

Ontología del Presente
y Construcción de un Carácter
en Michel Foucault





UNIVERSIDAD LIBRE
GRUPO DE INVESTIGACIÓN

Ignacio Torres Giraldo

Avalado por:
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Universidad Libre - Seccional Cali

Catalogación en la publicación - Biblioteca Nacional

Wilson Sánchez Jiménez, Orfa Margarita Giraldo Alzate, Reinaldo Giraldo Díaz.

Ontología del Presente y Construcción de un Carácter en Michel Foucault: Discusión a partir del pensamiento de Foucault de los problemas del presente.--1a ed.- Editorial Mariposas Amarillas , 2015.

p. - (Ontología, Ética, Carácter.)

ISBN 978-958-8891-29-3 e ISBN 978-958-8891-30-9

1. Ontología. 2. Ética.

COD: 170

Ontología del Presente
y Construcción de un Carácter
en Michel Foucault

Wilson Sánchez Jiménez
Orfa Margarita Giraldo Alzate
Reinaldo Giraldo Díaz

Universidad Libre Seccional Cali
Facultad De Derecho
Santiago De Cali
2015

ISBN 978-958-8891-29-3 e ISBN 978-958-8891-30-9

Ontología del Presente y Construcción de un Carácter en
Michel Foucault

Grupo De Investigación

Ignacio Torres Giraldo.

Colección: Derechos Humanos.

Serie: Conflicto, derechos humanos y cultura de paz.

Universidad Libre Seccional Cali

Investigadores

Wilson Sánchez Jiménez
Orfa Margarita Giraldo Alzate
Reinaldo Giraldo Díaz

Diseño y Diagramación

Robert Armando Vivas Londoño

Editorial

Mariposas Amarillas

**Universidad Libre Seccional Cali
Santiago de Cali, Colombia 2015**

Directivos Nacionales

Víctor Hernando Alvarado Ardila

Presidente Nacional

Ricardo Zopó Méndez

Vicepresidente

Nicolás Enrique Zuleta Hincapié

Rector Nacional

Pablo Emilio Cruz Samboní

Secretario General

Antonio José Lizarazo Ocampo

Censor Nacional

Directivos Seccionales

Libardo Orejuela Díaz

Rector Seccional

Esperanza Pinillos Saavedra

Delegada Personal del Presidente en la Seccional

Omar Bedoya Loaiza

Secretario Seccional

Gilberto Aranzazu Marulanda

Censor Seccional

José Hoover Salazar Ríos

Decano Facultad Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

Tabla de Contenido

Presentación	9
Introducción	11
Primer Capítulo Los Ejercicios Filosóficos en Michel Foucault.	15
Segundo Capítulo La Ética como Fundamento de la Ontología del Presente.	51
Tercer Capítulo Actividad Filosófica y Diagnóstico de la Actualidad.	85
Conclusiones	103
Autores	105
Bibliografía Básica	107
Bibliografía Complementaria	111

Presentación

El Grupo de Investigación Ignacio Torres Giraldo, presenta a la comunidad académica, este libro producto de investigación con el fin de contribuir a comprender, interpretar y transformar la realidad Latinoamericana. El pensamiento de Michel Foucault es acontecimental. Su filosofía discute los problemas del presente. Para Foucault, es imprescindible hacer de la libertad un problema estratégico, por lo cual, es necesaria una ética en la que las técnicas de gobierno, las reglas de derecho y la práctica de sí regulen las relaciones de poder que se dan a todos los niveles en el campo social, es decir, una ética que surja de una reflexión crítica en contra de los abusos del poder y que permita fundar la libertad individual y construir espacios de libertad en los que sea posible la creación, la invención de uno mismo, pues no existe un punto de resistencia más útil al poder político que el que se encuentra en la relación de cada uno para consigo mismo. En relación con el trabajo que desarrolla el Grupo de Investigación Ignacio Torres Giraldo, esta perspectiva permite pensar los derechos humanos y la posibilidad de una cultura de paz, desde una perspectiva éticopolítica, de las formas del hombre ser y morar en el mundo.

