

Arqueología, progresismo y parresía: reflexiones sobre la relación entre política y crítica filosófica

*Archeology, Progressism, and Parrhêsia:
Reflections on the Relationship between
Politics and Philosophical Criticism*

Juan Emilio Ortiz

Universidad Nacional de Rosario.

Correo electrónico: juane_ortiz@hotmail.com

Resumen: *El presente trabajo se propone recuperar el sentido de una “política progresista” tal como fue sugerida por Michel Foucault en el año 1968 y vincularla con sus últimos estudios sobre la parresía y el gobierno. Estas ideas conducen a pensar la política rechazando determinaciones unívocas y advirtiendo los riesgos subyacentes que anidan en todo pensamiento político en el cual el juego de las verdades se cancela y se vuelve totalitario. Considero que a través de esta reflexión será posible delinear una efectiva praxis filosófica que sea capaz de aplicarse a la acción política y que se mueva de modo permanente entre tres ámbitos estrechamente vinculados: 1) reconocimiento de las condiciones históricas de surgimiento de nuestras prácticas e identidades; 2) crítica de las mismas en la medida en que resulten inviables; 3) apertura para definir espacios heterogéneos y pensar posibles transformaciones.*

Palabras clave: Crítica, Foucault, praxis filosófica.

Abstract: *This work proposes to regain the sense of “progressive politics” as it was suggested by Michel Foucault in 1968 and relate it to his late studies on parrhesia and government. These ideas lead to think politics by rejecting one way determinations and by discovering the underlying risks intrinsic in any political thinking in which the game of truths is cancelled and turns totalitarian. I believe that throughout this reflection it will be possible to outline a philosophic praxis which can be applied to the political action and which can move in a permanent way among three closely related fields: 1) recognition of the historic conditions which allowed the appearance of our practices and identities. 2) Criticism of these practices and identities to the extent as they become impracticable. 3) Opportunities to define heterogeneous spaces and think possible transformations.*

Keywords: Criticism, Foucault, Philosophic Praxis.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 8, N° 14
(Mayo a Noviembre de 2018): 156-179.

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 22/03/2018
Fecha de Aceptación: 15/03/2018
ISSN: 2250-4982

I. Pensamiento arqueológico y política progresista

El presente trabajo toma como punto de partida una reflexión de Michel Foucault del año 1968 en la cual se anuda de un modo singular el pensamiento filosófico y la praxis política. A partir de allí es posible extraer un conjunto de ideas sumamente interesantes para comprender qué es lo que entiende Foucault por reflexión filosófica y de qué modo la misma puede contribuir al desarrollo de formas políticas radicalmente progresistas. En efecto, esta reflexión surge como un resultado de las consecuencias políticas que se suponía que el método arqueológico y descriptivo podían generar. En este punto, se hace necesario recordar brevemente el contexto. El libro *Las palabras y las cosas* se había publicado en el año 1966 y había generado polémica. La reflexión sobre la discontinuidad en los esquemas de pensamiento es una nota característica de la filosofía del francés. Resulta conocido que aquello que prima en la misma es una descripción de las formaciones discursivas, es decir, un estudio de las relaciones sociales y de aquellas reglas de juego históricas que condicionan la aparición de una verdad, una forma de saber y un tipo de subjetividad. Desde este punto de vista, lo propio de la filosofía sería reflexionar sobre estas condiciones históricas y siempre cambiantes de la verdad y nunca tomar el conjunto de prácticas y convicciones políticas como algo dado o como algo natural. Precisamente, la especificidad del método arqueológico consiste en poner de manifiesto la historicidad del fundamento, es decir, captar la singularidad de una época y de una formación discursiva evitando el recurso a las grandes ideas que se piensan como fundamento inmutable y transhistórico de la sociedad, del conocimiento y de las instituciones.

En este sentido, la arqueología busca apartarse de las diversas formas de causalidad simple para explicar el cambio histórico recurriendo a un estudio de las correlaciones y los desplazamientos azarosos y multicausales que intervienen en cada momento de la historia en el cual se percibe un cambio en la forma de

pensar y de percibir la realidad. De esta manera, el pensamiento arqueológico sustituye la idea de una historia teleológica basada en una concepción del progreso que supondría otorgar un sentido definitivo al desarrollo de los acontecimientos. Pero lo más importante para el tema de este escrito es el énfasis puesto en estudiar las condiciones históricas en las cuáles se produce la emergencia de las unidades discursivas.¹ Desde este punto de vista, no es un sujeto puro pensado desde la inmutabilidad de su esencia la condición de posibilidad del conocimiento o el asiento natural de las leyes y los principios morales. Tampoco es una objetividad siempre igual a sí misma la que debe determinar el conocimiento. No existe una verdad escondida operando en el fondo de los objetos y esperando a ser descubierta por una inteligencia iluminada. Por el contrario, tanto *sujeto* como *objeto* aparecen como la emergente de un conjunto de condiciones históricas de existencia.

El filósofo advertirá con posterioridad que estas condiciones siempre remiten a relaciones de fuerzas y esto será objeto de sus reflexiones genealógicas de los años setentas. En efecto, con la noción de dispositivo, el francés comenzará a delinear el complejo anudamiento que se establece entre prácticas discursivas (o de saber) y prácticas extra discursivas que remiten a relaciones de poder. En el año 1977 Foucault definía esta noción de dispositivo como “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones,

¹Por discurso debe entenderse un conjunto de reglas que en cada época definen “las formas y los límites de la decibilidad: ¿De qué es posible hablar? ¿Qué es lo que se ha constituido como dominio de discurso? ¿Qué tipo de discursividad ha sido destinada a tal o cual dominio (qué se ha contado como relato; de qué se pretendió hacer una ciencia descriptiva; a qué se otorgó una formulación literaria, etcétera)? Los límites y las formas de la conservación: ¿Cuáles son los enunciados destinados a pasar sin dejar huella? ¿Cuáles están destinados, al contrario, a entrar en la memoria de los hombres (por la recitación ritual, la pedagogía y la enseñanzas, la distracción o la fiesta, la pluralidad)? (...) los límites y las formas de la memoria tal como ésta aparece en las diferentes formaciones discursivas: ¿Cuáles son los enunciados que cada una reconoce como válidos o discutibles, o definitivamente inválidos? ¿Cuáles son los que fueron abandonados como desdeñables y los que se excluyeron como ajenos? ¿Qué tipos de relaciones se establecen entre el sistema de los enunciados presentes y el corpus de los enunciados pasados?; los límites y las formas de la reactivación: entre los discursos de las épocas anteriores o las culturas extranjeras, ¿Cuáles son los que se rescatan, se valoran, se importan, se intentan reconstruir? (...) Los límites y las formas de la apropiación ¿Qué individuos, qué grupos, qué clases tienen acceso a tal o cual tipo de discurso?(...)” (Foucault, 2013, p.203-204)

instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” (Foucault, 1991: p. 128). A partir de este complejo entrelazamiento, el francés establecerá un vínculo entre la verdad y las relaciones de poder a través del cual se explicará la producción de determinado tipo de subjetividad. De acuerdo con este método, para Foucault la idea de erigir una unidad discursiva (como puede ser el concepto de *hombre*) en una categoría universal que permita analizar la pluralidad de la historia es inaceptable. Mucho menos puede aceptarse el hecho de que este tipo de método sea utilizado para fundamentar la acción de las instituciones o el pensamiento de una ética. Sobre estas ideas realizará una crítica hacia el humanismo moderno al cual se le reprocha haber sido demasiado “fácil en la teoría pero muy temible en la realidad” (Foucault, 2014b: p. 496)

