

Una interpretación foucaultiana de la democracia como dispositivo de poder

A Foucauldian interpretation of democracy as a device of power

Recibido: 13 de marzo de 2024

Aceptado: 15 de mayo de 2024

*Jaime Espejel Mena
Miguel Guerrero Olvera*

RESUMEN

El presente documento asume como objetivo analizar la percepción que Michel Foucault tiene de la democracia, la revisión se construye a partir de la descripción de dos ejes entrelazados: saber-poder y la axiología del poder. La revisión enfatiza el estudio del sujeto, que fue, a lo largo de su obra, el principal objeto de estudio-como herramienta de reflexión para el estudio del discurso de la verdad en la sociedad. Concluimos planteando que los argumentos de Michel Foucault proporcionan elementos para considerar a la democracia como un dispositivo de poder para normalizar la contingencia y generalizar un discurso.

PALABRAS CLAVE: saber, poder, individuo, gestión, democracia.

ABSTRACT

The objective of this document is to analyze Michel Foucault's perception of democracy; the review is built from the description of two intertwined axes: knowledge-power and the axiology of power. The review emphasizes the study of the subject, which was, throughout his work, the main object of study as a reflection tool for the study of the discourse of truth in society. We conclude by stating that Michel Foucault's arguments provide elements to consider democracy as a power device to normalize contingency and generalize a discourse.

KEY WORDS: know, power, individual, management, democracy.



Introducción

Lejos de pensar la obra de Michel Foucault de manera discontinua, por el abandono de un eje de reflexión para transitar a otro, debemos pensarla desde tres ejes entrelazados: saber, poder y subjetividad; es decir, debemos transitar entre la arqueología de los discursos, la genealogía de las relaciones de poder y la axiología de las tecnologías del yo, no de la una a la otra, sino de la una en las otras (Vázquez, 2021), lo que nos obliga a pensar su obra no desde la fragmentación teórica, sino desde la integración temática, por lo que tomar distancia del eje arqueológico al eje genealógico, y de éstos al axiológico, no es para diferenciar tratamientos distintos, sino complementarios en la formación del sujeto, que, a decir del propio Foucault, fue su principal objeto de estudio:

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos (Foucault, 1988, p. 3).

Por tal motivo, y teniendo en mente la formación del sujeto mediante estrategias de poder (Foucault, 1999a), direccionadas a la conducción de su conducta, que es como define Foucault al poder, ninguno de estos tres ejes se manifiesta de forma independiente y en sucesión ordenada, primero uno y luego el otro, sino en permanente interacción en el ejercicio del poder.

Al respecto, Michel Foucault nos dice:

Y digamos que a continuación, el trabajo que traté de hacer consistía en estudiar uno por uno esos tres ejes, para ver cuál debía ser la forma de reelaboración que era preciso encarar en los métodos y los conceptos de análisis a partir del momento en que se aspiraba a estudiar esas cosas, esos ejes, primero como dimensiones de una experiencia y segundo en cuanto había que vincularlos unos a otros (Foucault, 2009a, p.p. 20-21).

Es en este transitar entre un eje y los otros, que Foucault hizo uso de tres nociones diferenciadas, pero interrelacionadas: la episteme, propia del eje arqueológico, el dispositivo, con referencia al eje genealógico, y la noción de práctica, referida al eje axiológico; estando presente en todas ellas la relación saber/poder para la formación del dispositivo tipo *aleurgia* o *parresia*, en tanto dispositivo que orienta las conductas en la formación de sujetos.

Para fines de este documento, nos centraremos en el ir y venir y en la interacción de los ejes arqueológico y genealógico, particularmente en la noción de dispositivo, utilizándolo como eje de análisis, comprensión y explicación de la democracia como dispositivo de poder, dado que, como compete a todo dispositivo, en él confluyen e interaccionan el saber y el poder; lo que nos habrá de permitir entender a la democracia como un dispositivo intencionado, razonado para la conducción de conductas de los grandes conglomerados que en ella participan, sustentada en un discurso, un saber, y un conocimiento cuya finalidad es gobernarla como ejercicio de poder; de lo que nos ocuparemos en la segunda parte de este documento. Concluimos planteando que para Michel Foucault los dioses y los profetas, habitan en lo verdadero, su existencia y presencia son consustanciales a la verdad, como el sol y la luz que irradian. El poder de decir la verdad y el poder de hacerla realidad son connaturales, por lo que la democracia es una tecnología que genera y regenera el poder.

El saber cómo lo dicho

Cuando Michel Foucault (1979) nos dice que el saber es “aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada” (p. 306), nos ubica en la antesala para pensar que el saber deriva de lo dicho, de un discurso emitido, con la posibilidad o no de que este saber se convierta en conocimiento, y que éste a su vez podría convertirse en conocimiento científico, siempre y cuando se observen determinadas formalidades definidas desde el poder de las estructuras científicas; lo que deriva en la afirmación de que: “no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber qué forma” (Foucault, 1979, p. 307).

Es por ello que el atributo de científicidad concedido a un saber dependerá de que se observen ciertas leyes de construcción emitidas desde el dominio de la propia ciencia, lo que le convierte en un ejercicio de poder en donde “unas afirmaciones que tuvieran el mismo sentido, que dijeran la misma cosa, que fuesen tan verdaderas como ellas, pero que no nacieran de la misma sistematicidad, estarían excluidas de ese dominio” (Foucault, 1979, p. 308); es así que el carácter de científicidad se construirá por la presencia o no del atributo de verdad que, por estar sustentado en la demostración como elemento de validación de un saber, dependerá también de la observación de reglamentos institucionales y de decisiones políticas (Foucault, 1979, p.308), por lo que lejos se encontrará de una objetividad pura.

Por tal motivo, para Foucault no debemos pensar al conocimiento como una percepción fiel de la realidad, que obtendríamos como resultado de una lectura objetiva, sino como resultado de una operación compleja que nos colocaría lejos de toda posibilidad de percibir la esencia de las cosas, si es que existiera, por lo que a decir de nuestro autor: “El conocimiento será siempre perspectivo, inacabado; jamás se cerrará sobre sí mismo; nunca será adecuado a su objeto, y siempre estará separado de una cosa en sí” (Foucault, 2012, p. 228).

El nexo que explica Foucault entre el saber y el poder (Foucault, 1999c), que deriva en la construcción de la verdad como atributo del saber, y en tanto ejercicio del poder, tiene su punto de partida, y de llegada, en el discurso y en la práctica responsables de sancionar lo que habrá de considerarse como verdadero o no, dando lugar a lo que Michel Foucault llamó economía política de la verdad, cuyos rasgos son:

Que la verdad aparece centrada en las formas de discursividad científica y en las instituciones que la producen;

que la esfera político-económica induce constantemente a su producción;

que circula, se difunde y se consume en una amplia red de aparatos informativos y educativos;

que los grandes aparatos políticos y económicos la producen y transmiten, pero no de forma exclusiva;

y que el campo de debate y enfrentamiento se produce en torno al juego de la verdad (Cortés, 2013,p. 77).