Este libro trata de la Ontología del presente y su relación con la construcción de un carácter en Michel Foucault. Como hipótesis de trabajo se considera que en su último período el pensador francés retorna a Grecia; se identifica con la filosofía

como transformación de sí y búsqueda de un êthos que permita la elaboración de un carácter.

El primer capítulo aborda el análisis de las prácticas filosóficas como una manera de elaborar un êthos señalando de entrada que el estudio de las formas de subjetivación grecorromanas propuesto por el pensador francés se juega en el contexto de nuestra actualidad, es decir, de una ontología del presente.

El segundo capítulo, se ocupa de las conexiones entre Modernidad, Ilustración, êthos, crítica, libertad, diagnóstico del presente, ontología histórica, revolución y resistencia a partir de la noción de gobierno que elabora el pensador francés.

En el tercer capítulo, se analiza el papel que le confiere Michel Foucault al filósofo como diagnosticador de su actualidad, con el objeto de que la reflexión de la actividad filosófica, como trabajo del pensamiento sobre sí mismo, nos conduzca a un trabajo de construcción, de elaboración de nosotros mismos y del mundo en que vivimos.

Introducción

Esta investigación se ocupa de la Ontología del presente y su relación con la construcción de un carácter en Michel Foucault. La hipótesis que orienta esta investigación considera que en su último período el pensador francés centra su investigación en el estudio del mundo grecorromano; descubre en dicho período el carácter de una filosofía práctica en relación directa entre pensamiento y vida, identifica un conjunto de ejercicios filosóficos relacionados con la transformación de sí y la búsqueda de un *êthos* que permita la elaboración de un carácter. El papel del filósofo en esta analítica consiste en poder diagnosticar el presente, para conocer el campo de experiencias posibles. La pregunta por el ser construye un talante, donde el discurso filosófico penetra al individuo y genera, proyecta, una elaboración de sí. Los discursos no son mera retórica, sino ejercicios de transformación y elaboración del sujeto.

La pregunta que orienta esta tarea de búsqueda es: ¿Cómo la filosofía se constituye en una ontología del presente en Michel Foucault? Para responderla se plantean tres capítulos en los que se intenta dar cuenta de ella. El primero, denominado *Los ejercicios filosóficos en Michel Foucault* aborda las prácticas filosóficas como una manera de elaborar un *êthos* señalando de entrada que el estudio de las formas de subjetivación grecorromanas propuesto por el pensador francés se juega en el contexto de

nuestra actualidad, es decir, de una ontología del presente. En esta ruta de análisis, las interpretaciones de Michel Foucault sobre la estética de la existencia están animadas por el desafío que representa la actualidad; pero no en el sentido de restaurar la experiencia grecorromana. Este primer capítulo reflexiona sobre cómo la noción de gubernamentalidad le permite a Foucault poner de relieve la libertad del sujeto y su relación con los otros, es decir, aquello que constituye la materia misma de la ética. Señala también que el pensador francés sitúa la aparición de la actitud crítica en el contexto de esta gubernamentalización característica de las sociedades europeas en el siglo XVI, pues, la multiplicación de las artes de gobernar y de las instituciones de gobierno no se puede disociar de la pregunta *¿cómo no ser gobernado?* También se muestran, en el capítulo, las conexiones entre crítica, actualidad y *Aufklärung* y cómo esta *Aufklärung* da inicio a una manera inédita de filosofar que consiste en interrogarse sobre su propia actualidad: ¿cuál es mi actualidad? ¿cuál es el sentido de esta actualidad? ¿y qué es lo que hago cuando hablo de esta actualidad? El papel del filósofo consiste en poder diagnosticar el presente, para conocer el campo de experiencias posibles. La pregunta por el ser construye un talante, donde el discurso filosófico penetra al individuo y genera, proyecta, una elaboración de sí. De allí que nos veamos reenviados a Aristóteles, a quien consideramos, se debe la elaboración filosófica de la noción de *êthos*.

En el segundo capítulo de este Trabajo de Grado *El gobierno de sí en Michel Foucault*, me ocupo de las conexiones entre

Modernidad, Ilustración, *êthos*, crítica, libertad, diagnóstico del presente, ontología histórica, revolución y resistencia a partir de la noción de gobierno que elabora el pensador francés.