Más allá de la indiscutible riqueza del planteo, es evidente que este conjunto de ideas tienen algunas consecuencias aparentemente paradójicas a la hora de aplicarse a la acción política. En efecto, utilizar una reflexión que acentúa la discontinuidad para explicar la historia del pensamiento político supone el riesgo de relativizar determinadas conquistas sociales neutralizando toda idea de progreso conjuntamente con los resultados que se esperan obtener de un movimiento revolucionario. Un ejemplo claro puede encontrarse en el texto mencionado más arriba (*Las palabras y las cosas*) en el cual Foucault afirma con tono desafiante que el marxismo es como un pez en el agua del siglo XIX y, fuera de allí, no puede respirar (Foucault, 1968: p. 256.). En otras palabras, si una forma de concebir la verdad emerge en una época o sociedad específica, no es posible pensar que sus efectos puedan trascender esas condiciones de surgimiento. Estas ideas generaron bastante revuelo sobre todo en los sectores de izquierda. El filósofo Jean Paul Sartre sostendrá que el pensamiento de Foucault se presenta como la última barricada que la burguesía ha erigido en contra de Marx. Las críticas de Habermas han ido en el mismo sentido al denunciar la circularidad del método arqueológico que se esgrimiría desde una pretendida neutralidad que

presupone estar fuera de la historia y al reprochar la ineficacia de la crítica genealógica para pensar acciones de contra poder ante el orden imperante.²

Ahora bien, ya en el año 1968 aparece en la revista *Esprit* un texto en el cual Foucault responde a un interrogante que le dirige un lector y que apunta precisamente al núcleo del problema esbozado en el párrafo anterior: “un pensamiento que introduce la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia de la mente, ¿No despoja de todo fundamento a una intervención política progresista?” (Foucault, 2013:p. 193.) Según el filósofo la pregunta apunta directamente al corazón de su empresa. Y esto no es solamente un dato de color ya que es probable que él mismo sintiera el peso de las objeciones que se le hacían. Sin embargo, lo sorprendente de la respuesta a esta pregunta -y lo que me interesa destacar en este escrito- es el vínculo que él establece entre pensamiento relacional y arqueológico -que posteriormente se enriquecerá con el planteo genealógico- y una política de tipo *progresista*. Pienso que este pasaje es de una riqueza extraordinaria y resulta una pieza clave de la literatura filosófica para comprender los anudamientos específicos entre filosofía y *praxis* política. Una política que se precie de ser progresista debe evitar la facilidad riesgosa que supone el recurso a las grandes ideas, a las soluciones universales o unilaterales y de los sentidos absolutos. Siguiendo esta lógica, Foucault define una *política progresista* del siguiente modo:

²Así resume el filósofo alemán sus críticas implacables a la filosofía de Michel Foucault: “La concepción que Foucault tiene del poder no permite tal concepto de contrapoder enmarcado en una filosofía de la historia y provisto de una posición privilegiada en punto a conocimiento. Todo contrapoder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contrapoder. Este proceso circular no puede romperlo ni siquiera la genealogía del saber cuándo activa la rebelión de las formas de saber descalificadas y moviliza el saber sojuzgado ‘contra la coacción que ejerce un discurso teórico, unitario, formal y científico’. Quien derrota a la vanguardia teórica de hoy y supera la vigente jerarquización del saber, representa a su vez la vanguardia teórica de mañana, erige por su parte una nueva jerarquía de saber. En todo caso no puede reclamar para su saber ninguna superioridad basada en pretensiones de validez que trascendiesen los convenios locales” (Habermas, 1993: p. 335)

Una política progresista es una política que reconoce las condiciones históricas y las reglas especificadas de una práctica, cuando otras políticas no reconocen más que necesidades ideales, determinaciones unívocas o el libre juego de las iniciativas individuales; una política progresista es una política que define en una práctica las posibilidades de transformación y el juego de dependencias entre esas transformaciones, cuando otras políticas confían en la abstracción uniforme al cambio o la presencia taumatúrgica del genio; una política progresista no hace del hombre, de la conciencia o del sujeto en general el operador universal de todas las transformaciones: define los planos y las funciones diferentes que los sujetos pueden ocupar en un dominio que tiene sus reglas de formación. (...) Una política progresista no está, con respecto al discurso científico, en una posición de “demanda perpetua” o de “crítica soberana”; debe conocer antes bien la manera en que los diversos discursos científicos, en su positividad (es decir, en cuanto a prácticas ligadas a ciertas condiciones, sometidas a ciertas reglas y pasibles de ciertas transformaciones) están contenidos en un sistema de correlaciones con otras prácticas” (Foucault, 2013; p. 218-219)

El pasaje es extenso, no obstante decidí citarlo casi en su totalidad porque estimo que resulta muy significativo para pensar a la luz de nuestros tiempos críticos. Sin pretender descontextualizar el fragmento, me parecen significativos los términos “abstracción uniforme del cambio” y “presencia taumatúrgica del genio” como indicadores de dos actitudes de las cuáles ha estado viciada nuestra política reciente.³ Aún así, creo que el punto central del fragmento se encuentra en la relación que se establece entre una política de tipo progresista y una reflexión que apunta al estudio de las condiciones históricas de emergencia de determinadas prácticas. Siguiendo esta lógica, y en contraposición a una concepción ontológicamente inmutable de los valores capaces de orientar los

³En relación a este punto, creo que ha sido sintomática la situación vivida en los últimos tiempos en nuestro país. La política nacional se ha encontrado claramente atrapada y empobrecida por un avance de los sectores conservadores neoliberales que han captado la sensibilidad de los sectores medios de la población promoviendo un cambio abstracto y engañoso que no supone ninguna transformación radical en las formas de vida que impone el capitalismo financiero. Como contraposición a esta situación, en las elecciones legislativas de medio término de 2017, las opciones de lucha han quedado reducidas a la esperanza en la genialidad de un “salvador” político que pudiera hacer frente a este escenario con el sólo recurso a su carisma personal. Para sorpresa de todos, en dichas elecciones, se constató una reafirmación de las políticas económicas y sociales de la actual gestión de gobierno. Nuestra imaginación política no encuentra aún el modo de crear alternativas viables para revertir esta situación.

destinos de la sociedad, el progresismo se relacionaría con un juego abierto, histórico y material de pensar el problema de la verdad, del sujeto y de las instituciones. No hay forma de subjetividad o institucionalidad que sea capaz de trascender la multiplicidad de las épocas y lugares. Por esta razón, el rastreo de estas condiciones de emergencia estimula a considerar la diferencia entre lo naturalizado y lo natural. Apunta a mostrar los procesos contingentes y cambiantes de constitución de nuestras identidades y valoraciones por contraposición a un planteo esencialista de las mismas. Otro elemento a destacar en el fragmento es el término “determinaciones univocas” como el lado opuesto de una forma mucho más amplia de concebir los fenómenos sociales que intenta detectar determinaciones múltiples y relacionales tanto para pensar el cambio histórico como la conformación de identidades en una época específica.