Foucault (1996) nos dice que el saber representa determinadas relaciones de fuerza en la sociedad, lo que se hace extensivo al conocimiento en general, y al conocimiento científico en particular. En suma, para para este autor, todo poder necesita instituir un saber; un saber que, en forma de discurso, le sirva de soporte para lograr su sujeción, tanto para construir un sujeto, como para sujetarlo; una sujeción que, al no ser nunca definitiva ni estable, deberá establecer relaciones móviles y múltiples, generando formas diversas de ejercicio del poder y de discursos sustentados en las siguientes cuatro reglas:

Regla de inmanencia: El conocimiento científico no es desinteresado ni libre, en él se manifiestan las exigencias del poder; entre el saber y el poder existe una relación de articulación, dando lugar a focos locales de poder-saber;

Regla de las variaciones continuas: Lejos de buscar quién posee el poder, a quien le falta, o quien posee el derecho de saber y quién no, se deben buscar las modificaciones implicadas en las relaciones de poder y de saber, el cómo de sus transformaciones, por dinámicas;

Regla del doble condicionamiento: Todo esquema de transformación de un foco local se inscribe en una estrategia de conjunto, pero a la vez, esta estrategia sólo dará resultados si se apoya en relaciones precisas, lo que hace referencia a la existencia de dos niveles relacionados, el microscópico y el macroscópico, y sin que uno sea la representación de otro, sólo con diferencias de tamaño, si se encuentran vinculados a partir del uno como táctica, y del otro como estrategia, respectivamente, y

Regla de la polivalencia táctica de los discursos: El punto de articulación del poder y el saber es el discurso, por lo que lejos de pensar en un discurso dominante, por incluido, y en otro dominado, por excluido, ambos se encuentran presentes en un juego complejo e inestable en donde el poder bien puede ser un instrumento y efecto del poder, pero también un punto de resistencia; es decir, el discurso produce poder, pero también lo mina, lo debilita (Foucault, 2007, p.p. 119-123).

Como consecuencia de estas reglas, y por su carácter dinámico y complejo, la interacción entre discurso, saber, conocimiento y poder, no manifiesta un orden descendente ni ordenado en una secuencia lineal, lo que hace del ejercicio del poder no un campo de dominio, sino de juego de estrategias, en donde el poder no manifiesta una ubicación fija, ni determinada, sino de relación permanente (Michel, 2021a).

El poder como lo hecho

Para Michel Foucault lo característico del poder no es la represión, no prohíbe, sino que produce; produce poder, produce sujetos, y produce un discurso para que, al dirigirse a aquellos sobre quienes se ejerce, lo integren a su propio discurso y a su concepción de la realidad, a su interpretación.

En consecuencia, el poder produce saber y conocimiento, que es como se sujeta al individuo para que adopte la interpretación de la realidad que le resulta conveniente a quien ejerce el poder:

Si el poder fuese únicamente represivo, si no hiciera nunca otra cosa más que decir no, ¿cree realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es imparable que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos (Foucault, 1999a, p.48).

El ejercicio de Michel Foucault de vincular los períodos arqueológico, genealógico y estratégico le permitió transitar entre la soberanía, la disciplina y la estrategia, no de la una a la otra, sino entre la una y las otras; siendo en el tránsito del período arqueológico al genealógico cuando Foucault abandonó el llamado modelo de dominación como modelo explicativo del poder, para sustituirlo por el modelo de guerra, retomando para ello el pensamiento de Nietzsche. En este último modelo, la política se explica como resultado de un campo estructural de conflictos (Cortés, 2013), por la consideración de que:

El poder no debe confundirse con la instauración de ningún orden pacificador de la Ley, sino que es una guerra perpetua.

Lo esencial del poder no es su carácter represivo o de prohibición, sino que incita y produce (Cortés, 2013, p. 57).

En este sentido Foucault nos dirá que la naturaleza del gobierno trasciende su sentido político administrativo, por no ser sólo un acto de gestión, para convertirse en un acto de conducción de conductas, es decir, de ejercicio del poder:

Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros. Las relaciones propuestas del poder, por eso mismo, no podrían ponerse en un sitio de violencia o de lucha, ni en uno de vínculos voluntarios (todos los cuales pueden ser, en el mejor de los casos, sólo instrumentos de poder) sino más bien en el área del modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno (Foucault, 1988, p. 15).

Este ejercicio del poder se realiza mediante el uso de estrategias que funcionan como herramientas de operación o mecanismo, adquiriendo la estrategia tres posibles significados:

Designar la elección de los medios empleados para conseguir un fin; se trata de la racionalidad empleada para alcanzar un objetivo.

Designar la manera en que un compañero en un juego dado actúa en función de lo que él piensa que debería ser la acción de los otros, y de lo que estima que los otros pensarán de la suya.

Designar los procedimientos utilizados en un enfrentamiento con el fin de privar al adversario de sus medios de combate y de obligarlo a renunciar a la lucha (Foucault, 1988, p. 19).

Dado que para Foucault todo ejercicio de poder implica la presencia de contraconductas o resistencias que dan lugar a un juego de estrategias (Castro, 2016), para comprender este ejercicio es necesario el análisis de los tipos de resistencia a que da lugar, pudiéndose señalar que esta resistencia se encamina a disociar la relación de poder vigente; siendo así que una relación de poder “se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos” (Foucault, 1988, p. 7).

Resalta la afirmación de Foucault en el sentido de que toda relación de poder permite actuar sobre la acción de los otros debido a la existencia de diferenciaciones económicas o de ubicación diferenciada en los sistemas productivos, lingüísticos o culturales, y de que en esta relación se persiguen objetivos diversos, como lo pueden ser el mantener privilegios, acumular ganancias o ejercer una función. En esta relación bien se pueden utilizar diversos instrumentos, que pueden ser, la amenaza de usar armas, el efecto de la palabra, las diferencias económicas, o controlar y vigilar el uso de reglas, pudiéndose manifestar diversas formas de institucionalización, tales como: disposiciones tradicionales, estructuras jurídicas, costumbres, la moda, entre otras, implicando todo ello la presencia de diversos grados de racionalización, es decir, el uso eficaz de instrumentos que acompañan la certeza de los resultados (Foucault, 1988); entre estas formas de institucionalización del poder sobresale la importancia de formular un saber que transite hacia el conocer como mecanismo de regulación de la conducta de los otros, es decir, para el ejercicio del poder.

Saber-poder como dispositivo de gobierno

Corresponde a las tecnologías de poder articular el poder y el saber, operativizando con ello las racionalidades y las prácticas; es decir, en ellas se articulan las prácticas y los discursos. Esto quiere decir que la racionalidad se manifiesta, se opera, mediante el discurso, por lo que al analizar el discurso se estará analizando la racionalidad que impera y que se manifiesta en la práctica mediante el orden construido y defendido desde el saber y el poder.

Es desde ese orden construido que, en tanto ejercicio del poder, se fundamentarán los actos del poder que se ejerza, volviendo inaccesible la posibilidad de ejercicio del poder a quienes no cuenten con el saber de dicho orden, de sus fundamentos. Es en este sentido que el saber, en tanto pretendidamente puro y religiosamente establecido, se localiza en la ley, que es a la vez manifestación, pero también construcción, del poder, por ser manifestación de un discurso verdadero. Verdadero en tanto construido y validado por el poder, en sustitución del derecho divino por el derecho constitucional, lo que, a decir de Foucault, lo convierte en un referente ficticio:

En la gran reorganización y redistribución política de los siglos VII y VI se fijó un lugar ficticio donde el poder se funda en una verdad que solo es accesible bajo la garantía de la pureza. Ese lugar ficticio se identificó por proyección a partir de una lucha de clases, un desplazamiento del poder, un juego de alianzas y transacciones, que pusieron un parate (sic) a la gran reivindicación popular de un reparto integral e igualitario de las tierras. Ese emplazamiento ficticio excluye el reconocimiento del carácter a la vez político y de acontecimiento de los procesos que permitieron definirlo (Foucault, 2012, p. 214).

Un lugar que no por ficticio deja de ser funcional para el ejercicio del poder, sino todo lo contrario, ya que será desde ese lugar desde donde se construirá el discurso que va a darse:

en cuanto a su contenido, en cuanto a aquello de lo que habla: como discurso develador del orden del mundo y las cosas hasta la singularidad del hecho;

en cuanto a su función, en cuanto a su papel: como discurso justo que rige o sirve de modelo a las relaciones políticas entre los hombres y permite excluir todo lo que es anómico, y

en cuanto al sujeto que lo emite: como discurso al que solo se puede tener acceso al precio de la inocencia y la virtud, es decir, fuera del campo del poder y el deseo (Foucault, 2012, p.215).