La gubernamentalidad es una grilla de inteligibilidad que le permite al filósofo de Poitiers repensar las nociones de política y de libertad observando las diversas estrategias por las cuales se intenta goberarnos, los distintos modos que tenemos de comprender estas estrategias, de aceptarlas o de resistirlas.

El curso en el Collège de France *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) marca un desplazamiento en el tratamiento de las investigaciones del pensador francés. Partiendo del problema del biopoder estudia la puesta en marcha de una tecnología de poder diferente a la disciplinaria, cuyo objeto es la población: la tecnología de seguridad. De este estudio surge en las indagaciones del pensador francés la importancia de la noción del gobierno, lo cual lo lleva a situar sus análisis en el contexto de una historia de la gubernamentalidad. Considero que a partir de este momento el gran genealogista del siglo XX se aleja de la historia de los dispositivos de seguridad y se ocupa de la genealogía del Estado moderno a través de los procedimientos utilizados en Occidente para asegurar el gobierno de los hombres. Este proyecto de hacer la genealogía del Estado moderno se alargará progresivamente a la conceptualización de las relaciones de poder en términos de gobierno, lo que le permite a Foucault considerar su propio trabajo como una introducción a los puntos de resistencia.

En el tercer capítulo, analizo el papel que le confiere Michel Foucault al filósofo como diagnosticador de su actualidad. Al caracterizar la filosofía como crítica, ésta última constituye la esencia del pensamiento filosófico “hoy”, es decir, la filosofía “hoy” es trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo. En este sentido, la actividad filosófica, como trabajo del pensamiento sobre sí mismo, nos conduce a un trabajo de construcción, de elaboración de nosotros mismos y del mundo en que vivimos. Es preciso abrirnos a la multiplicidad de situaciones, significaciones y posibilidades de nuestra historia concreta que es nuestra cotidianidad, permitiendo liberar al hombre del empobrecimiento del mundo y de la reducción del sentido de su existencia, al abrirse a la discontinuidad de la historia. Pensar y vivir de otro modo allí donde la disciplina y el biopoder imponen un modo normal de vida.

Primer Capítulo

Los Ejercicios Filosóficos en Michel Foucault

La inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente de la vida.¹

La Voluntad de Saber es la primera de una serie de investigaciones respecto a la historia de la sexualidad. Sin embargo, en la Introducción a *El uso de los placeres* Foucault realiza un giro en sus investigaciones sobre esta historia de la sexualidad, haciendo énfasis en las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de sexualidad, es decir, se detiene en el sujeto de deseo para buscar cómo los individuos modernos son concitados a prestarse atención a sí mismos, a descubrirse, a reconocerse, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser.

1 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto, Curso en el Collège del France (1981-1982)*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002, p. 24.

En esta Introducción Foucault construye la arquitectónica de la problematización ética como estética de la existencia, mostrando las modificaciones, giros, desplazamientos, renunciaciones y peligros que dicha problemática comporta.

En esta analítica de las formas de subjetivación, la ética y las prácticas de sí pasan a ocupar el centro de las investigaciones del pensador francés. En este capítulo abordo las prácticas filosóficas como una manera de elaborar un *êthos* teniendo en cuenta que la analítica de las formas de subjetivación grecorromanas se juega en el contexto de nuestra actualidad, es decir, de una ontología del presente. En esta ruta de análisis, las interpretaciones de Michel Foucault sobre la estética de la existencia están animadas por el desafío que representa la actualidad; pero no en el sentido de restaurar la experiencia grecorromana, sino de “situar elementos de la experiencia antigua, cuya fuerza reside en ser posibilidades ya realizadas, en función de una experiencia inédita”².

Hacia una Ontología del presente

A partir de 1978 el pensador francés realiza un desplazamiento en sus investigaciones. La noción de gobierno, de arte de gobernar será en adelante el centro de sus problematizaciones (y no el poder): “si planteamos la cuestión del poder político

² Rodrigo Castro Orellana, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004, p. 303.

situándola en el interior de la cuestión más general de la gubernamentalidad, entendida ésta como un campo estratégico de las relaciones de poder –entendiendo por poder en el sentido más amplio del término y no simplemente político– en lo que estas relaciones tienen de móviles, de transformables, de reversibles, el análisis del poder debe referirse a una ética del sujeto definida por la relación de uno para consigo mismo.