En este punto podrían mencionarse la insuficiencia de aquellos planteos que se quedan en falsos binomios plagados de ingenuidad y que constituyen verdaderas abstracciones exiguas con respecto a la enorme complejidad de las relaciones sociales. Es posible incluir aquí las dicotomías ya clásicas de la teoría política que creen poder evitar los excesos de los sistemas de dominación privilegiando al individuo por sobre la comunidad o al Estado por sobre la iniciativa individual (o viceversa). Un razonamiento de este tipo implica desconocer la multiplicidad de relaciones que intervienen en la constitución de diversos actores políticos y sociales como el “Estado”, los “individuos”, las ideas comunitarias, etcétera.⁴ Por esta razón, en el año 1983 Foucault afirmará que no

⁴Pienso que esta dimensión es crucial para pensar alternativas políticas a los dispositivos de poder neoliberales. En efecto, los mismos se presentan como una serie de mecanismos muy sofisticados capaces de articular las instituciones políticas con el libre juego de las iniciativas individuales. En relación a este punto, es interesante un fragmento de un texto de Pablo López Álvarez que dice: “Foucault puede estar convencido de que la teoría neoliberal es mucho más sofisticada que cualquier producto intelectual de la izquierda política. El neoliberalismo no se limita a jugar con el “mas” y el “menos” del Estado, el “mas” y el “menos” del mercado. Abre un espacio móvil de libertades y desigualdades, de acciones ambientales y elecciones personales, incomparablemente poderoso y productivo. ¿Qué opone la izquierda a esto? ¿Aquel mismo Estado cuyos límites eran ya demasiado visibles? ¿O más bien ningún Estado en absoluto?” (López Alvarez, 2016: p. 244)

hay liberación posible a menos que se realice un estudio detenido de las raíces, es decir, de las condiciones históricas mismas de nuestra racionalidad política:

Basta con observar la racionalidad del Estado naciente y ver cuál fue su primer proyecto de policía para darse cuenta de que desde el principio el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es tan arriesgado como oponerle la comunidad y sus exigencias (...) La liberación no puede provenir más que del ataque, no a uno u otro de esos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política. (Foucault, 1996: p. 66)

Ahora bien, todo esto que parece sumamente abstracto es, paradójicamente, una cuestión bien concreta. Se puede tomar por ejemplo el discurso de los políticos neoliberales que constituye en la actualidad el sistema hegemónico de relaciones de poder. Argumentan en relación a cambios permanentes o a posibilidades indefinidas de libertad pero desde el paradigma sedimentado de un conjunto de verdades (operadores universales en los términos de Foucault) que no se cuestionan, es decir, un cambio abstracto, uniforme. No se cuestiona el hecho de que los grandes empresarios puedan disponer a su antojo de un excedente de ganancias que se construye con el trabajo de todos, no se cuestiona una concepción del progreso entendida en sentido exclusivamente tecnocrático, mucho menos se cuestiona el mecanismo depredador del actual sistema financiero que genera la dependencia de los actores sociales a través de la economía de la deuda.⁵ Todas estas ideas tienen sus orígenes en condiciones

⁵En este punto, estoy siguiendo algunas de las ideas del sociólogo italiano Maurizio Lazzarato. En un libro reciente, titulado *La fábrica del hombre endeudado*, el autor analiza una nueva faceta de la lógica de poder neoliberal que consiste en llevar las relaciones de la deuda a los ámbitos más recónditos de la vida cotidiana. Esta economía de la deuda tiene como contraparte una reducción considerable en los derechos humanos básicos. De esta manera, la salud, la educación, el trabajo queda sujetos al mecanismo de la deuda: “El poder del acreedor sobre el deudor se parece mucho a la última definición del poder en Foucault: acción sobre una acción, acción que mantiene libre a aquel sobre el cual se ejerce el poder. El poder de la deuda nos deja libres y nos incita y empuja a actuar para que podamos cancelar nuestras deudas (aún cuando, como el FMI, tenga cierta tendencia a matar a los deudores con la imposición de políticas económicas que favorecen la recesión)” (Lazzarato, 2013: p. 38)

históricas específicas y contingentes que son pensadas, por el contrario, con el rotulo aplastante de las grandes ideas, de la necesidad, del progreso, etc.

En este sentido, podemos percibir que ese entrelazamiento que se advierte más arriba entre saber, poder y subjetividad desarrolla una tendencia a cancelarse en configuraciones totalitarias si no opera la función de la crítica filosófica para resaltar su anudamiento contingente y atravesado por la historia.

II. Insuficiencias y tensiones del “progresismo arqueológico”

A partir de este breve análisis creo que se hace evidente la potencia del método arqueológico que propone Foucault para pensar la política, la subjetividad y los discursos científicos a partir de sus condiciones de existencia.⁶ Sin embargo, la relación entre filosofía y praxis política no deja de ser problemática. En la primera oración del fragmento citado Foucault parece identificar la reflexión filosófica con una política de tipo progresista sin prestar demasiada atención a las consecuencias que de ello se derivan. En efecto, todo aquel que ha tenido alguna experiencia militante es perfectamente consciente de que existe algo del orden de la acción, de la militancia y de la ejecución de la política que requiere la movilización de las pasiones a través de la aceptación de ciertas “verdades”, un hecho que no resulta del todo compatible con el ejercicio de este tipo de crítica filosófica radical. Muchas veces pareciera que la política necesita poner en funcionamiento la creencia en determinadas utopías y que las mismas resultan inherentes al desarrollo mismo de las prácticas de gobierno.⁷

⁶A través de estas ideas Foucault pretendía mostrar a sus interlocutores de qué modo, este análisis de las condiciones, podía incumbir a la práctica política: “Este ejemplo, tan extenso, persigue un solo fin, pero que me interesa mucho: mostrarle en qué aspecto lo que trato de poner en evidencia a través de mi análisis -la positividad de los discursos, sus condiciones de existencia, los sistemas que rigen su surgimiento, su funcionamiento, sus transformaciones- puede incumbir a la práctica política” (Foucault, 2013: p. 217)