A este discurso le corresponderá manifestarse en las instituciones, las leyes, las victorias y las derrotas políticas, las reivindicaciones, los comportamientos, las revueltas, las reacciones, razón por la cual el efecto de este discurso será definir:

- el lugar y el papel de un tipo de discurso;
 - la calificación de quien debe pronunciarlo;
 - el ámbito de objetos al que se dirige, y
- el tipo de enunciado al que da lugar (Foucault, 2012, p. 216).

Es así como la verdad, como resultado de un suceso llamado discurso, forma parte del poder, ella es poder; es una verdad producida, resultado de diversas imposiciones que dan lugar a efectos reglados del poder, definiendo “los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir que es lo que funciona como verdadero” (Foucault, 1999b, p. 53).

Todo poder requiere formular y establecer un orden desde el cual fundamente y justifique su ejercicio, bien sea a través del discurso, o de la práctica (Foucault, 2014), y para hacer permanente el ejercicio del poder se hace

necesario que ese orden se manifieste formulado de una vez y para siempre (Foucault, 2014), es decir, que el orden del mundo se manifieste como una verdad incuestionable y como razón de toda práctica y ejercicio del poder.

Por tal motivo, todo ejercicio del poder debe de estar sustentado en un régimen de verdad, no referido sólo al conocimiento de un saber hacer sustentado en la experiencia, sino en un conocimiento de lo que se gobierna y de la manera de gobernar a los hombres y a las cosas, lo que nos remite al sentido de un conocimiento útil, aunque quizá, más necesario que este tipo de conocimiento, se hace indispensable un conocimiento que dé cuenta de la verdad construida desde ese poder:

No se trata lisa y llanamente de lo que podríamos llamar una actividad más o menos racional del conocimiento. [...] Se trata pues de un conjunto de procedimientos, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz — y esta puede ser tanto la conciencia individual del soberano como el saber de sus consejeros o la manifestación pública— algo que se afirma o, más bien, se postula como verdadero, sea claro está por su oposición a una falsedad que ha sido suprimida, discutida, refutada, pero también, tal vez, por arrancamiento a lo oculto, por disipación de lo olvidado, por conjuro de lo imprevisible (Foucault, 2014, p.p. 23-24).

Es así como corresponde a la economía política, sociología, demografía, entre otras ciencias, el proporcionar el saber más o menos racional, racionalizado como arte de gobernar, correspondiéndole al poder, y a quien lo ejerce, el formular un discurso del que emane la verdad del poder, como sustento de dicho ejercicio, es decir:

Donde está el poder, donde es preciso que esté el poder, donde se quiere mostrar efectivamente que allí reside el poder, es preciso que haya verdad. Y donde no la haya, donde no haya manifestación de lo verdadero, será porque el poder no está allí, o es demasiado débil, o es incapaz de ser el poder. La fuerza del poder no es independiente de algo que es la manifestación de lo verdadero, y eso, mucho más allá de lo que es simplemente útil o necesario para gobernar bien (Foucault, 2014, p. 27).

En este sentido, quizá el dispositivo de poder inédito para el ejercicio individual del poder sea la democracia, a está le ha correspondido desempeñar con su verdad, saber, conocimiento e instituciones, un papel por demás relevante en la construcción no sólo de un sujeto crédulo de dichas instituciones, sino también de los rumbos, alcances y restricciones del proceder de los colectivos en su demanda de participación en el ejercicio del poder, en los actos de gobierno, sin plena conciencia de estar sujeto a estrategias urgentes, pero exitosas, en la conducción de su conducta, en tanto colectivos gobernados.

El dispositivo como noción de gobierno

Si consideramos que Foucault interpreta al poder como el conducir conductas, y que la definición general de conducta integra dentro de ella aspectos sumamente heterogéneos, en tanto que por ella se entiende “todo aquello que una persona piensa, siente, dice y/o hace en relación al ambiente que le rodea, actual o pasado, físico o social, para adaptarse al mismo” (Academia Tribunal, 2019, p. 1), entonces comprendemos el por qué este autor enuncia como elementos constitutivos de su noción de dispositivo todo un conjunto elementos también heterogéneos, como lo son: discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas (Foucault, 1985), con lo cual lo heterogéneo de un dispositivo permite conducir a lo heterogéneo de la conducta, propia y de los otros.

La noción de dispositivo le permite a Foucault poner distancia del concepto de ideología, pues a diferencia de esta última, que refiere a una falsa consciencia, la naturaleza del dispositivo nos lleva a considerar que éste bien puede enunciar algo, en tanto lo dicho como institución, o bien, justificar y ocultar una práctica, en tanto lo hecho, dando así acceso a un nuevo campo de racionalidad, (Foucault, 1985), pero siempre en función de una verdad que se formula, enuncia y practica desde el poder.

Fue así como Foucault generó el concepto de dispositivo para poner lejanía del de ideología, por considerar que ésta es una categoría con la que habrá que tener precauciones, dado que “en los análisis marxistas tradicionales la ideología es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o implemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exterior, al sujeto del conocimiento.” (Foucault, 1996, p. 32) y, por el contrario, el dar acceso a un nuevo campo de racionalidad implica que con todo dispositivo se reconstruye o redirecciona la interpretación que se posee de algo o sobre algo, en tanto construcción de la verdad y no negación de ella, como sí es lo propio de la ideología.

Cabe señalar que todo dispositivo encuentra su razón de ser inicial en la urgencia de dar respuesta a una necesidad en un momento histórico dado, sin que por ello mantenga siempre su “pureza” de inicio, pues si bien, su razón inicial es alcanzar un objetivo estratégico determinado, en su propio hacer va generando una serie de resonancias de otra naturaleza e intención de la que le dio origen, dando lugar con ello a lo que Foucault llamó proceso de *sobre-determinación funcional*, en donde:

Por una parte, puesto que cada efecto, positivo o negativo, querido o no, llega a entrar en resonancia, o en contradicción, con los otros, y requiere una revisión, un reajuste de los elementos heterogéneos que surgen aquí y allá (Foucault, 1985, p. 129).

Por otra parte, Foucault señala que este proceso dará lugar a lo que nombra proceso de perpetuo *relleno estratégico*, que en líneas generales implica la presencia de efectos no previstos, lejanos del objetivo estratégico inicial, y del que ningún sujeto de naturaleza transhistórica pudiera darse cuenta de ello o haberlo pretendido. Al respecto, nos presenta el siguiente ejemplo:

La prisión ha servido de filtro, concentración, profesionalización, cierre de un medio delincuente. A partir de los años 1830, aproximadamente, asistimos a una reutilización inmediata de este efecto involuntario y negativo en una nueva estrategia, que ha rellenado en cierto modo el espacio vacío, o transformado lo negativo en positivo: el medio delictivo se ha visto reutilizado con fines políticos y económicos diversos (como la obtención de un beneficio del placer, con la organización de la prostitución). A esto llamo el relleno estratégico del dispositivo (Foucault, 1985, p.130).

Bien podemos interpretar que Foucault nos está delineando de manera general la lógica de la dinámica social, no como ley, sino como tendencia al surgimiento de lo determinado-indeterminado, y viceversa, es decir, lo indeterminado-determinado. Como una reacción en cadena que nos conduce hacia lo impredecible, y cuya dirección que siga será producto de las relaciones de fuerza existentes, encaminadas por un juego de estrategias que dará lugar a un efecto determinado-indeterminado, y viceversa, nunca definitivo, sino sujeto a esa lucha de estrategias, que es lo perene, en lo que Foucault llama manipulación de relaciones de fuerzas:

He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente estratégica, lo que supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc. [...] El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él, pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos (Foucault, 1985, p.p. 130-131).

