

Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad*

Michel Foucault and the grammar of Power and Freedom

Por: Luciana Cadahia

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Autónoma de Madrid

Madrid, España

E-mail: luciana.cadahia@gmail.com

Fecha de recepción: 3 de octubre de 2013

Fecha de aprobación: 13 de diciembre de 2013

Resumen. *En este artículo se trata de investigar qué tipo de relación conceptual es posible determinar entre la noción de poder y la noción de libertad en los últimos trabajos Michel Foucault. La propuesta es mostrar que determinados textos de Foucault permiten establecer un vínculo especulativo entre ambos términos, entendiendo por ello que éstos sólo tienen lugar en su mutua interrelación y no existen fuera de ella. Esto supone, a su vez, señalar las limitaciones de aquellas interpretaciones que o bien se centran en la noción de poder (biopolítica) o bien en la noción de libertad (estética de la existencia). Mientras que las primeras desembocan en una lectura demasiado unilateral de la noción de poder, las segundas, en cambio, desatienden las posibilidades políticas que se desprenden del concepto de libertad. Por tanto, una lectura especulativa que atienda a ambas nociones a la vez puede ser capaz de abrir una vía de problematización a explorar.*

Palabras clave: Poder, Libertad, Política, Ética, Foucault

Abstract. *This article asks, what the kind of conceptual relationship can be determined between the notion of power and the notion of freedom in Michel Foucault's later work. The idea is to show that some of Foucault's texts allow us to establish a speculative link between the two terms, understanding why they occur only in their mutual relationship and do not exist outside of it. This means, in turn, noting the limitations of those interpretations that either focus on the notion of power (biopolitics) or on the notion of freedom (aesthetics of existence). While the former leads to a too one-sided reading of the notion of power, the latter, however, disregards the political possibility that emerges from the concept of freedom. Therefore, a speculative reading that addresses both notions at once may be able to open a problematizing path to follow.*

Key words: Power, Freedom, Politics, ethics, Foucault

* Artículo vinculado a la investigación "Pensar Europa: democracia y hegemonía en la era tecnológica", perteneciente al grupo Filosofía geopolítica de la Historia coordinado por Félix Duque y avalado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España.

1. El legado de Foucault

Los textos en los que Michel Foucault trató explícitamente el vínculo entre poder y libertad corresponden al último período de su vida, y están atravesados por una ambigüedad que no se explica sólo por el hecho de que el trabajo haya quedado inconcluso. Es importante advertir que a partir del estudio del poder y la libertad inaugurado por Foucault se han derivado dos ámbitos de pensamiento diferentes. Por un lado, el que continúa la problemática del biopoder, como en el caso de Giorgio Agamben y Roberto Esposito.¹ Es decir, la vía que estudia cómo la vida (*bíos*) entra en la historia y se vuelve objeto del poder (biopoder) y la política (biopolítica). Y, por otro, está el ámbito de las prácticas de sí, según las interpretaciones de Pierre Hadot, Wilhelm Schmidt y otros (Schmid, 2002); (Hadot, 2003: 192-202; 1990: 219-226). El problema real, a mi ver, es que existen muy pocas líneas que trabajen ambas problemáticas a la vez, lo cual lleva necesariamente a establecer una lectura fragmentaria del proyecto de Foucault. Mientras que la primera línea interpretativa se esfuerza por pensar la política desde la perspectiva del poder ejercido en la vida de los hombres, la segunda, en cambio, trata de determinar las coordenadas que ayuden a establecer una experiencia de sí como resistencia a los dispositivos normalizadores. Ninguna de las dos vías está exenta de problemas, pero consideramos que las interpretaciones actuales que se derivan de la segunda de ellas supone un cierto retroceso en relación a los análisis histórico-políticos de la primera vía. Esto se debe, en gran medida, al uso de este “segundo Foucault” por parte de algunos intérpretes y pensadores epigonales, con fines tan dispares como problemáticos.

En consecuencia, esos intérpretes suelen restringir las reflexiones sobre la libertad al ámbito de la ética. Parten de la creencia de que el último Foucault habría sentado las bases para una nueva fundamentación ética, anclada en una “estética de la existencia” como resistencia a los dispositivos disciplinarios y biopolíticos. Esta línea interpretativa busca su justificación teórica en los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad* (Foucault,

¹ Es la tradición filosófica italiana la que, en la actualidad, está abriendo esta vía de investigación. Entre los trabajos más conocidos, cabe destacar los de R. Esposito (Esposito: 2006) y G. Agamben (Agamben: 2004).