⁷En este sentido, unos años después, Foucault iniciará su curso del año 1980 con la anécdota del emperador Septimio Severo que había pintado en el techo de su palacio una interpretación astrológica

Para tomar un ejemplo a título paradigmático de esta problemática puede ser interesante considerar una idea del filósofo Ernesto Laclau. La misma demuestra que en la base política de toda sociedad existe una articulación hegemónica constituida por fijaciones de sentido que, si bien son ficticias, cambiantes y reversibles, revisten algún grado de necesidad ya que sin ellas no habría sentido en absoluto. De acuerdo con esta lógica: “toda hegemonía intenta retotalizar y hacer necesarios, tanto como sea posible, los vínculos contingentes en que su poder totalizador está basado” (Laclau, 2014: p. 112) Esta relación que parece darse entre la contingencia de las articulaciones hegemónicas y la tendencia a otorgar un sentido general a los acontecimientos, constituye una tensión de difícil resolución. Para decirlo de un modo gráfico, ponerle todas las fichas a la *contingencia* va en detrimento de un grado de generalidad inherente a la acción política que se ejecuta en el presente pero teniendo en cuenta de modo inevitable el futuro. Por el contrario, ponerle todo a la *generalidad* implica perder de vista el carácter histórico y material de las verdades que nos gobiernan y arriesgarse a caer en sistemas de totalización.

Esta es precisamente la tensión que vemos aparecer en las objeciones que se le hacían a Foucault. El filósofo ya advertía la molestia que puede ocasionar una reflexión que se propone estudiar los límites y necesidades de prácticas singulares y específicas pero que se mueve en contra de todo pensamiento utópico y de toda mitología que funciona a partir del desconocimiento de sus reglas anónimas e históricas de emergencia. Sin embargo, el argumento de Foucault se vuelve un tanto difuso cuando parece vincular este grado de “contingencia” con una política progresista sin profundizar demasiado en la función de aquellas ideas o articulaciones más generales. Estas cuestiones

que legitimaba su poder ante todos los que entraban en la sala: “Su interés radicaba asimismo en mostrar que su reino se había fundado en los astros y que él, el soldadote de Leptis Magna, que había tomado el poder por la fuerza y la violencia, no lo había hecho por error, por azar o debido a un complot cualquiera de los hombres; era la necesidad misma del mundo la que lo había convocado al lugar donde ahora estaba” (Foucault, 2014c: p. 19)

despiertan el interrogante por el modo concreto en el cual la reflexión filosófica puede orientar de un modo concreto a la *praxis* política. En efecto, ¿Cómo debemos pensar esa tensión que se da entre generalidad y contingencia? ¿Es posible una *praxis* política que sea radicalmente progresista en el sentido en que la define Foucault? ¿Qué condiciones son necesarias para ello? En este período de su reflexión Foucault no ofrece demasiadas precisiones para resolver estas inquietudes.

III. Política y filosofía: una relación necesaria e irreductible

Ahora bien, los estudios de Foucault sobre las relaciones de poder y las instituciones profundizan esta tensión entre determinada forma de reflexión filosófica y las consecuencias éticas y políticas de la misma. Durante la década del 1970 Foucault se inclina a pensar que esas condiciones históricas de emergencia remiten a relaciones de fuerzas por lo que surge la tensión entre poder y resistencia. Más tarde, con los estudios sobre la gubernamentalidad y la biopolítica aparecerá la problemática cuestión de pensar una ética a partir de prácticas de libertad que tengan como objetivo cuestionar el dispositivo del sujeto. Estas tensiones llevarán al francés a operar determinados cambios teóricos y metodológicos en su abordaje del vínculo que hemos señalado entre saber, poder y subjetividad. La hipótesis del presente escrito radica en mostrar que a partir de los mismos es posible brindar otra interpretación de la relación entre *praxis filosófica* y *praxis política*. La misma, mantiene el énfasis en la crítica filosófica de tipo arqueológico al tiempo que permite esquivar los dilemas señalados y pensar formas progresistas de acción política con vistas a la transformación del presente en el cual vivimos.

Un punto clave para lograr este objetivo se encuentra en el abandono del paradigma de las relaciones de poder-saber por un análisis de los *regímenes de verdad* y de las relaciones de fuerzas utilizando la noción de *gobierno por la verdad*.

En el curso *Del Gobierno de los vivos* el francés hace explícito este cambio de perspectiva cuando afirma: “Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber poder, y ahora otro, un segundo desplazamiento, de la noción de saber poder a la noción de gobierno por la verdad” (Foucault, 2014c: p. 30). En efecto, la teorización en términos de saber-poder daba la impresión de que las relaciones de poder se aplicaban a la producción de un sujeto “pasivo” que, a través del dispositivo, quedaba objetivado de un modo específico. Como contraparte, hacía surgir la posibilidad de pensar la resistencia como un contrapoder efectivo, un polo de oposición totalmente activo y externo con respecto a esa relación de poder. Por el contrario, la noción de *régimen de verdad* permite comprender el complejo conjunto de relaciones que se entrelazan alrededor de aquello que resulta aceptable y condenable en una sociedad y el tipo de obligaciones específicas a las que adscriben los agentes sociales porque consideran un conjunto de reglas (históricas y contingentes) como una manifestación de la verdad.⁸ Para decirlo en términos más llanos: no hay un sustrato previo a la constitución de un *régimen de verdad* específico. Sino que este régimen es constitutivo en relación a un tipo específico de subjetividad y a un modo de pensar la acción política.⁹ Como una

⁸En este punto sigo a Michel Senellart cuando señala: “Al hablar de Régimen no se designa un sistema de coacciones que se ejercen desde afuera sobre el individuo (sujeto en sentido pasivo); pero tampoco la actividad por la cual ese individuo, e su relación con una verdad dada, se constituye como sujeto (en sentido activo) El régimen designa el tipo de obligaciones específicas a las cuales se somete un individuo, en el acto por cuyo intermedio se erige en agente de una manifestación de la verdad. (...) Vemos con ello como ese concepto permitió sustituir por la idea de un ‘gobierno por la verdad’ el esquema de poder- saber, en el cual el sujeto, lejos de tener un papel activo, quedaba simplemente objetivado” Estudio de Senellart, M. (citado en Foucault, 2014c: p. 388).