Mientras que en la teoría del poder como institución uno se refiere por lo general a una concepción jurídica del sujeto de derecho, en el análisis que intento proporcionar desde hace algún tiempo las relaciones de poder, la gubernamentalidad, el gobierno de uno mismo y de los otros, la relación de uno para consigo mismo, todo esto constituye una cadena, una trama.

Y es justamente en este espacio, en torno a estas nociones, en donde deberíamos poder articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética”³. En el curso que dictó en 1977-1978 “Seguridad, territorio, población” señala: “lo que es importante para la modernidad, es decir, para nuestro presente, no es tanto la estatalización de la sociedad cuanto la “gubernamentalización” del Estado”⁴. La noción de gubernamentalidad le permite a

3 Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. 1ª ed., trad. Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1994, pp. 88/89.

4 Michel Foucault y otros, *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1981, p. 25. Según Jean-Paul Margot, la aparición de este campo de la experiencia “pone al descubierto un nuevo tipo de pregunta en la filosofía moderna y contemporánea, otro modo de interrogación crítica: se trata de “una ontología de nosotros mismos” en el presente, de un *êthos* o “crítica permanente de nuestra

Foucault poner de relieve la libertad del sujeto y su relación con los otros, es decir, aquello que constituye la materia misma de la ética.

Según el pensador francés cuando Kant responde a la pregunta *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?), introduce una forma de pensamiento que se caracteriza por problematizar el momento en el que se enraíza. En *Qu'est que la Critique?*⁵, destaca la aparición coetánea de la actitud crítica y la multiplicación y generalización de las “artes de gobierno” a partir del siglo XV. En la conferencia Foucault reflexiona sobre qué es la crítica y el tipo de cuestionamiento que instituye. Se refiere a la actitud crítica específica de la sociedad moderna (a partir de los siglos XV – XVI). Esta actitud crítica no es autónoma; es heterónoma, dependiente, dispersa, no existe sino en relación con algo distinto a ella misma: la crítica cumple “una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc.”⁶. El interés del pensador francés se centra en la actitud crítica tanto moral como política de *no ser gobernado* a partir del siglo XV, cuando había una verdadera proliferación del arte de gobernar a los hombres. Este arte de gobernar se encuentra

era histórica” donde la descripción de lo real no tiene nunca un valor prescriptivo”. Jean-Paul Margot y otros, *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle, Universidad de Paris VIII, Jacques Poulain-William González, Santiago de Cali, 2006, p. 205.

5 Michel Foucault pronuncia esta conferencia en mayo de 1978 ante la Société Française de Philosophie.

6 Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 5.

inicialmente en relación con la autoridad eclesiástica, con la existencia conventual y poco a poco va desplazándose de su foco religioso y se multiplica en dominios muy variados: cómo gobernar a los niños, la familia, la casa, los ejércitos, las ciudades, los Estados, el cuerpo, el espíritu.

Foucault sitúa la aparición de la actitud crítica en el contexto de esta gubernamentalización característica de las sociedades europeas en el siglo XVI, pues la multiplicación de las artes de gobernar y de las instituciones de gobierno no se puede disociar de la pregunta *¿cómo no ser gobernado?* Junto a la cuestión de *cómo gobernar* que domina el discurso político del siglo XVI surge el “*arte de no ser gobernado de esa forma*”. La emergencia de las artes de gobernar se da al mismo tiempo que la emergencia de la crítica. La crítica tiene como función esencial la de-sujeción, desbrozar las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto. Mientras las artes de gobierno intentan sujetar a los individuos, la crítica pone en cuestión su poder para definir la verdad del sujeto, es el movimiento por el cual el sujeto se da a sí mismo el derecho a interrogarse esa verdad con respecto a sus efectos de poder y a interrogar el poder con respecto a su discurso de verdad. Foucault halla que su definición de la crítica como de-sujeción está relacionada con la que Kant da la *Aufklärung*: “lo que Kant describía como la *Aufklärung* es lo que yo intentaba hacer un momento describir como la crítica, como esa actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente

el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad”⁷. La crítica, así concebida, no está distante de la definición dada por Kant en 1784 de *Aufklärung*, en relación con un cierto estado de minoría de edad en el cual sería mantenida autoritariamente la humanidad. Kant define dicha minoría y la caracteriza como la incapacidad de servirse del propio entendimiento.