2006b: 15) y en una serie de entrevistas concedidas por Foucault durante los últimos años de su vida.² La reivindicación de la “estética de la existencia” (Foucault, 2001: 262-264), en algunas ocasiones es leída como una apología de la autorrealización personal frente a los mecanismos coercitivos. Así, se reemplaza una ética orientada a normalizar la conducta de los individuos por otra destinada a resaltar la autorrealización de la propia singularidad. Por otro lado, se considera que el legado de ese último Foucault se reduciría a la recuperación, en clave un tanto nostálgica o derrotista, del “arte de la existencia” propio de la filosofía práctica del mundo grecorromano, concebido como un modelo conductual. Y si bien es cierto que algunos textos de esa etapa podrían justificar esta perspectiva, nos resulta difícil ignorar sus limitaciones, pues, en última instancia, ¿habría concluido Foucault en su etapa tardía que bastaba, o peor aún, que debíamos resignarnos a ejercer la resistencia desde una singularidad que dice *no*, para articular un nivel de discusión política verdaderamente fructífero? ¿Realmente Foucault habría acabado su tarea filosófica en una mera defensa de las singularidades “sin horizonte de universalidad”?³

Por razones justificadas, los filósofos de la biopolítica desechan este camino moralista abierto por los intérpretes del último Foucault, pero, por desgracia, también ellos han desestimado los textos y las problemáticas de esa etapa final, renunciando de este modo a todo un campo donde confluyen –de un modo inusitado, desplazado, diríamos– las líneas de trabajo abiertas durante la etapa anterior de la biopolítica.⁴ Este rechazo, por supuesto, nos

2 Nos referimos principalmente a las entrevistas citadas anteriormente concedidas a H. Dreyfus y P. Rabinow (Foucault, 2001: 261-286), H. Becker, R. Fernet-Betancourt & A. Gómez-Muller, (Foucault, 1999: 393-416) y a G. Barbedette & A. Scala (Foucault, 1999: 381-392).

3 Esta problemática es planteada por Germán Cano en “La vida en juego” (Cano, 2011: 104): “Foucault había criticado enérgicamente a Sartre, cuando pretendió erigir al intelectual como portavoz de lo universal, pero volverse el portavoz de singularidades sin horizonte de universalidad no es sin embargo menos peligroso. No puede negarse su honradez en aceptar habitar esta tensión entre los derechos de lo singular y el contrapeso de lo universal, pero ¿hasta qué punto la necesaria atención «micro» a las resistencias singulares tras las hipótesis imaginarias de la política tradicional le conducía necesariamente a abrazar un modelo populista sin mediaciones? Disuelta la tensión que aún existía en Foucault, éste será ya abiertamente el camino moralista seguido por los Nuevos Filósofos.” Este punto German Cano lo retoma de las problemáticas planteadas por Daniel Bensaïd en el *Elogio de la política profana* (Bensaïd, 2009: 161).

4 Nótese la respuesta que Roberto Esposito ofrece a Velasco acerca del cuidado de sí: “Gonzalo Velasco: (...) Insistiendo en esa misma línea, y dada la importancia que usted otorga a la deconstrucción del dispositivo tanatopolítico de la persona, cuyo carácter performativo actúa, dentro de cada ser humano,

parece un retroceso, pues si, por un lado, los partidarios de esta última etapa se equivocan al ver en el desplazamiento hacia la ética una forma de disidencia radical a la figura de un poder que fabrica a los sujetos y sus formas de vida, por otro, los partidarios de la etapa biopolítica, y por tanto, reticentes al período ético, consideran que este viraje final abandona el meollo de la discusión y olvida el papel ontológicamente constitutivo del biopoder. Sin embargo, creemos que es preciso indagar en la problemática moral que subyace a la vía política. ¿Acaso los que rechazan el desplazamiento hacia la ética, asentado en la biopolítica, no plantean una interrogación moral cuando intentan encontrar una salida a la maquinaria del biopoder? Cuando Agamben dice que nuestras sociedades se organizan bajo la figura del campo de concentración, o cuando Esposito precisa que toda acción de vida presupone una acción de muerte, ¿no están anteponiendo una preocupación moral que sobredetermina sus investigaciones acerca del rol del poder en las sociedades contemporáneas? Probablemente, el viraje ético propiciado por Foucault haya partido del intento de explicitar la dimensión política de ciertos ámbitos pertenecientes a la vida privada. Es decir, una voluntad política que en vez de proponer un repliegue hacia el ámbito privado, tal y como parece sugerir determinada manera de interpretar la “estética de la existencia”, hace del *ethos* una dimensión irreductiblemente política. En la actualidad, han comenzado a realizarse trabajos en los que se atiende tanto a los problemas de la biopolítica vinculados a las reflexiones sobre la ética, como a una indagación ético-política; y es en este respecto donde esperamos, con estas investigaciones, contribuir en alguna medida al pensamiento político actual.⁵

Así, quizá el aspecto realmente importante que hemos heredado de Foucault no radique en la emergencia de la libertad como fundamento de un “nuevo arte de vivir”, sino en una reconsideración de la política como tensión constitutiva entre poder y libertad. Esto implicaría un distanciamiento

escindiendo la soberanía individual respecto del cuerpo biológico en el que descansa, ¿cómo podría concretarse una política de lo impersonal que, al no partir de esa escisión de la persona con su propio cuerpo, fuera más bien una política del cuerpo y de la vida? ¿Podría buscarse la pauta de esa concreción en la noción foucaultiana de “cuidado de sí”? / Roberto Esposito: Francamente, tendría bastantes dudas al respecto. Mi impresión, que por otro lado comparto con Deleuze, es que la última fase de la producción de Foucault, marcada por la tonalidad ética, no constituye un avance en su discurso sino más bien un cierto retroceso respecto a la fase biopolítica.” (Esposito & Velasco, 2011: 328).