⁹Si bien Foucault trabaja con estas ideas desde sus reflexiones arqueológicas y genealógicas, en ellas parecía operar el supuesto de que era posible constituir un tipo de acción como oposición a las verdades que intentan imponerse confrontando decisivamente con el armamento normativo de una sociedad. Al respecto, Potte Boneville comenta: “[E]n 1976, resistir suponía ‘pensar (...) el sexo sin ley’ instalarse en la inmanencia de los dispositivos y en una postura estrictamente estratégica” (Potte Boneville, 2007: p. 183). Esta actitud cambia hacia sus últimas investigaciones en las cuáles se reconoce el papel constitutivo de un conjunto de reglas consideradas como verdaderas: “El Uso de los placeres procede de manera diferente: esta vez la subjetivación ya no excluye la referencia a la ley y a lo verdadero; por ese motivo (...) De alguna manera se define, y esto es lo esencial, como relación con la ley y como relación con lo real” (Potte Boneville, 2007: p. 183)

noción correlativa a este cambio metodológico, aparecerá una reformulación de las relaciones de poder en términos de *gobierno*, es decir, no como coacción por parte de un conjunto de disciplinas sino como una conducción que opera a partir de las libertades y las verdades a las que adscriben los individuos:

El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en disponer la probabilidad. El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios, o del compromiso del uno respecto del otro, que del orden del “gobierno” (...) Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros. El modo de relación propia del poder no habría pues que buscarlo del lado de la violencia y de la lucha, ni del lado del contrato y del lazo voluntario (que todo lo mas pueden ser sus instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular –ni guerrera ni jurídica – que es el gobierno. Estudio de Foucault, M. (Citado en Alvarez Yagüez, 2016: p. 92)

Es posible apreciar que las nociones de *régimen de verdad* y su correlativa de *gobierno por la verdad* permiten aflojar la tensión que se producía entre poder y resistencia como dos polos en lucha permanente. Por otro lado, también permiten reinterpretar esa aparente contradicción que se produce entre la contingencia histórica de nuestras instituciones y saberes con la necesidad de otorgarles algún grado de generalidad. En consecuencia, esta noción de *gobierno por de la verdad* será una clave para pensar cuestiones históricamente singulares (que remiten a aquellas condiciones políticas que generan la aparición de ese régimen específico) pero con cierto alcance general, lo que permite explicar el grado de permanencia de nuestras prácticas y costumbres mas sedimentadas.

Por otro lado, este cambio teórico y metodológico permite profundizar la comprensión del problema de las relaciones de poder liberando a la reflexión genealógica de algunos malentendidos. En efecto, el ejercicio del poder no es algo negativo en sí mismo sino que el mismo solo es negativo cuando existen relaciones que se cristalizan impidiendo la reversibilidad de las posiciones de poder.

[S]i existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes. No obstante, hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado (Foucault, 1999, p. 405)

Desde este punto de vista, Castro Orellana sostiene que la acción ética y política que sugiere la filosofía de Foucault consiste en dos criterios fundamentales: “Impedir la solidificación de las relaciones de poder, y articular prácticas de libertad que ofrezcan un amplio espacio al juego del individuo” (Castro Orellana, 2007b: p. 26). Siguiendo esta perspectiva, los estados de dominación podrían concebirse como una “descomposición de las relaciones de poder” (Castro Orellana, 2007b: p. 17). Es decir, un régimen de dominación estaría basado en una fijación de posiciones diferenciales que actúan como un impedimento para que los agentes que participan de las relaciones de poder no puedan intervenir activamente en la modificación de las mismas.

A partir de las ideas anteriores, es posible retomar la reflexión central del presente escrito en relación al vínculo entre crítica filosófica y *praxis política* para analizar de qué modo este cambio de perspectiva puede orientarnos para reflexionar sobre una política progresista. Para realizar esta tarea, considero pertinente analizar un fragmento que puede compararse en su estructura con el texto del año 1968:

[L]a filosofía, tanto la moderna como la antigua se equivoca o, en todo caso, se equivocaría al pretender decir qué hay que hacer en el orden de la política y cómo es menester gobernar. Se equivocaría si quisiera decir que pasa con la verdad o la falsedad en el orden de la ciencia. Cometería así mismo un error si se atribuyera la misión de liberar o desalienar al sujeto. La filosofía no tiene que decir lo que hay que hacer en la política. Tiene que ser una exterioridad permanente y reacia con respecto a la política, y de este modo será real. (...) Debe ejercer perpetuamente su crítica con referencia a los que es embuste, engaño, ilusión y de este modo practicará el juego dialéctico de su propia verdad. La filosofía no tiene que desalienar al sujeto. Debe definir las formas en las cuales la relación consigo mismo puede eventualmente transformarse (Foucault, 2014: p. 359)

Con estas ideas el filósofo cerraba su curso *Gobierno de sí y de los otros* dictado en el *College de France* en el año 1983. Se aprecia que parte de la temática del pasaje sigue siendo la misma y apunta a una reflexión filosófica que se opone a una lógica de dominación. Sin embargo pienso que aquí también se aprecia un pequeño giro con respecto al fragmento de 1968 que se percibe en una separación mucho más clara y definida entre filosofía y *praxis* política.¹⁰ En efecto, Foucault parece reconocer la especificidad y la dinámica propia del campo político como forma de gobierno de los hombres pero ya no sugiere su anulación o su rechazo rotundo. Aun así esta reflexión sigue causando cierta perplejidad. En efecto, ¿Qué significa que la filosofía tiene que pensarse como una exterioridad reacia ante la política? ¿Quiere decir que no tiene nada que ver, que debe oponerse siempre? ¿Implica esto que la política, las identidades, las teorías científicas son siempre del orden del embuste, del engaño, de la ilusión? Pienso que esta no es la senda que propone el francés. Esta distancia entre política y filosofía no debe ser entendida como una separación en compartimentos estancos. Mucho menos debe ser vista desde la óptica propia de algunos teóricos neoliberales como una pretendida superación del lastre que supondrían las ideologías políticas. En un mundo cada vez más condicionado por la lógica de los medios de comunicación y por la voz de supuestos especialistas que dicen tener la fórmula mágica para todos los problemas sociales, la filosofía, no puede darse el lujo de caer en la tontería ni mucho menos en el autoritarismo y decir “esto es, definitivamente, lo que se debe hacer”.

¹⁰Siempre hay que tener en cuenta que los cambios al interior del pensamiento foucaulteano no deben ser concebidos como yuxtaposiciones temáticas. Por el contrario, como sostiene Frederic Gros, los diversos movimientos en la filosofía del francés pueden caracterizarse como giros sobre un mismo eje. El comentarista utiliza la metáfora de un espiral hermenéutico que se presenta como un ajuste sobre ciertas singularidades que en un momento previo no se habían tenido en cuenta, pero que no se postulan como un abandono definitivo del pensamiento anterior: “Foucault, y ese es el secreto de su método, no procede jamás por yuxtaposiciones temáticas; sigue en cambio una espiral hermenéutica: pone de manifiesto como nuevo pensamiento lo que encuentra como impensado en la obra precedente.” Estudio de Gros, F. (Citado en Foucault, 2014: p.487).