Kant especifica la *Aufklärung* como lo opuesto a un estado de inmadurez. Este estado de inmadurez consiste en la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Para caracterizar esta incapacidad de servirse del propio entendimiento Kant emplea la palabra *letein* (conducir, guiar, gobernar, llevar, dirigir) cuyo sentido religioso, empleado por el pensador alemán, es la dirección de conciencia. Kant también define esta incapacidad correlacionando exceso de autoridad y falta de decisión y de coraje. La *Aufklärung* es el problema filosófico de la modernidad, de la relación entre *ratio* y *poder*. Las relaciones entre *Aufklärung* y *Crítica* se dan en el contexto de una desconfianza y una interrogación que es cada vez más sospechosa: “¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible porque se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?”⁸. La interrogación crítica consiste en un juego de poder y de verdad que toma la forma de una investigación histórico-filosófica que examina las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan los discursos de verdad y los mecanismos de subjetivación a que obligan.

7 Ibid., p. 12-13.

8 Ibid., p. 13.

Michel Foucault considera que este desfase introducido por Kant entre *Aufklärung* y *Crítica* es un procedimiento de análisis planteado esencialmente en términos de conocimiento y que toma como punto de partida el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna. Por ello, prefiere un procedimiento distinto que toma como entrada la cuestión del poder, al que denomina *procedimiento de eventualización*. Este procedimiento no busca saber qué es lo falso o lo verdadero, lo fundado o no fundado, lo real o lo ilusorio, lo científico o lo ideológico. Busca las relaciones que pueden señalarse entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, los juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.⁹

Ahora bien, Michel Foucault considera que: “*La cuestión que, en mi opinión, aparece por primera vez en el texto de Kant, es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: “¿Qué es lo que pasa hoy día? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es este “ahora” en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y que define el momento en que escribo?”*” (Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 54).

Según Foucault, la pregunta capital propuesta por Kant es una forma contundente de indagación de su propia actualidad y del qué hacer de filósofo en el ahora; indaga la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que

9 Ibid., p. 26.

de él habla. “A esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación por parte del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en relación con la cual tiene que situarse, podría muy bien caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad”¹⁰

El texto del filósofo alemán es el punto de emergencia en el que la filosofía se problematiza su actualidad, es un período que formula su propia divisa, su propio precepto, se denomina a sí misma y se sitúa en relación con su pasado y su futuro, señalando el modo de acción que es capaz de ejercer. La *Aufklärung* da inicio a una manera inédita de filosofar —a fines del siglo XVIII— que consiste en interrogarse sobre su propia actualidad: ¿cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué es lo que hago cuando hablo de esta actualidad? En esto consiste, a mi parecer, esta interrogación nueva sobre la modernidad¹¹.

Con Kant surge un tipo de pregunta en el campo de reflexión filosófica: la pregunta del presente, del momento contemporáneo, aparece una manera inédita de plantear la pregunta de la modernidad. Kant vuelve a plantear esta cuestión, tratada en 1784, en 1798 a propósito de la revolución francesa. En ambos textos analiza el significado del momento contemporáneo: “en 1784, trataba de responder a la pregunta que se había hecho:

10 Ibid., p. 56.

11 Ibid., p. 57.

“¿qué es esta *Aufklärung* de la que nosotros mismos formamos parte?” y en 1798 responde a una cuestión, que la actualidad le planteaba, pero que estaba siendo formulada desde 1794 por toda la discusión filosófica en Alemania. La cuestión era la siguiente: “¿Qué es la revolución?”¹². Con el surgimiento de la *Aufklärung* aparece una nueva manera de plantear la pregunta de la modernidad, es decir abordar el presente como el escenario del acontecimiento como materia de configuración de un carácter como proyecto inacabado. Esto implica una relación “sagital” con respecto a nuestra propia actualidad distinta a la relación longitudinal de los antiguos¹³.