5 Entre las que cabe resaltar los trabajos de A. Cutro, (Cutro, 2004), P. López Álvarez y J. Muñoz (López Álvarez & Muñoz, 2000, pág. 344) y G. Cano (Cano, 2011: 81-114)

tanto de los que apuestan por un nuevo “arte de la existencia” como de los que prefieren volver al núcleo duro del biopoder. Lo cual supone reformular la problemática foucaultiana en clave ético-política. Si las primeras reflexiones sobre la política parten de las relaciones de poder como punto de referencia desde el cual pensar nuestro presente, aquí el viraje estaría dado por la incorporación de la cuestión de la libertad. No obstante, este entrecruzamiento de las dos perspectivas planteadas por Foucault no estaría exento de inconvenientes, dado que habría que explicitar el nexo implícito entre las nociones de poder y libertad, nociones que si bien Foucault ha intentado reunir en una misma red de problemas, aún hoy siguen apareciendo como elementos separados el uno del otro.

2. El poder como exceso

La filosofía política de Foucault se desarrolla en un espacio ontológico estructurado de forma tal que todo está atravesado por la política. La política hace su aparición en términos de relaciones de poder, una expresión con la que el filósofo procura desmarcarse de una concepción estática y anclada en la teoría filosófica jurídica del contrato. Esta distancia crítica le permite dinamizar la noción de poder y poner en evidencia el simplificado punto de vista de la teoría filosófico-jurídica que lo consideraba como un elemento fijo, una propiedad o sustancia dada previamente y perfectamente intercambiable entre los individuos. En un gesto propiamente hegeliano, Foucault hace estallar desde dentro la identidad estática del poder y lo traslada al terreno del devenir. Su originalidad reside, entonces, en desplazar el formalismo jurídico en el que estaba inmovilizado el término poder y concebirlo desde sí mismo, dado que, según el filósofo francés, el poder manifiesta una dinámica propia que es preciso pensar a través de sus propias mutaciones en la historia.

Ahora bien, al liberar la noción de poder de las categorías del pensamiento jurídico, el poder asume en Foucault una dinámica que desborda su misma estrategia. Veamos por qué. Esta nueva concepción del poder se convierte en la unidad que abarca al sí mismo y a su opuesto. Por ello, el poder parece convertirse en el “Sujeto” omnicomprendido de todo el proceso que determina la forma de vida de los hombres. Cuando Foucault, en *Vigilar y castigar*, se ve obligado a decir que la resistencia solamente puede ser concebida como un efecto del poder (lo opuesto del sí mismo)⁶ se da cuenta de que su noción de poder presenta una serie de problemas difíciles

6 Este punto lo desarrollo en el artículo “Dos caras de una misma moneda: libertad y poder en los escritos foucaultianos” (Autor, 2011: 165-188).

de sortear. Se produce una especie de absolutización del poder, en arreglo a la cual la historia se convierte en el resultado de las relaciones de poder o, dicho de otro modo, la historia se concibe como el proceso *de* un “Sujeto”. Si esto es así, Foucault parece verse envuelto en un determinismo histórico del que no puede escapar. Y el pensamiento político queda constreñido a la tarea de desenmascaramiento de la voluntad de poder inherente a todo proceso de constitución de la subjetividad. Este determinismo que parece amenazar desde dentro la propia teoría de Foucault explica sus esfuerzos por reformular la concepción de poder allí inscrita (del modelo bélico al modelo gubernamental) e incluir una noción de libertad que no sea simplemente el efecto inmediato de los dispositivos de poder. Si Foucault se limitase a introducir la noción de libertad para contrarrestar el papel del poder, no habría hecho otra cosa que propiciar un nuevo dualismo entre ambos términos. Una dialéctica empobrecida que reiteraría un vínculo externo, en la que poder y libertad se enfrentarían como totalidades idénticas a sí mismas y opuestas a su otro.