En este sentido, en la reflexión de Foucault, el pensamiento filosófico aparece relacionado con cierto recaudo necesario.¹¹ El mismo va de la mano de una distancia reflexiva con respecto a la política, una distancia que permita problematizarla y no entrar de lleno en el juego de sus prácticas. Unas líneas antes del pasaje citado el francés se encarga de aclarar que filosofía y política son irreductibles. No obstante, este hecho no implica que no tengan nada que ver y tampoco significa que la filosofía no deba desarrollar un papel en relación a la política. Es decir, dónde hay filosofía hay una relación necesaria pero a la vez irreductible con la política (Foucault, 2014: p. 356) ¿Y por qué se da esta irreductibilidad? Precisamente porque a la filosofía le toca indagar las condiciones de posibilidad de las prácticas políticas: “Lo que hace que un discurso filosófico sea otra cosa que cada uno de esos tres discursos –*aletheia*, política, *ethos*- es que jamás se plantea la cuestión de la verdad sin interrogarse al mismo tiempo sobre las condiciones de ese decir veraz” (Foucault, 2011: p. 84)

Foucault señala que quizá la filosofía no tiene que desarrollar un papel dentro de la política, no tiene que decirle lo que debe hacer, pero sí debe realizar un papel con relación a ella. De igual modo, la filosofía no debe definir qué valores son más verdaderos que otros o qué teorías deben regir la sociedad sino que tiene que servir para abrir un espacio en medio de estos discursos y estas prácticas para hacer un lugar a la diferencia, para tomar consciencia de los límites de aquello que se postula como único y necesario. Mucho menos, la filosofía puede considerarse con la autoridad de decirle a cada uno en su

¹¹En todos sus escritos el filósofo ha advertido el peligro que se cierne cuando la política se piensa al calor de actitudes filosóficas dogmáticas, totalitarias y unilateralistas. Según Paul Veyne, Foucault permanentemente advertía sobre los riesgos de utilizar el pensamiento para otorgar un valor de verdad a las ideas políticas. Sus estudios acerca de las instituciones, las prisiones, los asilos han dado claras muestras de ese recaudo al advertir el límite estrecho que existe entre la forma en la que se piensa la verdad y los excesos en el ejercicio del poder. En relación a este punto, Veyne sostiene: “Foucault había resuelto esta contradicción zanjando pura y simplemente el nudo gordiano; recordemos la regla que él planteó: ‘No utilicen el pensamiento para darle a una política un valor de verdad (...) Asimismo, la regla que acabo de enunciar va acompañada de una que reza: ‘No utilicen la acción política para desacreditar un pensamiento como si no fuese más que pura especulación’” (Veyne, 2014: p. 126)

singularidad irreductible cómo es la forma adecuada de ser sujeto, de vincularse con las propias convicciones, de experimentar placer o displacer, etcétera. Sin embargo, sí puede cuestionar o desestabilizar formas históricas de anudar las múltiples tramas que intervienen en la constitución de la subjetividad mostrando que este anudamiento no es dado, único, ni tampoco inmutable y que puede estar en mayor o menor medida ligado a sistemas de dominación. De este modo, el pensamiento filosófico ejerce su práctica mostrando que la configuración particular que se produce entre estos tres ejes anteriormente esbozados (eje del saber, eje del poder, y eje de la ética), no es pura ni definitiva, sino variable y sobredeterminada, pues cada uno de sus términos se relaciona de modo necesario con los demás al tiempo que se interpelan mutuamente los unos a partir de los otros.¹²

Siguiendo esta lógica, Foucault manifestará que no hay verdad como algo ya dado o como un polo unificado, sino solo en la forma de una postulación esencial de la alteridad, “solo puede haber verdad en la forma del mundo otro y la vida otra” (Foucault, 2011: p. 350). La filosofía no puede permitirse operaciones de cierre sino que se manifiesta como una instancia irreductible que cuestiona y desestabiliza formas anquilosadas de concebir los saberes, las subjetividades y las acciones de gobierno. En este sentido, debe abrir una senda para el reconocimiento de una alteridad y un movimiento que se pierden de vista por el peso histórico de las prácticas sedimentadas de poder y de verdad:

¹²En el año 1984 Foucault proponía pensar una ontología que consiste en un análisis histórico crítico de nuestra presente y que tiene como apuesta específica la pregunta “¿Cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?” Para realizar este trabajo, el francés consideraba pertinente poder reflexionar acerca de la relación intrincada y necesaria entre tres ejes: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética (Foucault, 1996: p. 109). Farrán reinterpreta este pasaje de la obra de Foucault y lo relaciona directamente con un trabajo filosófico que apunta a desestabilizar anudamientos y percibir los límites y las posibilidades de transformación: “cuestionar el hacer (*politeia*) a través del decir veraz (*aletheia*) y del modo de ser (*ethos*) y viceversa; esto es en efecto pensar (filosofía). Así, una ontología crítica de nosotros mismos no consiste pues en un discurso aparte, mas fundamental, originario o trascendental sino que se produce inter e intradiscursivamente al cuestionar los límites de lo que podemos, hacemos y somos” (Farran, 2016: p. 60)

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. Y por último, si el discurso filosófico no es simplemente un discurso moral, se debe a que no se limita a pretender formar un ethos, ser la pedagogía de una moral o el vehículo de un código. Nunca plantea la cuestión del ethos sin interrogarse al mismo tiempo sobre la verdad y la forma de acceso a la verdad que podrá formar dicho ethos, y (sobre) las estructuras políticas dentro de las cuáles este podrá afirmar su singularidad y su diferencia. La experiencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la aletheia sin reavivar, a la vez, con referencia a esa misma verdad la cuestión de la politeia y el ethos. Otro tanto para la politeia. Otro tanto para el ethos. (Foucault. 2011: p. 84)

Estas ideas sugieren que, en sus últimos trabajos, Foucault propone una forma de reflexión singular que apunta a mostrar que no hay un momento puro o una instancia privilegiada de fundamentación que determine los acontecimientos. Los saberes están vinculados a condiciones históricas y políticas específicas que se piensan en términos de relaciones de fuerzas. Al mismo tiempo, esos saberes refuerzan esas condiciones y las mantienen fijas creando formas de dominación. La subjetividad es a la vez emergente de ese juego de relaciones entre saber y poder y el punto en el cual se reproducen las mismas. La tarea de la filosofía es mostrar la articulación de esta materialidad compleja pero no desde un lugar más fundamental, sino de modo inmanente. Es decir, mostrando la falla de cada uno de esos discursos interrogándolos y criticándolos a partir de los otros pero reconociendo al mismo tiempo la necesidad de su relación y la irreductibilidad entre los mismos.