El que Foucault nos conduzca a esta especie de determinación-indeterminación, y viceversa, y a la falta de reconocimiento de un sujeto transhistórico, dio lugar a pensar en la existencia de una estrategia sin sujeto, dado que el devenir de lo social no responde a una intencionalidad o voluntarismo alguno, por lo que más que estar sustentado el movimiento o la dinámica social a interés alguno, responde a la necesidad de alcanzar un objetivo urgente, como si fuera una reacción en cadena en donde no es posible reconocer a un sujeto voluntarioso o todopoderoso, por lo que:

La moralización de la clase obrera, una vez más, ni Guizot en sus legislaciones, ni Dupin en sus libros son quienes la impusieron. Tampoco fueron los sindicatos de patronos. Y, sin embargo, se ha hecho, porque respondía al objetivo urgente de dominar una mano de obra flotante y vagabunda. El objetivo existía, pues, y la estrategia se ha desarrollado, con una coherencia cada vez mayor, pero sin que sea preciso suponerle un sujeto detentador de la Ley enjuiciándola bajo la forma de un ‘debes, no debes’ (Foucault, 1985, p.138).

Y remata esta idea cuando señala que:

Estaría tentado a decir que, de hecho, había en ello una necesidad (a la que no resultaría forzado llamar interés) [...] Nos encontramos así pues con unas necesidades estratégicas que no son exactamente unos intereses. [...] Cuando hablo de ‘estrategia’, tomo el término con seriedad: para que una cierta relación de fuerzas pueda no sólo mantenerse, sino también acentuarse, estabilizarse, ganar en extensión es necesario que exista una maniobra (Foucault, 1985, p.p.139-140).

De lo anterior, deriva el que Foucault señale la imposibilidad de una teoría del poder, dado que el poder surge de toda relación, no tiene una existencia previa, se va constituyendo sobre la marcha de toda relación, precisamente como un juego de estrategias, alguna vez ganadora una, alguna vez ganadora la otra, por lo que:

Cuando se quiere tratar de explicar la victoria o la derrota, es preciso plantear los problemas en términos de estrategias, y preguntarse: ¿Por qué ha ido bien? ¿Por qué se ha conseguido? (Foucault, 1985, p.143).

En la caracterización que realiza Foucault sobre la noción de dispositivo, nos dice que éste manifiesta una relación de saber-poder, siendo así todo dispositivo productor de verdad; de una verdad cuya manifestación responde a una necesidad o urgencia; de una manifestación que participa del juego del poder para fortalecer el propio poder que dio lugar a esa verdad (Castro, 2016). Es un juego de poder en el que una estrategia resulta dominante y suficiente para bloquear, estabilizar o utilizar el sentido o dirección de la fuerza ejercida, aún y cuando exista otra estrategia que sea de resistencia a la estrategia dominante, por lo que, a decir de Gilles Deleuze:

Las dos primeras dimensiones de un dispositivo [...] son curvas de visibilidad y curvas de enunciación. [...] son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. [...] Un dispositivo implica líneas de fuerzas [...] que no cesan de penetrar las cosas y las palabras, que no cesan de librar una batalla. La línea de fuerzas se produce ‘en toda relación de un punto con otro’ y pasa por todos los lugares de un dispositivo. [...] Se trata de la ‘dimensión del poder’, y el poder es la tercera dimensión del espacio interno del dispositivo, espacio variable con los dispositivos. Esta dimensión se compone, como el poder, con el saber (Deleuze, 1999, p.p. 155-156).

El que la construcción del sujeto haya sido el eje de reflexión principal de Foucault otorga congruencia a la comprensión que realizó Giorgio Agamben de la noción de dispositivo, señalando que éste bien puede entenderse como un “conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos” (Agamben, 2011, p. 256), haciendo, en consecuencia, extensivo el universo de elementos que lo integran:

No solamente las prisiones, sino además los asilos, el panoptikon, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar (Agamben, 2011, p. 257).

En suma, es en la conducta o acciones de los sujetos en donde se hace visible la relación saber-poder, constitutiva de todo dispositivo. Es a través del dispositivo como el sujeto dice, hace, piensa o siente, con referencia a la definición de conducta; es decir, a partir del dispositivo se captura, orienta, determina, intercepta, modela, controla y asegura los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes (Agamben, 2011), que es lo que nos permite pensar al dispositivo como mecanismo de poder, como mecanismo de control, en tanto juego de saber-poder.

Sin que esto último implique la presencia de un solo modo o forma posible de un dispositivo para operacionalizar el poder, dado que si bien el propio poder se ejerce mediante dispositivos diferenciados, bien sean jurídicos, disciplinarios o de seguridad, ello no implica que el priorizar uno de ellos implique la ausencia de los otros, sino que, al igual que acontece con los períodos arqueológico, genealógico y estratégico, el uno no implica la ausencia de los otros, sino que sí ha de ser uno de ellos el que se priorice, ello será en vinculación con los restantes modos o formas de dispositivo.

Sujeto y verdad en la práctica de la democracia

Michel Foucault se enfrenta, en determinadas ocasiones en sus estudios sobre las formas de manifestación de la verdad, al problema de la democracia. Por tal motivo, nos interesa comprender cómo una forma específica de sociedad política puede articularse con el enunciado de un discurso verdadero, con la intención de observar a la democracia como una tecnología de poder, como una forma de legitimación y verdad fuera del sujeto, pero que construye sujetos.

Para Foucault, el poder está siempre en lo verdadero, ya que no puede hacerse efectivo o real, sin producir al mismo tiempo lo verdadero. En qué consiste precisamente esta verdad Foucault no cree necesario explicar, sino sólo observar que se trata de una “manifestación pura”, que desborda de saberes útiles para gobernar, una “manifestación excesiva, no económica de la verdad”. Con la noción de *aleurgia*, vemos que Foucault se desplaza simultáneamente hacia el concepto de ideología, que tantas veces critico a lo largo de los años, y hacia su propio binomio conceptual poder/saber, a favor de la relación entre gobierno de los hombres y verdad. Estos desplazamientos son posibles –o incluso requeridos– por la adopción de la noción de gobierno, que pasa a ocupar el centro de las investigaciones de Foucault. Pero finalmente, ¿qué está en juego? Ahora bien, para Foucault, la noción de gobernar a los hombres por la verdad permite “dar un contenido positivo y diferenciado a los términos saber y poder”. En qué consiste este “contenido positivo y diferenciado” sólo se explicitará cuando se identifique la *aleurgia* como un proceso de subjetivación. Obviamente, en los trabajos de años anteriores, Foucault (1999c) había insistido en el carácter positivo de las relaciones de poder y conocimiento en la constitución de la subjetividad. Pero más a menudo comprende el problema en clave de sujeción. Lo que destaca ahora, junto a la noción de gobierno, es precisamente la noción de “subjetivación” –esbozada en el curso de 1980–, que produce una completa reconfiguración en su forma de ver las relaciones entre el ejercicio del poder y la individualidad.

Por tanto, el “contenido positivo y diferenciado” significa el reconocimiento de que la gubernamentalidad implica un conjunto de procedimientos en los que el sujeto se constituye en relación consigo mismo y con el otro desde la manifestación de lo verdadero, desde el decir verdadero. Estas consideraciones abren nuevas perspectivas para Foucault, insertando su obra en un campo de investigación en el que la acción de gobernar es aprehendida en toda su riqueza y complejidad, situada en la frontera que vincula ética y política. Sin embargo, no exploraremos aquí los diversos aspectos de la noción de *aleurgia*.

Foucault (2014) comienza a utilizar de forma recurrente, a partir del curso *Del gobierno de los vivos*, en su clase del 9 de enero de 1980, lo que entiende por la noción del término *aleurgia*: en general, la *aleurgia* es la manifestación de la verdad o una veridicción; más específicamente –y esto es lo que le importa a Foucault– esta manifestación está ligada al ejercicio del poder, lo acompaña, es incluso una de sus condiciones necesarias. Sin embargo, esta no es una verdad que resultaría de las relaciones de poder como elemento legitimador; mucho menos está en juego la elaboración de un saber instrumentalizado por el poder. La *aleurgia* mantiene un vínculo mucho más estrecho con el poder, una relación más estrecha que trasciende el registro ideológico, técnico o instrumental. Para comprender mejor este punto, es necesario tener presente la tesis general que Foucault adelanta en esta clase: el ejercicio del poder va acompañado de una manifestación de la verdad entendida en un sentido muy amplio.