En su primer intento de concebir una instancia en la que los individuos no sean reducidos a un objeto de poder,⁷ solamente puede apelar a la noción de resistencia, a la vez que se encuentra ante la disyuntiva de decidir si la resistencia opera como lo otro del poder o si, por el contrario, es inherente a éste. Recordemos que, dentro del primer modelo explicativo propuesto por Foucault –modelo bélico–,⁸ las relaciones de poder producen sujetos desde la disciplina y el biopoder. Por un lado, en virtud de un poder centrado en el cuerpo de los individuos, cuya fuerza individualizante constituye la identidad de los sujetos y, por otro, a partir de un poder centrado en la vida de la especie, con capacidad para regular la población. Si Foucault afirmara que la resistencia funciona como lo otro del poder estaría traicionando su propia teoría, dado que ésta última reproduciría en el interior de su propio pensamiento la lógica represiva de la que tanto ha buscado apartarse. La resistencia sería algo externo al poder y éste no podría más que decir *no* y operar como un límite, esto es, reprimiéndola. La estrategia de Foucault se traicionaría a sí misma, puesto que produciría un dualismo, o sea una insuperable oposición entre poder y resistencia, entre lo que es y lo que debería ser. La unilateralidad del ser del poder se absolutizaría en la historia (véase Habermas, 1993: 329); y la resistencia, en tanto Otro del poder, funcionaría como un más allá irrealizable. Planteado en estos términos, el esfuerzo por sostener la posibilidad de la resistencia obligaría a concebir el poder como un

7 Nos referimos aquí a su primer modelo explicativo (polémico), el cual será abandonado paulatinamente por el modelo gubernamental. Y una de las razones de este abandono es, como veremos, la presencia de una concepción determinista del poder.

8 Aquí me refiero al modelo bélico y modelo gubernamental. Para una mayor consideración de estos dos modelos me remito a mi artículo “Dos caras de una misma moneda: libertad y poder en los escritos foucaultianos” (Autor, 2011: 165-188).

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

Sin embargo, si anulamos la oposición entre poder y resistencia y decimos que la resistencia no escaparía a las relaciones de poder, no habría manera de distinguir la resistencia de la normalización (o, en términos de Michel de Certeau: no podrían distinguirse las tácticas de la estrategia). Una de las primeras definiciones de la noción de resistencia la hallamos en *Vigilar y castigar*, donde funciona como un contrapoder que, a modo de relación de fuerza, nace del mismo poder disciplinario, es decir, que la resistencia nace de una relación de poder pero genera el efecto de un contrapoder. El inconveniente de esta definición es que vuelve a establecer una dualidad, esta vez entre la causa y el efecto del poder. En otras palabras: determinada relación de poder actuaría a modo de causa, y el efecto de esa relación daría lugar a una anulación de ese mismo poder que lo engendra. De nuevo, si Foucault se limitara a pensar así, volvería a traicionar la lógica de inmanencia que él procuraba seguir en sus investigaciones. No obstante, como se recuerda en *Voluntad de saber*, el poder no opera como una instancia previa de lo que produce, sino que la norma tiene un papel inmanente. La norma no funciona, pues, como condición de posibilidad de lo que produce, sino que, al no ser exterior a su campo de aplicación, se produce al producir la acción. Ni actúa sobre algo previo a ella (como en el discurso de la represión) ni tiene lugar como una ley pura, es decir, como una causa previa al efecto, la norma no es anterior a éste (como en el discurso del formalismo jurídico). La dimensión ontológica de la norma es inherente a la acción que la pone en práctica (véase Foucault, 2006a: 85-95). Todavía nos queda una pregunta sin responder: si las relaciones de fuerza, en las que se inscriben el poder y la resistencia, sólo han sido analizadas como relaciones de poder, y si el poder sólo ha sido estudiado como disciplina o biopoder, ¿cuál es el estatuto de

la resistencia en el interior de las relaciones de fuerza? El gran problema de esta lectura de cariz polémico es que presupone una rígida dicotomía entre la grisalla institucional del poder y una soberana decisión vital, a la vez que se enquistaba en una posición defensiva, inmunitaria, respecto a las inevitables contaminaciones del juego político. La resistencia se convierte en un voluntarismo dedicado al desenmascaramiento polémico de todos aquellos planteamientos que ocultan el originario campo de batalla de toda pretendida voluntad de verdad. Como sugiere Cano en su texto “La vida en juego”:

Pero dejar que el acto viril de la decisión excepcional termine eclipsando a la metódica disección genealógica de las racionalidades y sus ambivalencias, ¿no significa traicionar las posibilidades más fructíferas del pensamiento foucaultiano en aras de un vitalismo simplificador? Si existe una latente «voluntad de pureza» en el guerrero del conocimiento, como consecuencia de la cínica constatación de que los valores culturales de Occidente se han revelado *impuros* y de que la moral no es más que un juego más de la vida, esta voluntad no podría ser muy diferente de la voluntad resentida hacia el poder, ese contrapunto polémico de la clarificación genealógica desplegada por el médico y sintomatólogo cultural. ¿Y hasta qué punto escapa al resentimiento el afán del guerrero de la verdad por «ganar en el juego» a toda costa? (Cereceda & Velasco, 2011: 97)

Foucault comprende con gran lucidez que, tal y como llevó a cabo su desplazamiento del sujeto como sustancia al sujeto como enclave relacional, eso lo conduce a un callejón sin salida que, por un lado, vuelve determinista la noción de poder y, por otro, solamente podría apostar por una vida peligrosa, derivada de una posición que pasa por la clausura inmunitaria –en términos defensivos– de una identidad o de una decisión incuestionable en su inmediatez soberana. Tal y como afirma Habermas:

“Hasta entonces el único lugar de donde la resistencia puede extraer, si no su justificación, sí al menos su motivo, es de las señales del lenguaje del cuerpo, de ese lenguaje no verbalizado del cuerpo atormentado, que se niega a que se lo borre en el discurso. Pero Foucault no haría suya esta interpretación, que ciertamente encuentra apoyo en la delatora vehemencia de sus acusaciones; pues de hacerla suya tendría que otorgar a lo otro de la razón, como hizo Bataille, el *status* que con muy buenas razones le niega desde *Historia de la locura*.” (Habermas, 1993: 341-342)

Pero Foucault se negará a sostener una metafísica que mistifique el contrapoder convirtiéndolo en un referente prediscursivo, como se ve claramente en su respuesta a Bernard-Henri Lévy en 1977:

Lo que usted califica de ‘naturalismo’ (...) designa (...) la idea de que por debajo del poder, sus violencias y sus artificios, sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva: tras las paredes del asilo, la espontaneidad de la locura; más allá del sistema penal, la fiebre generosa de la delincuencia; por debajo de la prohibición sexual, la frescura del deseo. (Foucault, 1978: 171)

Con todo, aunque Foucault rechazará con vehemencia esta mistificación del contrapoder, el recurso polémico de las relaciones de poder no le permitirá por entonces ofrecer una respuesta alternativa. Ahora estamos en mejores condiciones para comprender por qué Foucault replantea la cuestión de la subjetividad. Si de lo que se trata es de abandonar este más allá de la resistencia, en tanto lo otro del poder, es necesario concebir la política como un constante desplazamiento de su sujeto, que permita conservar y cancelar (*aufheben*) de forma efectiva el dualismo entre poder y libertad. Mientras Foucault siga aferrado a un sujeto (el Poder), *no puede sino* retornar un dualismo, inherente al propio movimiento del monismo del poder. El simple recurso a la libertad no puede resolver la paradoja del poder –pues que aquélla reiteraría los mismos problemas que éste–; lo que hace falta más bien es pensar la política como ese contradictorio vínculo interno entre poder y libertad. Así, esta concepción unilateral del poder va cediendo el paso a una relación especulativa entre poder y libertad. Podríamos decir que sus primeras reflexiones sobre la política se topan con los problemas de una oposición “externa” entre poder y libertad y paulatinamente se va complejizando hacia aquella noción de carácter especulativo. A continuación intentaremos ensayar una hipótesis sobre el vínculo entre libertad y poder no explicitada en los textos de Foucault, aunque susceptible de ser reconstruida a partir de ellos, y en consonancia con una lógica especulativa.

3. El vínculo especulativo entre poder y libertad

Si tomamos en consideración ciertas afirmaciones de *Voluntad de saber*, podemos ensayar algunas afirmaciones en esta dirección, que Foucault solamente llegó a apuntar. En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault se pregunta: “¿Hay que decir que se está necesariamente ‘en’ el poder, que no es posible ‘escapar’ de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría inevitablemente sometido a la ley?”. Y a continuación, parafraseando a Hegel, añade: “¿siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia –el que siempre gana?” (Foucault, 2006a: 100-101). La respuesta es tan tajante como esclarecedora: “eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder”. Es más, las relaciones de poder existen porque existen las resistencias⁹ y, como añadirá más tarde, porque existe la libertad. Esto es, las relaciones de poder “no pueden existir más que en función de una multiplicidad

9 Como llegar a afirmar unos años más tarde: “Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente la posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución- no existirían en absoluto relaciones de poder.” (Foucault, 1999: 405)

de puntos de resistencias: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel del adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse.” Por ello: “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 2001: 100-101). Así se hace patente una clara diferencia con respecto a sus textos anteriores. Mientras en *Vigilar y castigar* afirma que la resistencia (libertad) nace de una relación de poder, en *Voluntad de saber*, invierte la relación y llega a decir que la resistencia constituye “el otro término en las relaciones de poder”. (Foucault, 2001: 101).

Cuando Foucault empieza a concebir las relaciones de poder desde la perspectiva de la “gubernamentalidad”, ¿acaso no hace de la libertad algo inherente a la constitución misma del poder? Las relaciones de poder surgen como la capacidad que tienen los individuos de incidir en el campo de conducta de los demás. O, dicho de otra manera, las relaciones de poder dejan de operar como un elemento de dominación y se conciben como un modo de relación, mediante el cual una acción incide sobre otra acción y donde ambas acciones son lo suficientemente flexibles como para ser revertidas en un momento dado (véase Foucault, 2001: 254). De este modo, Foucault llegará a reconocer que para que una relación de poder sea posible no sólo es necesario reconocer a otro, sino reconocer que este otro actúa y se “abre a un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones”. (Foucault, 2001: 253) Al introducir la noción de conducta, “el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno”. (Foucault, 2001: 254) En gran medida, esto viene dado por la incorporación del concepto de “conducta”, en la medida en que en él se resalta tanto el polo pasivo como el polo activo de los procesos de subjetivación (Foucault, 2001: 253).