Se demuestra así que al hacer explícitas y al indagar sobre las condiciones materiales, históricas, y sociales, la filosofía ejerce su lucha poniendo a prueba de un modo crítico y desnaturalizador a la acción política, motivando actitudes

disonantes ante el conjunto de verdades y prácticas establecidas. Ahora bien, es posible pensar que ante la falta de un sentido absoluto ya dado, lo que surge es la posibilidad de transformación y creación de nuevas formas de vida tanto a nivel subjetivo como a nivel político. Desde este punto de vista, el pensamiento filosófico debe ser siempre una praxis que motive el rechazo ante lo establecido, la curiosidad por nuevas formas de vida y la valentía para innovar.¹³ Este será el sentido de una ontología del presente y de nosotros mismos como análisis histórico de los límites que se nos presentan y como apuesta por su franqueamiento. Solo al realizar este trabajo la filosofía será real y podrá ayudar a la política a encontrar también su real. Pero, ¿cuál es este real de la política?

Considero que este papel que Foucault le atribuye al discurso filosófico adopta la forma de un *decir veraz* que es al mismo tiempo una actitud, un modo de hablar y de vivir que se caracteriza por utilizar la *parresía*. Así, toda la larga exposición de este concepto que el filósofo toma de la filosofía antigua greco romana y realiza en los cursos de los años 1983 y 1984, deriva en esta cuestión de la filosofía en su decir *parresiástico* con respecto a la constitución de sí y de la política. La *parresía* se define como libertad para hablar y para decirlo todo (proviene de *pan* = todo y *rema* = lo que uno dice). Pero la nota más característica de esta acción parresiástica (sobre todo en su dimensión política) es que remite a una relación entre alguien que tiene poder y alguien que no lo tiene pero que, haciendo uso de su libertad, tiene el coraje de decirle al poderoso la verdad acerca de ese poder aún a riesgo de perder la propia vida.¹⁴

¹³Foucault no se definía como un nihilista, pero sí creía que su filosofía operaba a través de tres conceptos: rechazo ante lo establecido, curiosidad por nuevas formas de ser y capacidad para innovar. “Hace un momento le decía que los tres elementos de mi moral son: Primero rechazo a aceptar como evidente por sí mismo lo que se nos propone; segundo, necesidad de analizar y saber (...) esto es el principio de la curiosidad.; tercero, principio de innovación, es decir, no inspirarse en ningún programa previo y buscar bien – tanto en ciertos elementos de nuestra reflexión como en nuestra manera de actuar- lo que nunca se pensó, se imaginó, se conoció, etc. Por ende, rechazo, curiosidad, innovación.” (Foucault, 2016: pp. 143-144.)

¹⁴En este sentido, Foucault afirma: “Cuando un filósofo se dirige a un rey, a un soberano, a un tirano y le dice que la tiranía no lograría hacerlo feliz porque no es compatible con la justicia, en ese caso el filósofo dice la verdad, en ese enunciado hay una coincidencia exacta entre creencia y verdad y, aun

En este punto, es interesante considerar el episodio que Foucault describe del encuentro entre Diógenes, el cínico y Alejandro Magno. -¿Por qué llevas armas? -le preguntó Diógenes a Alejandro -“No sabes que llevar armas es propio de un hombre que tiene miedo? (...) y que el que tiene miedo no sabe ser rey, no más que cualquier esclavo’ -Al oír estas palabras, poco faltó para que Alejandro empuñase su espada” (Foucault, 2017: p. 231). Sin embargo ante la ira de Alejandro, Diógenes se muestra totalmente tranquilo y afirma con libertad y despreocupación: “Ahora mátame. Pero debes saber que si me matas ningún otro te dirá la verdad” (Foucault, 2017: p. 231). Como consecuencia de este despliegue de coraje “Alejandro quedó al instante complacido de ver la audacia y la serenidad de aquel hombre que no se había turbado delante de él” (Foucault, 2017: p. 231) La *parresia* aparece entonces como una práctica que se produce entre instancias irreductibles que se interpelan. Creo que a través de estas ideas queda claro que lo “real” de la filosofía está definido “por una confrontación activa con el poder”¹⁵. Por otra parte, lo real de la política queda definido por su capacidad para establecer un *pacto parresiástico*, una actitud de aceptación ante el decir veraz, disonante y desafiante que esgrime ante ella el discurso filosófico, una aceptación que se da aun cuando la política tiene el poder concreto de eliminar al *parresiasta*:

Es lo que podríamos llamar el tema del compromiso, del pacto parresiástico: El más fuerte, el amo, abre un espacio de libertad, un espacio de derecho a la palabra en beneficio de quien no es amo, y le pide que hable, que diga la verdad, una verdad que puede herirlo a él, el amo, pese a lo cual se compromete a no castigar a quien la dice, a quien la pronuncia y a dejarlo libre, esto es, disociar lo enunciado de quien lo enuncia (Foucault, 2017: p. 34)

En otras palabras, la filosofía tiene la capacidad de decir a la política y a cada uno de nosotros: “Recuerda que tu poder no es absoluto, tus verdades no son eternas,

mas, el filosofo corre un riesgo, porque el tirano puede encolerizarse, puede castigarlo, exiliarlo, matarlo.” (Foucault, 2017: p. 82)

¹⁵La frase es de Frederic Gros en su estudio final del curso *Gobierno de sí y de los otros (2014)*, p. 386.

y es por eso que pueden modificarse, pueden pensarse de otra manera”. Esta forma de discurso y de acción que puede abrir una herida y ser molesto puede, al mismo tiempo y siempre que exista una disposición a aceptarla, mostrar las posibilidades de liberación con las cuáles contamos. A su vez, la actitud del *parresiasta* debe aplicarse también a una crítica activa de nosotros mismos y de las verdades que nos constituyen como sujetos. Considero que este trabajo crítico sobre uno mismo es de vital importancia para enfrentar los dispositivos de poder neoliberales. Los mismos, operan a partir de una captura de nuestros placeres, de nuestra propia libertad y de nuestras prácticas y comodidades cotidianas más arraigadas. Por lo tanto, la superación de estos efectos negativos solo puede provenir de una evaluación crítica del modo en que somos producidos como sujetos y de las posibilidades de transformación, de franqueamiento, y de innovación que estemos dispuestos a generar.

Creo que esto que parece algo lejano, abstracto y hasta un poco romántico tiene un anclaje en la actualidad y en nuestra singularidad nacional. Entre todas las acciones cuestionables que está cometiendo el modelo de gobierno imperante en nuestro país (desinversión en ciencia y tecnología, intentos de flexibilización laboral, toma abrumadora de deuda externa) se le suman recientemente las lamentables persecuciones que el poder policial ha ejercido sobre los participantes del Congreso Nacional de Filosofía de la AFRA en el mes de Octubre de 2017.¹⁶ Ante ello cabe preguntarse: ¿Qué es lo que teme el actual poder político de los participantes de un congreso de filosofía? ¿Qué es lo que teme de la producción libre de ciencia, tecnología, y pensamiento humanista? Este ejemplo marca un rumbo, un desafío y un objetivo de lucha para aquellos que cultivamos la filosofía. Sin embargo, hay que ser plenamente conscientes de que esta senda está atravesada por un riesgo, el riesgo del *parresiasta*.

