⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

⁵² *Ibid.*, p. 81.

⁵³ *Loc. cit.*

sin importar cómo—. Con lo cual supone que los filósofos hicieron de su ejercicio la práctica, meditativa y reflexiva, de la buena parresía; el desarrollo, la depuración de la técnica de decir la verdad de manera correcta. Práctica que, por supuesto, por su vocación, los enfrenta al poder, con el deber de quitarle la verdad, de que no la pueda monopolizar. De esta forma, podemos conjeturar que la filosofía surgió porque los pensadores se dieron cuenta de que la democracia, paradójicamente, al garantizar por ley el derecho a decir lo que se piensa, amenazó la existencia del decir veraz. El problema filosófico por excelencia, así, sería el de quién, en la práctica de decir la verdad, ha de tener el derecho a tomar la palabra, en qué condiciones y de qué manera.

La filosofía, podríamos decir, se esfuerza por introducir una diferencia en la indiferencia provocada por la democracia respecto al decir veraz. Y por ello, como Sócrates, se dirige a individuos, particularmente a quienes les interesa genuinamente la verdad. Una verdad que, en la práctica, se traduce como un trabajo sobre sí, una ascesis: “lo real de la filosofía está en la relación de sí consigo”.⁵⁴ Relación de sí consigo, pero no en una especie de solipsismo, sino como un momento clave de las relaciones de poder, como una bisagra, “como articulación del problema del gobierno de sí y el gobierno de los otros”.⁵⁵ La filosofía, por ello, no tiene que decirle al poder qué hacer; no tiene que decirle cómo gobernar y cómo controlar. Más bien, tiene que decir la verdad del poder: “no sobre el poder, sino con respecto al poder, en relación, en una especie de cara a cara o de intersección con él”,⁵⁶ con el fin de afectarlo no solo en su hacer, sino en su ser. “De lo que se trata es del ser del político, de su modo de ser”.⁵⁷ De exponer, de liberar, de poner en juego “el lugar donde se entablan las relaciones entre filosofía y política”.⁵⁸ No de convencer a los poderosos de que gobiernen bien, sino de perturbarlos hasta la médula.⁵⁹

⁵⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁵ *Loc. cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 303.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 304.

⁵⁹ De esta manera, por ejemplo, podríamos comprender la ejecución de Sócrates y su aceptación voluntaria como una poderosa manifestación de la verdad y, en ese sentido, como un acto político que conmovió profundamente a los jóvenes herederos del poder ateniense y que, como a Platón, los movió a tomar partido y a replantearse sus relaciones.

Lo más interesante de esta parresía filosófica es, quizás, que aun cuando no ejerza como tal el poder, es fundamental para su correcto ejercicio.

Esta función que, sin ser en absoluto una función política, es necesaria con respecto a la política, esta función que no es necesaria para el funcionamiento del gobierno de la ciudad, pero sí para la vida misma de esta y su no dormir (para la vigilia de la ciudad, la vigilia sobre la ciudad).⁶⁰

Los filósofos buscan afectar el alma misma de la ciudad y modificar sus modos de ser. Pero no lo hacen diciendo cómo se ha de ordenar, sino configurando representaciones verdaderas de sí mismos: “el tipo de acto mediante el cual el sujeto al decir la verdad, se manifiesta, y con esto quiero decir: se presenta a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad”.⁶¹ Su objeto es el *sí mismo*, la representación de sí mismo, y su trabajo es el de constituirse a sí mismo “como sujeto que emite un discurso de verdad”.⁶² Su técnica de representación es una *aleurgia*⁶³ particular, que es fundamental en la política por su relación de oposición y por promover la posible transformación del poder, en función de la autonomía de su pensar, su decir y su modo de vida, lo cual, en opinión de Foucault, inauguró “un momento esencial, fundamental, estructuralmente necesario: la posibilidad del odio y el desgarramiento”.⁶⁴ La posibilidad de cuestionar, de diferir y de luchar políticamente en función de lo que se piensa verdadero. Quizás, inclusive, podamos ser más específicos y decir que la filosofía inaugura, de hecho, la práctica de la ética, porque, si es verdad que “el parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban *ethos*”,⁶⁵ el filósofo hizo del *ethos*, del modo de vida, su disci-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 331.

⁶¹ Foucault, *El coraje de la verdad*, 2010, México, FCE, p. 19.

⁶² *Loc. cit.*

⁶³ *Ibid.* Acto en el que se produce y por el cual se manifiesta la verdad. “Podríamos denominar ‘aleurgia’ a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella” (nota al pie, clase del 23 de enero de 1980).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁵ *Loc. cit.*

plina; lo sistematizó, con la muy importante consecuencia de introducir históricamente los criterios para juzgar y dividir lo bueno y lo malo en relación con el poder; de distinguir a los mejores de los peores, separando analíticamente, aunque manteniéndolos en tensión, lo que es propio del orden de la ciudad y lo que corresponde al *sí mismo* del individuo, con lo que abrió la cuestión de cómo hablar y vivir correcta y verdaderamente en público.⁶⁶

Lo que hace que un discurso filosófico sea un discurso filosófico, y no simplemente un discurso político, es que, cuando plantea la cuestión de la *politeia* (de la institución política, de la distribución y la organización de las relaciones de poder), plantea al mismo tiempo la cuestión de la verdad y del discurso veraz a partir del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización, y también la cuestión del *ethos*, vale decir, de la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben hacer lugar.⁶⁷

La filosofía es la práctica que articula en su discurso la relación entre poder, verdad y modo de vida, y gracias a ello es capaz de criticarla, subvertirla, desarticularla y promover su transformación, sin poder, sin embargo, pensar sus términos aislados. En cierto sentido, pues, la parresía filosófica es la simplicidad, la claridad, la franqueza con la que se expresan las variables configuraciones que pueden adquirir dichos elementos en relación con uno mismo. Pero esa claridad, expresada en el estilo de vida de cada filósofo, hace más complejo y problemático el cuadro de la vida política, porque los discursos filosóficos, lejos de llegar a un acuerdo o a una forma única y fundamental, se multiplican y compiten entre ellos. En absoluto, piensa Foucault, podemos reducir la historia de la filosofía, de su verdad, a un canon —como se acostumbra en la academia— como si fuera el progreso de un saber

⁶⁶ En esto, por ejemplo, se distingue el filósofo del sabio. El primero vive en la polis y se compromete a compartir su verdad con el resto de los ciudadanos, a pesar de los conflictos y riesgos, mientras que el segundo vive su experiencia en aislamiento y la expresa en un lenguaje oscuro.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 84.

o de un sistema metafísico. “Mi intención es [...] comprender [...] cómo, en virtud del surgimiento y la fundación de la *parresía* socrática, la existencia (el *bíos*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como una obra bella”.⁶⁸ Su proyecto es el de recuperar la dimensión artística, técnica, de la filosofía; el vínculo que establece entre la práctica, la estética y la verdad. “También hay que hacer [...] una historia de la estilística de la existencia, una historia de la vida como belleza posible”.⁶⁹

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 174.