Kant aísla a la revolución como un acontecimiento que tiene valor de signo. La revolución guía a los hombres por la vía del progreso permanente, es el evento constante, la causa que sirve de guía en la historia humana en dirección hacia el progreso. Es el evento que permite a la raza humana determinar si está mejorando. Lo que resalta, según Foucault, Kant de la revolución no es su carácter de acontecimiento resonante, ni el drama revolucionario en sí, sino su espectáculo y acogida: “como empresa que puede triunfar o fracasar, como precio demasiado elevado a pagar, la revolución en sí misma no puede ser considerada como el signo de que existe una causa capaz de sustentar a través de la historia del progreso constante de la humanidad (...) lo que es importante en la revolución no es la revolución misma, sino lo que acontece en la conciencia

12 Ibid., p. 59.

13 Ibid., p. 68.

de aquellos que no la hacen o en todo caso que no son sus protagonistas principales; lo importante es la relación que ellos mismos tienen con esta revolución de la que no son agentes activos”¹⁴. *Aufklärung* y Revolución, las dos cuestiones planteadas por Kant, son las dos formas en que se plantea la pregunta por el propio presente. También son las dos preguntas que se plantea la filosofía moderna durante el siglo XIX.

Foucault señala una diferencia entre las dos tradiciones críticas iniciadas por Kant. Kant, según Foucault, funda las dos grandes tradiciones críticas en las que se divide la filosofía moderna. La primera de ellas se presenta como una analítica de la verdad, es decir, plantea las condiciones de posibilidad de un acontecimiento verdadero. La otra cuestión que se plantea la filosofía moderna gira en torno a las preguntas “¿qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?”. En esta última no se trata de una analítica de la verdad, sino de lo que el filósofo francés denomina una “ontología del presente”¹⁵.

Was ist Aufklärung? plantea una cuestión que la filosofía moderna aún no ha podido responder: “¿Cuál es, pues, ese acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado, en parte al menos, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?” (Foucault, *Sobre la Ilustración*, p.72). Hegel, Nietzsche, Weber, Horkheimer o Habermas, se han enfrentado a esta misma pregunta. En la indagación que realiza Foucault sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, encuentra

14 Ibid., p. 63-64.

15 Ibid., p. 69.

una articulación entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. En el texto Kant reflexiona sobre la actualidad de su empresa, “es la primera vez que un filósofo vincula así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con respecto al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe”¹⁶.

Aunque los filósofos en la historia de Occidente han tratado de reflexionar sobre su propio presente teniéndolo en cuenta como perteneciente a una era del mundo (Platón), como umbral o actualidad interrogada para descubrir las señales de un próximo evento (*La ciudad de Dios* de San Agustín), como logro o punto de transición hacia el amanecer de un nuevo mundo (*Scienza Nuova* de Vico), es Kant quien inaugura una nueva manera de pensar la relación entre filosofía y actualidad. Para Kant, la *Aufklärung* no es ni una era del mundo a la que uno pertenece, ni un acontecimiento cuyas señales son percibidas, ni el amanecer de un logro. Kant define la *Aufklärung* como un *Ausgang*, una “Salida”. Busca una diferencia: ¿qué diferencia presenta con respecto a ayer hoy? La *Aufklärung* no es concebida dentro de la base de una teleología progresista de la historia sino como un proceso que nos libera de la inmadurez del yo a través de un proceso que es al mismo tiempo una tarea individual y una obligación. Es un proceso en el que los hombres participan colectivamente y un acto del valor individual. La *Aufklärung* representa el esfuerzo para la madurez y la responsabilidad

16 Ibid., p. 80.

(*Mündigkeit*). Representa el momento en que la humanidad pone en uso su propia razón, sin restricción de ninguna autoridad.