¹⁶Comunicado de repudio de la AFRA (AFRA, 2017) <http://www.afra.org.ar/>.

IV. Consideraciones finales

Por todas estas razones, creo que la reflexión foucaultiana en su conjunto conserva plena vigencia y permite establecer una diferencia entre una forma de pensar la política, las instituciones y las subjetividades que sean permeables y sensibles a una insistencia por habilitar formas heterogéneas de discurso y de vida, por contraposición a una forma de pensarla basada en verdades únicas, exigencias nocivas y relaciones cristalizadas de dominación. En este punto, se hace evidente que a partir de este vínculo irreductible y a la vez necesario entre política y filosofía es posible pensar un “progresismo” que no se reduce a la defensa de las grandes ideas emancipadoras (con todo lo que ello tiene de ilusorio y de utópico) sino que tiene aspiraciones mucho más moderadas pero realistas. En efecto, promueve el valor para cuestionar prácticas sedimentadas garantizando, al mismo tiempo, las condiciones para composibilitar formas plurales de ser y de pensar evitando los cierres totalitarios. Sin lugar a dudas que estas ideas conducirían al arduo debate por el tipo concreto de instituciones a través de las cuáles una política de este orden podría realizarse.¹⁷ No pretendo en

¹⁷Este es un debate abierto por la reflexión foucaultiana. En efecto, sus críticas hacia las instituciones disciplinarias han derivado en investigaciones que se mueven en la línea de la denuncia de los efectos de dominación inherentes a todo el aparato institucional de la cultura occidental. Tal es el caso de las investigaciones de Giorgio Agamben e incluso Roberto Espósito. En relación a este debate, es prudente tener en cuenta que ya el propio Foucault reconocía en *Nacimiento de la biopolítica* que, si bien la racionalidad genera opresión (y él lo denunciaba permanentemente), la ausencia de racionalidad también la genera. (Foucault, 2007: p. 54) Creo que este argumento puede hacerse extensivo al problema de las instituciones. A partir de allí puede reflexionarse en el doble juego de las mismas que pueden servir tanto para alimentar y reforzar estructuras sedimentadas de dominación, o pueden servir para aflojarlas habilitando la emergencia de nuevos actores. Siguiendo a Bisset, el presente trabajo presupone un enfoque deconstructivo pero estratégico de las instituciones que por un lado rechaza la cristalización esencialista pero reconoce la necesidad de un marco institucional: “Un abordaje deconstructivo del Estado parte de la tesis teórica y política de la necesidad de sostener una doble estrategia, o si se quiere, dar lugar a un pensamiento estratégico donde el Estado como proceso requiere de intervenciones singulares: Con el estado frente a violencias particulares o poderes económicos, simbólicos, sociales y contra el Estado a favor de un derecho internacional o cosmopolita. Me interesa acentuar dos cuestiones centrales: de un lado, el carácter procesal del Estado, es decir, el primer movimiento es deconstruir el discurso estatista “eternitario” sostenido en principios como totalidad, homogeneidad, fundación, etcétera; del otro recuperar el carácter estratégico de la deconstrucción, que no supone el restablecimiento de una racionalidad instrumental, sino la

esta ocasión adentrarme en ese problema. Sin embargo, considero que las ideas antes expuestas pueden servir como una guía para moverse ante la sinuosidad de ese debate. En efecto, reconocer la *verdad* en la *alteridad* supone la promoción de un “principio” muy singular y muy *sui generis* que no actúa como ideal regulativo con pretensiones de fundamentación universal, sino que permite articular prácticas éticas, políticas, y cotidianas conjuntamente con otros y desde la base. Es decir, reconoce las condiciones singulares de emergencia de las identidades y las prácticas políticas vigentes pero, al mostrar su contingencia y variabilidad, evita sentidos absolutos y sugiere transformaciones posibles. Siguiendo esta lógica, creo que acierta Farrán cuando vincula la reflexión foucaultea con una ontología filosófica y a la vez práctica que puede pensarse como *transpolítica*.

Al colocarse bajo condición de verdades olvidadas, desestimadas, o valoradas según parámetros rígidos al pensarlas en conjunción-disyunción, esta perspectiva materialista es política en segundo grado: anuda y composibilita verdades subversivas a los órdenes y saberes establecidos. Ergo no se trata aquí de re- presentar, reflejar o fijar correspondencias, ni siquiera describir o prescribir lo que acontece; se trata en cambio de composibilitar- articular de manera abierta y compleja, ámbitos de pensamiento heterogéneos e irreductibles entre sí (Farrán, 2014: p. 352)

De este modo, se hace evidente que la política necesita de la filosofía para que cuestione de modo radical el carácter de sus ideas y prácticas y debe mostrar aquella misma grandeza y humildad del rey griego. Al mismo tiempo, la filosofía para ejercer su función necesita de las condiciones que garantiza ese pacto *parresiástico* habilitado por el poderoso. De este modo, política y filosofía cumplen el juego de su propia verdad y realidad, encontrándose allí el principio mismo de su mutua transformación y superación.

imposibilidad de postular un universal que regule toda intervención” (Biset, 2016: p. 144)

Bibliografía

- Asociación Filosófica Argentina (AFRA) (2017). “Nota de repudio al accionar represivo en el marco del XVIII Congreso Nacional de Filosofía”. Recuperado de: <http://www.afra.org.ar/nota-de-repudio-al-accionar-represivo-en-el-marco-del-xviii-congreso-nacional-de-filosofia/>
- Alvarez Yagüez (2016). *Historia Política de la verdad. Una genealogía de la moral*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Biset, E. (2017). “Derrida y el Estado” En Biset, E. y Farrán, R. (Comp.). *Estado: Perspectivas posfundacionales*. Buenos Aires: Prometeo.
- Castro Orellana, R. (2007b). “Microfísica de la Libertad: Foucault y lo político” *Cuaderno de Ideas*, 13. Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez.
- Farran, R. (2014). *Badiou y Lacan. El anudamiento del Sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- Farran, R. (2016) *Nodal. Método, estado y sujeto*. Adrogué, La cebra/Palinodia
- Foucault, M. (2013) *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1968). *Las Palabras y las Cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el College de France, 1978-1979*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *El coraje de la Verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y Verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014b). *Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014c). *Del Gobierno de los Vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). Ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1993) *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
- Laclau, E. (2014) *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lazaratto, M. (2013). *La fabrica del Hombre endeudado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lopez Alvarez, P. (2016). “Sigue cierta algarabía. Foucault el neoliberalismo y nosotros”, *La Actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Potte Boneville, M. (2007). *Michel Foucault, la inquietud por la Historia*. Buenos Aires: Bordes Manatíal
- Veyne, P. (2014). *Foucault. Pensamiento y vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Traverso, E. (2013). *¿Qué fue de los intelectuales?* Buenos Aires: Siglo XXI.