Ahora, la articulación entre gobierno y subjetividad plantea dos preguntas: a) ¿qué forma de *aleurgia* se utiliza en el ejercicio del poder en la democracia? y b) ¿Qué elemento esencial de la democracia nos permite comprender el *aleurgia* que le es propio? Para responder a estas preguntas, primero revisaremos algunos de los trabajos de Foucault (2009a) de principios de la década de 1970, así como el curso de 1980 antes mencionado y en el curso de *El gobierno de si y de los otros*, de 1983.

Democracia y dispositivo de poder

La investigación de la democracia surgió desde el primer curso impartido en el Collège de France, en 1970, a través del estudio de la verdad, luego trabajo en el marco de unas *Lecciones sobre la voluntad de saber*. En este contexto, presenta la primera de una serie de lecturas sobre el Edipo rey de Sófocles, ya que en esta tragedia se puede ver cómo la demostración de la verdad se convierte en una tarea política que obedece a un sistema de coerción, discurso en el que todavía podemos reconocernos. Con respecto a este “sistema de coerción”, es importante para Foucault señalar que la novedad que trajo el advenimiento de la ciudad griega, representada en la obra de Sófocles, puede resumirse como la adopción de una nueva forma de producción de verdad a partir de la puesta en funcionamiento, en el campo político, de un procedimiento originalmente de carácter jurídico-religioso. En una conferencia dada en Buffalo en el mismo año en que se impartía el curso. En 1971, Foucault llamó a este procedimiento una “indagación” (*enquête*). Aquí debemos dejar de lado los detalles de este procedimiento productor de verdad, reconstituido en los minuciosos análisis de Foucault, para ceñirnos al hecho de que corresponde al surgimiento de la ciudad democrática. En efecto, la indagación tiene su origen en las prácticas judiciales, lo que señala la penetración, en las tragedias, de un nuevo régimen de verdad, esencialmente político (Foucault, 2012).

La forma en que se enuncia la verdad, cómo se hace la división entre lo verdadero y lo falso, corresponde a la forma en que se ejerce el poder en una democracia (Foucault, 2017a). Esto significa que la investigación está profundamente arraigada en la estructura política en la que opera. En el ciclo de conferencias dado en Brasil, en 1973, el concepto de indagación encuentra una de sus formulaciones más acabadas. A diferencia de otras formas de “producción de la verdad” (*el épreuve* y el Examen), la indagación consiste en una búsqueda de la verdad ordenada por un modelo esencialmente judicial, lo que significa que el establecimiento de la verdad requerirá una “investigación” con la presencia de testigos que puedan dar fe de la veracidad de lo dicho y que ayuden a establecer los hechos (Foucault, 2008).

La indagación, en este sentido se orienta hacia el pasado, pues pretende revivir lo visto y oído. Edipo es, según Foucault, el personaje emblemático de esta forma de búsqueda de la verdad, es decir, el que se esfuerza por descubrir la verdad, por sacarla a la luz, pero según una serie de procedimientos totalmente distintos a las mánticas divinas. Procedimientos incompatibles con la tradicional revelación de la verdad. En la interpretación de Foucault, la obra representa estos dos modos de *aleurgia*: por un lado, lo divino, expresado tanto por el oráculo como por el adivino Tiresias; por otro lado, la verdad revelada a través de la memoria, el recuerdo de los hechos, obtenidos con la ayuda de los esclavos como testigos. Esta forma de *aleurgia* es la que produce la indagación realizada por Edipo. Conservamos estas diferencias en las formas de *veridicción*: la de los dioses y adivinos y la otra de los esclavos. Es fundamental porque nos permitirá llegar al problema de la democracia. En su reanudación de la interpretación de la tragedia, en 1980, Foucault observa que estas dos *aleurgias* dicen exactamente lo mismo, y es por ello por lo que existe una gran tensión entre ellas, una tensión que estructura la obra de Sófocles. Puede entenderse de la siguiente manera: la veridicción divina, oracular, profética, dice la misma verdad que debe ser revelada por la indagación de Edipo, que se completa con el *aleurgia* de los esclavos. En qué consiste esta verdad, todos lo sabemos: Edipo es el asesino de Layo y, al mismo tiempo, su hijo. El contenido de las *aleurgias* es el mismo, pero lo que las separa es la forma en que se revela la verdad. Según Foucault, lo que nos muestra la obra es precisamente que la primera

veridicción (la de los dioses) ya no se puede escuchar dentro de la ciudad. La polis corresponde a una nueva *aleurgia*, subordinada a otras reglas y fundada sobre otros fundamentos. Reproducir un pasaje de la conferencia del 16 de enero de 1980 nos parece crucial:

Pasa que, lo largo de su desarrollo, la palabra de los dioses no logra ser creída. La palabra profética, la palabra oracular, seguía siendo enigmática y nadie conseguía interpretarla y, por consiguiente, de haberse quedado en eso, nada se habría sabido. Edipo habría seguido siendo rey y nadie hubiera sabido que había matado a su padre y se había acostado con su madre. [Otro tanto para] la palabra del adivino. Si bien este había dicho las cosas, el coro no quería escucharlo y, como no lo escuchaba, la verdad no podía salir a la luz. Fue menester, por lo tanto, que se diera esa aleturgia propia de los esclavos; fue menester que existiera el procedimiento del interrogatorio; fue menester que existiera la ley de la memoria que se imponía a los esclavos y los obligaba a decir lo que habían visto; fue menester su presencia y que hubieran estado ellos mismos en el lugar y volvieran a aparecer en escena para que finalmente la propia pieza se desarrollara como una aleturgia y lo que se había dicho en una suerte de verdad enigmática y en suspenso a su inicio se convirtiera en la verdad inevitable a la cual Edipo está obligado a someterse y los espectadores mismos deben reconocer (Foucault, 2014, p. 62).

Este pasaje es tanto más importante cuanto más revela el corazón de la obra, es decir, el cambio en las formas de *aleurgia* correspondientes a los diferentes regímenes de verdad. Es posible identificar allí el cambio entre la verdad poética y la verdad filosófica, propia de la sociedad democrática. Este cambio, evidentemente, no significa la descalificación de una verdad o su sustitución. Nunca está de más insistir: el cambio se produce a nivel de veridicción, es decir, cómo se llega a reconocer algo como verdadero, cómo un discurso se autentica como verdadero. Foucault aclara este punto en la clase del 23 de enero de 1980, diciendo en cierto modo (ciertamente simplificador) que en la veridicción divina la autenticación tiene lugar por la presencia de un poder que es siempre anterior o en todo caso externo al que habla (Foucault, 2014), mientras que en la veridicción de los esclavos, la autenticación obedece a otro principio, a saber, el de identificar el decir verdadero y haber visto-lo-verdadero, la identificación entre el que habla y la fuente, el origen, la raíz de la verdad. Como vemos, la tragedia de Sófocles pone en juego no sólo la revelación de una verdad, sino la novedad misma que trae el advenimiento de la democracia al nivel del discurso verdadero. Y, en la interpretación de Foucault, todavía muestra que este cambio no podría haber ocurrido si no involucrara relaciones de poder. Ahora bien, el operador de este pasaje y el personaje central de la tragedia es precisamente un hombre de poder, el rey, o más bien el tirano.