La actitud inmunitaria y preventiva que observábamos desde la perspectiva bélica, en la que no podíamos explicar cómo la resistencia se relacionaba con el poder, parece pues disolverse. El poder abandona la supremacía del sujeto de la historia que produce como una maquinaria de normalización; ya no se reduce a prácticas de coerción. Además de los dispositivos de biopoder y disciplina, el poder se constituye desde un ámbito de libertad que orienta el modo en que actuamos los unos con los otros. Cada uno de los términos –poder y libertad- tiene sentido en función de la existencia del otro, pero no como su límite externo en tanto elementos separados, sino mediante una contaminación constitutiva del uno en el otro. Cuando Foucault habla de la libertad y el poder debemos prestar atención a la “y” entre ambos términos, la cual cumple una función especulativa que une y a la vez separa ambos dominios. Ambos términos sólo tienen lugar en su mutua interrelación y no existen fuera de ella.

A su vez, la libertad no es un estado al que se accede y en el que se puede permanecer, sino que ésta sólo tiene lugar en la medida en que puede establecer una *diferencia* o cambio de dirección de las propias acciones, esto es, se deviene libre en la medida en que se modifica una determinada relación de poder. No se trata tanto de *ser libres*, puesto que esto funciona como un término vago, sino de *hacernos libres*, dado que el ejercicio de la libertad es una *tarea no definida* de antemano y a la que debe darse forma constantemente. La cuestión de la libertad, por tanto, deviene un problema político, en tanto dicha libertad sólo tiene lugar en la práctica, en la transformación de las relaciones de poder. El acento ya no descansará exclusivamente en el análisis histórico de las prácticas coercitivas de poder, sino en *la relación poder-libertad*. Foucault renuncia a los otros problemas, sino que amplía el campo de análisis, a fin de sondear tanto las distintas tecnologías de poder como los juegos estratégicos de libertades, puesto que es desde ambas perspectivas como se ha constituido una determinada experiencia de nosotros mismos.

Ahora bien, al plantear de esta manera la hipótesis de un vínculo interno entre libertad y poder, descubrimos que la libertad genera la estructura del poder que se postula retroactivamente como el sujeto del proceso. Y al revés, el poder genera la estructura de la libertad que se postula retroactivamente como el sujeto del proceso. El poder está siempre ya en una situación de exceso con respecto a sí mismo, es en sí mismo la subversión de lo que se propone conseguir; y es esta tensión interna entre libertad y poder, esta duplicidad de lo uno, la que hace que el poder sea libertad (y viceversa), a la vez que simultáneamente lo disloca, como tensión que constituye el movimiento del “proceso dialéctico”. Así como la libertad es *la unidad del poder y la libertad*, el poder es *la unidad de la libertad y del poder*. Cuando ejercemos la libertad, ésta se metamorfosea en poder; y cuando desplegamos poder, éste se convierte en libertad. Es imposible aislar uno de estos respectos: el poder o la libertad.

4. La duplicidad de lo uno

A estas alturas, podemos decir que la pregunta con la que en varias ocasiones se aludía al determinismo histórico: ¿por qué promover una transformación o emancipación política, si *en el fondo* ya estamos subjetivamente atrapados en las mallas del poder?, pierde así toda razón de ser.¹⁰ Pues si bien el poder es una

¹⁰ Como dice Habermas cuando critica a Foucault “(...) este argumento acaso pueda bastar para no entender ya la historiografía genealógica como crítica sino como táctica, como medio de hacer la guerra a una formación de poder normativamente inexpugnable. Pero cuando de lo que se trata es de empezar a movilizar contrapoder, de emprender luchas y confrontaciones que han de ser abundosas

dimensión constitutiva del propio sujeto en el que se hace visible el marco material de la interpelación, también la libertad desempeña un papel crucial en este sentido. Y es ese descentramiento el que posibilita un *giro* subjetivo más allá del repliegue imaginario en una supuesta identidad anterior o externa al poder. Es decir, el sujeto no tiene necesariamente que *virar* a la opción identitaria, prevista por el poder que le interpela. La incorporación de la noción de la libertad permite parar mientes en el problema del espacio de juego, del marco relacional del poder. Al respecto, no sólo parece lícito comparar las advertencias foucaultianas sobre una libertad sin pliegues, concebida sólo en términos negativos, con la insistencia marxiana en no deslindar la libertad individual de la colectiva. Esa “labor paciente, capaz de dar forma a la impaciencia de la libertad”, se aparta de la impaciente afirmación soberana y ensimismada de una vida invulnerable orgullosamente espontánea y sin forma. Y esto nos lo explica Foucault a través de la distinción que lleva a cabo entre libertad y liberación:

Siempre he sido un poco desconfiado —afirma— ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. (...) No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para ese pueblo (...) A ello obedece el que yo insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad (Foucault, 1999: 394-395).