Al enfocar así el texto de Kant Foucault da inicio a la actitud de modernidad. La modernidad debe ser vista como una actitud más que como un periodo de la historia, es más un modo de relacionarse con la realidad contemporánea, una voluntad de cambio, una forma de pensar y de sentir. El pensador francés se refiere a un *éthos*, es decir, a una relación con la actualidad, a una elección, a una manera de actuar y de conducirse que marca una pertenencia y se presenta como una tarea, pues el hilo que nos liga con la *Aufklärung* es la reactivación permanente de una actitud, de un *éthos* filosófico que se caracteriza como crítica permanente de nuestro ser histórico¹⁷. El texto sobre la *Aufklärung* de Kant provee la idea general de lo que él llama la actitud de modernidad.

Para caracterizar esta actitud de modernidad toma como ejemplo el texto de Baudelaire *El pintor de la vida moderna*. La modernidad es una voluntad de “heroizar” el presente. Baudelaire fue el primero en reconocer que la modernidad rompe con la tradición, que produce un presentimiento de la novedad, un conocimiento de la discontinuidad y un vértigo ante el momento pasajero. Baudelaire define la modernidad como lo efímero, lo fugaz, lo casual. De allí que esta heroización del presente sea irónica, pues para la actitud de modernidad el alto valor del presente es indisociable de la obstinación en

17 Ibid., p. 86.

imaginarlo de otra manera y en transformarlo. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que se confronta lo real con la práctica de una libertad que a la vez respeta esa realidad y la viola¹⁸.

La modernidad de Baudelaire es un ejercicio en el que la atención extrema para lo que es legítimo es enfrentada con el ejercicio de una libertad que simultáneamente respeta esta realidad y la infringe. En este sentido nos dice Foucault aludiendo a Bauduliere que:

La modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente; es también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de la modernidad está ligada a un ascetismo indispensable: “ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: es lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el *dandismo* (Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 85).

El hombre moderno es el que procura inventarse a sí mismo. El dandi hace de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia, una obra de arte, es decir, procura realizar una elaboración permanente de su propia existencia.

18 Ibid., p. 85.

La modernidad no libera al hombre en su ser propio, sino que le constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo: la ontología crítica de nosotros mismos hay que considerarla como un *êthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis históricos de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión¹⁹. Ser moderno es no aceptarse a sí mismo como uno es en el flujo de los momentos que pasan sino tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración.

La actitud moderna, el *êthos* filosófico de nuestro presente es un ascetismo que consiste en realizar la tarea de hacer de nuestra vida una obra de arte. Para realizar esta difícil tarea debemos criticar permanentemente nuestro ser histórico, es decir, criticar el tipo de racionalidad política que se nos ha impuesto. La *Aufklärung* se enraíza en un tipo de interrogación filosófica que a la vez problematiza la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Negativamente este *êthos* implica rechazar el chantaje de la *Aufklärung*, en el sentido de estar “por” o “contra” ella. Positivamente, la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos reactiva el trabajo indefinido de la libertad. El *êthos* filosófico de la ontología crítica de nosotros se pone a prueba con la realidad y con la actualidad, es una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear, una constante elaboración de nosotros mismos, pues el trabajo sobre nuestros propios límites es una tarea inacabada, es como la tarea de un pintor que ha decidido hacer de su vida una obra de arte.

19 *Ibíd.*, p. 97.

La “ontología de nosotros mismos en el presente” es un *êthos*, una actitud crítica frente a nosotros mismos y aquello que pensamos, sentimos y hacemos. La modernidad es una ontología crítica de nosotros mismos, pues, la relación con uno mismo es ontológicamente primera. La modernidad aparece como actitud, como un *êthos* filosófico que se caracteriza como crítica permanente de nosotros mismos. Foucault pone al descubierto un nuevo tipo de pregunta en la filosofía moderna y contemporánea que consiste en una interrogación crítica, en una “ontología de nosotros mismos” en el presente, en una exigencia de transformarse a sí mismo en el pensamiento como en la vida. El cuidado de sí se presenta como exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos y de nuestro mundo. En la actualidad el objetivo no es el de descubrir qué somos, sino el rechazar lo que somos. Debemos escapar de nosotros mismos para ser diferentes de lo que somos. La tarea, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.