En consecuencia, la nueva forma de veridicción no puede entenderse propiamente si olvidamos que corresponde a una nueva disposición en el campo político, a una nueva forma de ejercer el poder. Para explicar este punto, Foucault avanza la siguiente tesis: el paso de la verdad profética a la verdad de los esclavos (creemos que podríamos decir democrática o política) estuvo históricamente condicionado por la figura del tirano. En este sentido, Edipo encarna la forma de *aleurgia* democrática, pero es más bien el operador que permitirá que surta efecto, del mismo modo que el tirano griego no es el líder democrático (Pericles), sino el que puede preparar la ciudad para la democracia, el que puede enderezar la ciudad (*anórtosan polin*) y establecer el orden. Edipo es el tirano, pero no en el sentido peyorativo: encarna el poder tiránico, la forma de poder que corresponde a una figura histórica, dice Foucault, perfectamente precisa, una institución frecuente, corriente, casi universal en el mundo griego a finales de los siglos VI y V. Y la tiranía en este período, dice Foucault, podría constituirse como una especie de matriz para el

pensamiento político griego porque a través de ella se establecieron las democracias: es a través de la tiranía que se instaló la democracia en Atenas, por ejemplo; los tiranos son los autores, de alguna manera, voluntaria o involuntaria, de la democracia (Foucault, 2014).

Para Foucault (2008), Edipo también es un tirano en sentido peyorativo, ya que la obra está llena de pasajes en los que se le califica de esta manera, cabe destacar su altercado con Creonte, donde se le acusa, precisamente, de querer tomar la ciudad por sí mismo, de querer identificarse con la totalidad y hablar en su nombre. A Foucault no se le escapa que la forma de gobernar de Edipo lo inscribe definitivamente en la tiranía, ya que tomar la ciudad para sí no puede comprender el significado de la ley, del *nomos*, que la ordena, que le sirve de referencia. La referencia de Edipo dice Foucault, es el *tyché*. Él mismo se presenta como el hijo del *tyché*, de la suerte, del destino, lo que obliga a Edipo a basar el poder en su capacidad personal, su gnomos, y no en las instituciones de la ciudad.

Edipo aplica el procedimiento de indagación y produce la veridicción de los esclavos, pero lo hace en consecuencia con un principio que no es el de la ciudad, de una forma incompatible con la democracia porque está indexada por *tyché*. En consecuencia, la verdad será revelada, pero su revelación requiere la remoción de quienes la hicieron posible, de la misma manera que el tirano, al poner los cimientos de una sociedad democrática, arruina los cimientos de su propio poder. ¿Qué hacer para su propio beneficio, para salvarse a sí mismo, para propiciar un juego de encuentros y azares que le permita escapar del destino que le había sido fijado por los dioses? Es necesario un maestro de la verdad que no sea condenado. Edipo se presenta, por tanto, como un maestro de la verdad que no sólo quiere controlar la ciudad a través de la concentración del poder, sino también controlar los mecanismos de producción de la verdad a través de su propia capacidad personal. En este sentido, confirma una vez más su carácter híbrido: al mismo tiempo entra y sale de la ciudad, pone en práctica una nueva *aleurgia* y su actitud sigue siendo la del antiguo maestro de la verdad (Foucault, 2012).

Edipo, dice Foucault, es el hombre extra, el exceso de carácter, el que debe ser suprimido para que Tebas se salve: Edipo posee un exceso de conocimiento y no un inconsciente. Fue uno más en este proceder que ahora, efectivamente, se despliega como manifestación de la verdad dentro del pueblo, dentro de la abundancia, dentro de los ciudadanos, dentro de la mente de los esclavos. Ahí es donde se debe encontrar la verdad que salve a la ciudad de todos sus peligros, confirmando lo dicho por los dioses. La tragedia de Edipo es, por tanto, la historia del establecimiento de una nueva forma de relación con lo verdadero, que corresponde a una nueva forma de ejercicio del poder. La democracia, cómo podemos inferir, partir de los análisis de Foucault se define tanto por la subordinación al *nomos*, al poder impersonal de la ley, como por la producción de un discurso cuya autenticidad ya no depende de la naturaleza de quien lo enuncia. Los dioses y los profetas, observó Foucault, están en lo verdadero, habitan lo verdadero, su existencia y la presencia de la verdad son consustanciales, como el sol y la luz que irradia. El poder de decir la verdad y el poder de hacerla realidad son connaturales, la democracia es una tecnología del poder (Foucault, 2014).

En cambio, en la ciudad democrática, este vínculo se rompe y la verdad se recogerá sólo después de una obra de construcción; ya sea desde la construcción de la memoria, como vemos en la tragedia de Edipo (donde habrá que unir, a través de la indagación, lo visto en el pasado con lo que debe decirse en el presente), o desde la construcción

del sentido común, como vemos en la filosofía y en la retórica. Este trabajo de construcción de la verdad, es importante recordarlo, encuentra su condición de posibilidad en una nueva estructura de poder: *parrhesía* y democracia (Foucault, 2009b).

Con la introducción del concepto de *parrhesía*, Foucault redimensiona, en sus últimos cursos en el Collège de France, el problema de la relación entre democracia y verdad. Después de todo, la *parrhesía* es, en su origen, una institución democrática, integrando, como afirma Polibio, la definición misma de este régimen. Pero ¿en qué consiste exactamente la parresia? Aunque su significado implica cierta fluctuación, Foucault no duda en definirla como una forma de aleturgia, como un decir la verdad que no puede definirse por su contenido, sino por la manera de decir la verdad. A grandes rasgos, en este modo de decir la verdad, el sujeto que enuncia está ligado a lo que enuncia. A diferencia de una descripción del mundo, a diferencia de un enunciado científico (donde, en principio, el sujeto es neutralizado), a diferencia de un enunciado de carácter performativo (que depende de un contexto determinado, más o menos institucionalizado y que opera en la exterioridad entre el sujeto y el enunciado), la *parrhesía* corresponde a una veridicción que debe producir ciertos efectos en quien la escucha, pero sobre todo en quien la enuncia. Efecto de subjetivación de la *parrhesía*, por tanto, y éste será uno de sus aspectos que a Foucault le interesará resaltar, en tanto permite comprender la articulación entre el gobierno de sí y el gobierno de los demás. Esto se debe a que el discurso parresiástico encuentra su lugar de origen en el espacio público, en la ciudad democrática (Foucault, 2009a).

Michel Foucault mostrará cómo, con el tiempo, la *parrhesía* dejará el ágora y ganará la forma más reservada de consejo político. También vale la pena señalar que Foucault ya había mostrado, en el transcurso de 1982, cómo la *parrhesía* se integraba en el conjunto de técnicas que compondrían la dirección de la conciencia en la Roma imperial y en el cristianismo primitivo. Pero quedémonos aquí con la *parrhesía* democrática. Tenemos, entonces, una veridicción realizada en el espacio público, en la asamblea democrática, y en la que el sujeto, al expresar su punto de vista, se compromete con lo que dice. Después de todo, dice lo que cree que es verdad, habla con franqueza y está dispuesto a asumir las consecuencias de decir la verdad. Por tanto, uno de los rasgos de la *parrhesía* es precisamente el riesgo, ya que esta veracidad sólo está indexada por la verdad, dejando abierto el campo de sus posibilidades, un campo abierto e indeterminado: en la *parrhesía*, cualquiera que sea el carácter habitual, familiar, casi institucionalizada de la situación en la que tiene lugar, lo que hace la *parrhesía* es que la introducción, la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta, o mejor dicho, abre la situación y posibilita una serie de efectos que precisamente no se conocen (Foucault, 2009a).

La parresia no produce un efecto codificado, abre un riesgo indeterminado. Esta indeterminación deja claro que en la *parrhesía* el acto enunciativo ata el lazo entre verdad y libertad. Involucrándose en el discurso, y asumiendo sus consecuencias, cualesquiera que sean, incluida la muerte, el parresiasta ejerce la libertad en una de sus formas más elevadas, dice Foucault, o incluso, la *parrhesía* es “el coraje libre por el cual nos vinculamos en el acto de decir la verdad”, es “la ética de decir la verdad en su acto arriesgado y libre”. Todas estas formulaciones nos ponen sobre la pista de la doble dimensión de la *parrhesía*, esto es, ética y política, y muestran que su importancia no es otra que la libertad (Foucault, 2009b, p. 386).