Pensar la política no se reduce a la tarea desenmascaradora de revelar cómo el poder produce formas de vida, cómo la biopolítica fabrica sujetos pasivos cuyo ejercicio de liberación sólo se activa bajo la creencia de un más allá purificador (la locura, el reino de la libertad, la verdadera sexualidad, una vida pura y descontaminada, etc.). Si el poder precisa de la libertad para constituirse y establecer su límite ya no es posible pensar la política como la unilateralidad del poder. Al contrario, se hace necesario repensar la oposición en términos *cualitativos*, por lo que se abandonan las pretensiones de concebir el funcionamiento del poder en

en ardid y trampas, se plantea la cuestión de por qué resistirnos a este poder omnipresente que circula por las venas y arterias del cuerpo social moderno, en vez de plegarnos a él (...) ¿por qué emprenderla?: ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la dominación?” (Habermas, 1993: 339).

estado puro y se abre paso a una forma de pensar la política en la que tiene lugar una contaminación constitutiva entre el poder y la libertad.

Por tanto, si las formas de vida se constituyen por el juego del poder y la libertad en la historia, los términos en que una vida se da forma a sí misma adquieren una doble dimensión, un proceso doble de *subjetivación* en el que los sujetos se *objetivan* a la vez que se *subjetivan*. Se objetivan al ser sujetos por las prácticas de poder, pero también se subjetivan al ser objetivados por las prácticas de libertad. Poder y libertad vienen a ser el doble rostro de un mismo proceso, y el enfrentamiento entre ambos factores tiene lugar porque, al funcionar el uno como límite del otro, al mismo tiempo lo posibilita. Desaparece así la figura de un poder productor en el que la libertad se dejaba ver tímidamente como su otro, en el límite de la transgresión de una vida peligrosa. Con la introducción de la noción de la libertad como constitutiva de los procesos de subjetivación, la unidad de un sujeto presupuesto y omnicomprendido como poder se disuelve, puesto que este sujeto también pasa a ser su predicado.¹¹.

El poder no consigue ser pensado sin remisión al concepto de libertad, del que es al mismo tiempo modalidad constitutiva e inversión. Se podría decir que el poder es la interiorización del carácter extrovertido de la libertad, y viceversa. Es en las relaciones de poder donde puede producirse la libertad, así como en las relaciones de libertad el poder.

11 Esta *hegelianización* de la relación entre poder y libertad en los textos de Foucault es deudora del texto *Órganos sin cuerpo* de Žižek. En ese libro, Žižek se pregunta por qué Deleuze nunca hizo de los textos de Hegel una máquina de guerra filosófica, tal y como hizo con los textos de Kant, Spinoza y tantos otros filósofos. La respuesta del anti-hegelianismo de Deleuze no convence a Žižek, puesto que Deleuze tampoco era kantiano o spinozista. La respuesta que aventura el filósofo eslavo es que Deleuze nunca pudo enfrentarse a Hegel porque debe a éste más de lo que él estaría dispuesto a reconocer. Más aún, los aspectos flacos de la teoría deleuziana podrían ser enriquecidos con buenas dosis de Hegel. Así es como Žižek se propone *hegelianizar* a Deleuze y hacer de esta combinación una máquina de guerra que combata la principal debilidad deleuziana: el dualismo incipiente de su teoría. Este dualismo hace su aparición por la rígida escisión que establece Deleuze entre el deseo y lo que reprime la continuidad del flujo deseante. Es decir, la separación entre lo molar y lo molecular, el Estado y la revolución nómada, etc. Nosotros nos hemos propuesto realizar un movimiento similar al que hizo Žižek con Deleuze, es decir, tratar los puntos flacos de la noción de poder y libertad en Foucault con dosis de Hegel. Esto nos está permitiendo poner en entredicho el dualismo incipiente en Foucault (entendido como la separación entre poder y libertad –como lo otro del poder–), y considerar el movimiento inmanente entre libertad y poder como identidad especulativa, lo que Hegel denomina “el paso especulativo de sujeto a predicado.” En lo que se refiera a la hegelianización de Deleuze (véase S. Žižek, 2006: 64-100).

5. Poder y libertad como dispositivo de vida

Esta reconsideración conceptual de ambos términos implica un desvío con respecto a la concepción unilateral de la biopolítica como estrategia de rechazo a lo existente y a la espera de lo otro en sentido absoluto, tal y como parecía desprenderse de los primeros escritos biopolíticos de Foucault y, sobre todo, de sus epígonos. Si el juego de lo político se encuentra inevitablemente contaminado por el poder y la libertad, ya no nos sirve la imagen del Foucault *outsider* que, al establecer una coincidencia entre las instituciones y la figura del poder productor, reducía el rol del filósofo al gesto del desenmascaramiento de quien denunciaba la complicidad inherente entre la intermediación jurídica y las relaciones de poder. Como advierte Cano, un ejercicio que, por otro lado, parecía asentarse en la convicción de una posible acción política no sometida al juego del poder, libre de la máscara de la legalidad y la moralidad.¹² El gran problema de esta lectura de cuño polémico es que el filósofo pasaría a ocupar así cierto lugar de pureza, un lugar que habría sido denunciado como ficticio al poner en evidencia la presencia de las relaciones de poder dentro del discurso jurídico. A modo de espejo invertido, el acto de desenmascaramiento de la neutralidad jurídica coincidiría con la constitución de una soberanía inmunitaria por parte del filósofo. Así: “el arte de dejar de ser lo que se es se convierte en el arte de impedir que las convicciones propias sean intervenidas, mediadas, *alteradas*” (López, 200: 344). Probablemente, la apuesta radique en la posibilidad de otra lógica que no sea del todo inconmensurable con el lenguaje del derecho y las instituciones, lo cual abriría un camino experimental para el pensamiento crítico de Foucault. Esto no necesariamente signifique ir más allá de Foucault, sino explicitar la tensión constitutiva ya presente en su filosofía, los peligros latentes de sus propuestas teóricas y potenciar ciertos aspectos de su pensamiento, a fin de resituar hoy lo político más allá de las fórmulas –por cierto, bastante normalizadas– atribuidas al enfoque foucaultiano, cosa que abriría las puertas para pensar la resistencia y la libertad como reconocimiento contaminante de la legalidad jurídica y gestión de lo posible. ¿Acaso esto no invita a pensar que, en términos absolutos, ni el derecho es lo otro de la resistencia ni ésta última es lo otro del derecho? Quizá haga falta pensar otro uso del derecho como dispositivo de vida. A ese respecto, en una de sus clases del *Collège de France*, Foucault llegará a decir que: “para poder luchar contra la disciplina o, mejor, contra el poder

12 Tal y como afirma Cano: “Es decir, si lo que está en liza es exclusivamente el realismo cínico de la gestión estratégica o si en esta encrucijada se abre un camino experimental nuevo que tiene que ver no sólo con el uso de una *potentia* pura sin mediaciones, sino con algún tipo de reconocimiento contaminante de la legalidad jurídica y la gestión de lo «posible»” (Cano, 2011: 95-96).

disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de soberanía”. (Foucault, 2010: 42) Las reflexiones desarrolladas en este artículo no ha sido otra cosa que el intento por delimitar el terreno en el cual sea posible pensar otro uso del derecho, entendido como el espacio para otra *economía* del poder y la libertad.

Bibliografía

1. AGAMBEN, G. (2004) *Homo sacer II, El estado de excepción*. Valencia: Pre-textos.
2. BENSAÏD, D (2009) *Elogio de la política profana*. Barcelona: Península.
3. AUTOR, M. (2011) “Dos caras de una misma moneda: libertad y poder en los escritos foucaultianos”, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica* 44 (2011): 165-188.
4. CANO, G. (2011) La vida en juego. Mayo del 68 como laboratorio biopolítico. En M. Cereceda & G. Velasco, *Incomunidad*. Madrid: Arena.
5. CUTRO, A. (2004) *Michel Foucault tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del Bios*. Napoli: Bibliopolis.
6. ESPOSITO, R. (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
7. ESPOSITO, R. (2011) Por una política de la inmanencia. Diálogo con Roberto Esposito (entrevista realizada por Gonzalo Velasco). En M. Cereceda & G. Velasco (Eds.) *Incomunidad*. Madrid: Arena.
8. FOUCAULT, M. (1999) El retorno de la moral. En Á. Gabilondo (Ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica* (pp. 381-391). Barcelona: Paidós.
9. FOUCAULT, M. (1999) La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En Á. Gabilondo (Ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica* (pp. 417-429). Barcelona: Paidós.
10. FOUCAULT, M. (2001) Sobre la genealogía de la ética. En H. Dreyfus & P. Rabinows (Eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp.261-286). Buenos Aires: Nueva visión.

11. FOUCAULT, M. (2001) El sujeto y el poder. En H. Dreyfus & P. Rabinows (Eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp.241-259). Buenos Aires: Nueva visión.
12. FOUCAULT, M. (2005) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
13. FOUCAULT, M. (2006a) *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.
14. FOUCAULT, M. (2006b) *Historia de la sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
15. FOUCAULT, M. (2010) *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
16. HABERMAS, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
17. HADOT, P. (1990) Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’. En AA.VV., *Michel Foucault, filósofo* (pp. 219-226). Barcelona: Gedisa.
18. HADOT, P. (1995) *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
19. HADOT, P. (2003) Historia del *souci*. En F. Gagín (ed.), *¿Una ética en tiempo de crisis?* (pp. 219-226) Santiago de Cali: Universidad del Valle.
20. LÓPEZ ÁLVAREZ, P. & MUÑOZ, J (eds.) (2000) *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid, Biblioteca Nueva.
21. SCHIMID, W. (2002) *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
22. ŽIŽEK, S. (2006) *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre-textos.