La articulación entre verdad y libertad, para Michel Foucault, en el ámbito de la ciudad democrática, está planteada en términos generales, en su lectura de otra tragedia: el *Ion*, de Eurípides. Al resaltar la noción de *parrhesía* en la obra de Eurípides, Foucault quiere llamar la atención sobre su origen político. Esto quiere decir que su posterior presencia en los textos de filosofía representa una inflexión, un nuevo uso, una derivación de su significado original. La *parrhesía* es, sobre todo, un componente de la experiencia política griega que tomó la forma, como vemos en *Ion*, de un derecho constitucional y también de una actitud (Foucault, 2009a).

La principal preocupación de *Ion* es, por un lado, asegurarse la nobleza de su origen para poder hacer realidad sus aspiraciones políticas: quiere ocupar un lugar destacado en Atenas y, sin el derecho a la *parrhesía* – herencia materna – estas esperanzas se desvanecen. Por otra parte, el ejercicio de este derecho se realiza en un campo agonístico, en el que los iguales se enfrentan en relaciones de poder. En este punto, el acceso a un discurso franco allana el camino para una vida política marcada por la disidencia. La democracia, lejos de ser el régimen conciliador por excelencia, es aquella en la que los conflictos afloran con toda su intensidad en la asamblea. En este sentido, la *parrhesía* no es tanto un dispositivo legal (aunque es innegable que es un derecho) como sobre todo una forma de actividad política. El discurso franco es el verdadero discurso enunciado por alguien que realmente quiere jugar un papel protagónico en la toma de decisiones. La recepción de este discurso no está exenta de tensiones y por tanto su pronunciación representa un riesgo para el parresiasta. Precisamente por eso, Foucault afirma que la *parrhesía* se caracteriza por una dinámica. La búsqueda de superioridad en la ciudad, la ambición de situarse por encima de los demás para dirigirlos se correlaciona con la presencia de una estructura agonista (Foucault, 2009a).

Esta dinámica que opera en una estructura agonística está asociada a un tipo de actividad que se denomina *polei kai logo khrestai*, que Foucault traduce en dos partes: *polei khrestai* significa cuidar la ciudad y *logo khrestai* significa hacer uso del discurso racional, de hablar con la verdad. A partir de ahí, la *parrhesía* podría definirse como:

Creo por consiguiente que podemos resumir todo esto diciendo que la *parrhesía* es algo que va a caracterizar mucho menos un estatus, una posición estática, un carácter clasificador de ciertos individuos en la ciudad, que una dinámica, un movimiento que, más allá de la pertenencia pura y simple al cuerpo de los ciudadanos, pone al individuo en una posición de superioridad gracias a la cual podrá ocuparse de la ciudad, bajo la forma y por el ejercicio del decir veraz. Hablar con verdad para dirigir la ciudad, en una posición de superioridad en la que se está en lidia perpetua con los otros: es eso, me parece lo que se asocia con el juego de la *parrhesía* (Foucault, 2009a: p.169).

Esta comprensión de la *parrhesía* permite arrojar luz sobre el texto de Polibio. Para Foucault, al atribuir las dos características al régimen democrático, el historiador tendría en cuenta tanto los aspectos constitucionales como los dinámicos de la *parrhesía*. La *isegoría* es precisamente este dispositivo que asegura a cada ciudadano el derecho a hablar, mientras que la *parrhesía* es un elemento dentro de este marco necesario de la política democrática (Foucault, 2009a).

Este elemento es el que, con base en la ley, permite que los ciudadanos tengan preferencia sobre los demás. Así resume Foucault (2009a, p. 170) la *parrhesía*:

Es lo que permite a algunos individuos contarse entre los primeros y, al dirigirse a los otros, decirles lo que piensan, lo que consideran cierto, lo que estiman verdaderamente cierto —eso es *khresthai logo*—, y con ello, mediante la expresión de la verdad, persuadir al pueblo con buenos consejos y de ese modo dirigir la ciudad, ocuparse de ella.

Con la distinción entre el aspecto constitucional y el aspecto dinámico de la democracia, podemos entrar en el corazón del problema de la *parrhesía*: como actividad política, su naturaleza no puede ser esencialmente jurídica. Se refiere al poder no como una relación instituida, sino como potencia, es decir Foucault (2009a) recupera una terminología que había utilizado a principios de la década de los ochenta, como *dynasteia*. ¿Y qué específica esta dinastía? Foucault observa que todos los temas relacionados con la forma de gobierno y el régimen político pertenecen al orden de la *politeia*. Por otra parte, cuando está en juego el propio ejercicio del poder, las tecnologías del poder se ponen en práctica, pero también su limitación y disputas –así como sus efectos y condiciones–, estamos en el ámbito de la *dynasteia*. Debe entenderse, entonces, como el conjunto de problemas, procedimientos y técnicas mediante los cuales se ejerce este poder, esencialmente, en la democracia griega, en la democracia ateniense: el discurso, el discurso verdadero, el discurso verdadero que persuade (Foucault, 2009a). Cuando examinamos más de cerca este conjunto de procedimientos, es la figura del hombre político la que vemos emerger, es decir, el que se lanza al juego del poder en el que se establece la relación con la ciudad y consigo mismo (Foucault, 2016).

En cuanto a la relación con la ciudad, es claro que el parresiasta ejerce una especie de ascendencia, basada en su calidad moral –pero también dependiente de su estatus legal y social, como vemos con Ion–. A través de esta ascendencia, es posible liderar la ciudad. Sin embargo, siempre vale la pena recordar el carácter ético-político de la *parrhesía* y, por tanto, en esta actividad de gobierno, es el *ethos* del propio sujeto político el que está en cuestión. Por eso, Foucault puede afirmar que, tomada en clave de dinastía, la política es una experiencia, es decir, “el ejercicio del juego político, y de este como campo de experiencia con sus reglas y su normatividad, como experiencia en cuanto ese juego político se ajusta al decir veraz e implica por parte de quienes lo juegan determinada relación [consigo] mismo y con los otros” (Foucault, 2009a, p. 172). Con esta definición esencialmente “dinástica” de la *parrhesía* volvemos al problema de la democracia y podemos preguntarnos si no sería posible, partiendo de Foucault, esbozar alguna definición conceptual de la misma. El primer paso que podemos dar en esta dirección es recordar que, en la perspectiva de Foucault, la democracia implica *parrhesía* y viceversa. Es precisamente este aspecto de sus relaciones lo que Foucault llamó circularidad: para que haya democracia, debe haber *parrhesía*, pero para que haya *parrhesía*, debe haber democracia (Foucault, 2009a). En efecto, sin democracia, la *parrhesía* no puede revelar su naturaleza esencialmente dinámica, como forma específica de acción política. Pero sin *parrhesía*, la democracia está privada de la única forma de gubernamentalidad con la que es realmente compatible.

Foucault no escapa a las paradojas que se originarán de esta relación. Básicamente, se deben a que la *parrhesía*, asegurada únicamente por el régimen democrático, produce una verticalidad –una ascendencia– que viola el carácter igualitario de la democracia, es decir, entre *parrhesía* e *isegoría* hay una oposición irresoluble. Foucault (2009a, p. 195) señala estas paradojas:

Y ésta es la segunda paradoja: no hay democracia sin discurso verdadero, porque sin éste aquélla perecería; pero la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la reducción al silencio del discurso verdadero, están inscritas en la democracia. No hay discurso verdadero sin democracia, pero ese discurso introduce diferencias en ésta. No hay democracia sin discurso verdadero, pero aquélla amenaza la existencia misma de éste. Ésas son, creo, las dos grandes paradojas que se sitúan en el centro de las relaciones entre la democracia y el discurso verdadero, en el centro de las relaciones entre la *parrhesía* y la *politeia*: una *dynasteia* ajustada al discurso verdadero y una *politeia* ajustada a la distribución exacta e igual del poder.

Estas paradojas se hacen evidentes desde el momento en que se establece, en el siglo IV a. C; una crisis de la democracia, que produjo un giro en la historia de la *parrhesía*. En este contexto, democracia y *parrhesía* dejan de ser una pareja armoniosa y el buen parresiasta pasa a convivir con la sombra del mal orador (Foucault, 2017b).

Michel Foucault (2017b), en este punto de sus análisis, comenzará a examinar el problema de la *parrhesía* a la luz de la concepción “dinástica” de la *parrhesía* como acción política nos lleva al corazón del régimen democrático. La democracia, entendida desde la *parrhesía*, aparece como el régimen que parece coincidir con la libertad, ya que conserva y reproduce sus potencialidades y sus contradicciones. La democracia es, entonces, el régimen que no puede eliminar la posibilidad de su propia disolución. Pero esta disolución, este riesgo, esta amenaza, es la consecuencia de que la democracia, aceptando la palabra franca como una de sus formas discursivas elementales, es el régimen que se cuestiona a sí mismo. Y no puede hacer otra cosa sin negarse a sí mismo (Foucault, 2021b).

Conclusiones

Foucault siempre estuvo interesado en tomar la realidad política no en perspectiva de la teoría política, sino al nivel de las prácticas, como campo de experiencia en el que se dan relaciones de poder, en el que se formulan determinados saberes y en el que se constituyen subjetividades. En ninguno de estos momentos la democracia se constituye como el tema central de su investigación y, por tanto, parece inútil buscar una definición conceptual precisa en sus obras, sin olvidar que esto no impide que sus análisis arrojen luz sobre ciertos aspectos de la democracia que son de gran importancia.

Los análisis de Foucault indican que quizás la democracia se aprehenda mejor cuando se define por otro camino que no es el origen del poder ni el fin al que apunta –*demos* y *kratos*– es decir, el camino que la democracia muestra como una estructura política en que es posible ejercer la libertad fundamental de decir lo que se piensa, de ejercer la franqueza, en un espacio público. En este sentido, las teorías clásicas del régimen, así como la concepción moderna de la constitución, pierden lo esencial en la democracia: una forma de vida política referenciada por la libertad. Los trabajos de Foucault sobre las formas de *aleurgia* –indagación y *parrhesía*– nos revelan dos cosas: en primer lugar –como vemos con la indagación– la democracia corresponde a un nuevo régimen de verdad, donde decir la verdad se entiende en términos de su dimensión eminentemente pública y política.

Somos conscientes de que Foucault tiene otros objetivos en mente cuando hace la genealogía de esta forma de veridicción, pero nos parece que pone un faro en el camino de la reflexión política que no podemos ignorar: la veracidad de la indagación marca la ruptura con la forma tradicional de su enunciación, no pudiendo operar sus efectos sin la constitución de una ciudad, es decir, de un espacio público regido por el *nomos*. De esta manera, se amarra firmemente un vínculo entre democracia, manifestación de la verdad y acción política que no se romperá. Al contrario, será repensada en el momento final del camino intelectual de Foucault. Así, en lo que respecta a la *parrhesía*, esta noción redimensiona la relación entre democracia y verdad al mismo tiempo que parece abrir camino hacia el corazón de la vida política, mostrando que la democracia no es sólo una forma de gobierno que implica aleturgismo en sí mismo, pero es un marco político en el que el acto de decir la verdad nos compromete como seres libres.

Finalmente, nos gustaría enfatizar que, al enfocarse en la relación entre democracia y verdad, Foucault nos permite aprehender esta forma de vida política en una perspectiva diferente a la adoptada por la tradición de la filosofía política –que privilegiaba la comprensión de la democracia en la clave de la *politeia*–. La democracia surge como una *dynasteia*, es decir, una experiencia política en la que el uso franco de la palabra pone en riesgo no sólo a quien habla, sino a la propia institución que la hace posible.

Esta tensión, nos parece, es inerradicable, y es lo que le da a la democracia su vitalidad y reinicia su juego indefinidamente. Sorprende también, ya que por regla general (y no sin razón) la democracia se entiende como el régimen en el que no hay opiniones, si no la verdad, pero una verdad construida desde el poder. Tanto la filosofía política clásica como la experiencia de la realidad política nos señalan esta dimensión de la vida democrática. ¿Al abordar la democracia desde el problema de la verdad, Foucault no sería una víctima de una ilusión? ¿No habría seguido una pista falsa, empeñado como estaba en desentrañar las formas históricas de gobierno de sí mismo y de los demás? ¿No habría sucumbido Foucault a la vieja tentación de reducir la política a la ética, subordinando la opinión a la verdad? Estas preguntas –perfectamente legítimas– van más allá de lo que creemos que Foucault tenía que decirnos sobre la democracia y la verdad: la condición para que exista un régimen democrático no es que se diga la verdad ni que se garantice como derecho a la libertad de expresión –aunque ambas forman parte de las ideas democráticas–, sino el hecho de que las formas de libertad –individual y colectiva– se definen en la relación que establecemos con la verdad.

Por tanto, la democracia no sólo corresponde a un ‘régimen de la verdad’, sino que podría entenderse como un régimen fundamentalmente libre en la medida en que asume la verdad a decir como cuestión política. Como dijimos al principio, Foucault no nos presenta un concepto de democracia. Pero, partiendo de la ecuación que estableció desde, al menos, principios de los 80, entre gobierno y verdad, el camino que tratamos de seguir, pasando por la indagación y por la *parrhesía*, tal vez nos ofrece la imagen de lo que podría ser denominada gubernamentalidad democrática. Foucault no profundiza en este último punto, pero aporta suficientes elementos para identificarlo como uno de los rasgos distintivos de la democracia en tanto ejercicio del poder.

Referencias bibliográficas

- Academia Tribunal (2019). La conducta humana, en <https://www.academiatribunal.es/wp-content/uploads/2020/01/2019.-Libro-2.-Tema-1.-Conducta-Humana.pdf>, consultado el 1 de abril de 2024.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*. 26 (73), pp. 249-264. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n73/v26n73a10.pdf>.
- Bedoya Hernández, M. H. (2013). Trazos metodológicos en las investigaciones de Michel Foucault. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*. Núm. 40, pp. 162-173. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/1942/194229200012.pdf>.
- Castro, E. (2016). La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault. *Tópicos*. Núm. 31, pp. 42-61. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/journal/288/28849181003/html/>.
- Cortés, M. (2013). *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*. España: Editorial Biblioteca Nueva.
- Deleuze, G. (1999). ¿Qué es un dispositivo? En Balbier, E. *Michel Foucault, filósofo*, España: Gedisa.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. México: España.
- Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. España: La piqueta.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En *Revista Mexicana de Sociología*. 50 (3), pp. 3-20. Recuperado de: <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/cdac/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf>.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1999a). *Estrategias de poder, Obras esenciales, Volumen II*. España, Paidós.
- Foucault, M. (1999b). La ética del cuidado de sí como práctica. En F. Michel. *Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales, III*, (393-401). Barcelona: Paidós,
- Foucault, M. (1999c). Subjetividad y verdad. En F. Michel. *Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales, III*, (255-260). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Argentina: FCE.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad, 1-la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *La verdad y las formas jurídicas*. Argentina: Gedisa.
- Foucault, M. (2009a). *El gobierno de si y de los otros*. Argentina: FCE
- Foucault, M. (2009b). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Foucault, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Argentina: FCE.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. Argentina: FCE.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva*. Argentina: FCE.
- Foucault, M. (2017a). *Discurso y verdad*. Colombia: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2017b). *La Parresia*. España: Biblioteca nueva.
- Foucault, M. (2021a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: FCE.
- Foucault, M. (2021b). *Teorías e instituciones penales*. Argentina: FCE.
- Vázquez, F. (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault*. España: DADO Ediciones.