La estética de la existencia representa una relación con uno mismo no determinada por la norma, por lo cual se constituye en una alternativa frente a las estrategias de subjetivación del *biopoder*: la *técnica de la vida* que el individuo aplica sobre sí mismo en la construcción estética de su ser, rivaliza con la *técnica del biopoder*, que pretende abarcar la vida del individuo para reglamentarla y normalizarla. De allí que entre los elementos que más le interesan al pensador francés encontremos el carácter no normativo de la estética de la existencia en los períodos griego y romano.

La práctica de las *aphrodisia*, en la Antigüedad, se constituye en un ejercicio filosófico que no sólo involucra la sensualidad en las prácticas amorosas sino que interviene con un discurso de saber sobre el placer en los cuerpos. Foucault se topa con un arte: el *arte de la existencia*. Este hallazgo le permite al filósofo de Poitiers integrar la dimensión activa –la experiencia– de la ética y plantear una cuestión fundamental que le va a permitir establecer la diferencia existente entre moral y ética y que necesariamente lo retrotrae o si se prefiere, lo remite a hacer una genealogía de las maneras como el individuo se ha constituido en sujeto moral de sus propias acciones. Para él, analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental debe realizarse en el contexto de los tres dominios principales de la experiencia: verdad, poder y subjetividad, los cuales no pueden ser estudiados independientemente el uno del otro, sino en su imbricación histórica. Por ello, hay que mostrar la interacción que se produjo en la historia entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí en el proceso mismo de constitución del sujeto occidental.

Foucault asume una tarea de tipo genealógico que le va a permitir descubrir en la Antigüedad griega y grecorromana las formas a través de las cuales los individuos se constituyeron en sujetos morales de sus propias acciones. Los griegos disponían de toda una serie de palabras para designar distintos gestos o actos a los que llamamos “sexuales”. Tenían un vocabulario para designar prácticas precisas; disponían términos más vagos que se referían de manera general a lo que actualmente se

denomina “relación”, “vínculo” o “unión” sexual: así *synousia*, *homilia*, *plésiasmos*, *mixis*, *ocheia*. Pero la categoría de conjunto bajo la cual estos gestos, actos y prácticas se subsumían es mucho más difícil de captar. Los griegos utilizaban con toda naturalidad un adjetivo sustantivado: *ta aphrodisia*, que los latinos traducían poco más o menos por *venerea*. “Cosas” o “placeres del amor”, “relaciones sexuales”, “actos de la carne”, “voluptuosidades”, serían algunos términos equivalentes. La idea nuestra de “sexualidad” no cubre simplemente un dominio mucho más amplio; contempla una realidad de otro tipo; tiene, en nuestra moral y nuestro saber, muchas otras funciones.

Dominarse a sí mismo no significa la renuncia de los apetitos sexuales, y menos aún porque exista una ley que los condenaba y por tanto debía ocultarse: hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generalizados en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos. Por nuestra parte, no poseemos una noción que opere un corte y reúna un conjunto análogo al de las *aphrodisia*. Previo al estudio de los cuatro tipos principales de estilización de la conducta sexual que fueron desarrollados en la Dietética, con el tema del cuerpo, en la Económica, con el tema del matrimonio, en la Erótica, con el tema de los muchachos, y en la Filosofía, a propósito de la verdad, la intención de Foucault es sólo rescatar algunos rasgos generales que les sirvieron de marco, puesto que eran comunes a las distintas reflexiones acerca de las *aphrodisia*.

Foucault admite la tesis corriente de que los griegos de esta época aceptaban mucho más fácilmente que los cristianos de la Edad Media o los europeos del período moderno ciertos comportamientos sexuales; también admite que las faltas y desarreglos en este dominio suscitaban entonces menos escándalo y exponían a menos enfados, tanto más cuanto que ninguna institución -pastoral o médica- pretendía determinar lo que, en este orden de cosas, estaba permitido o prohibido, o era normal o anormal; podemos admitir igualmente que los griegos atribuían a todas estas cuestiones mucha menos importancia que nosotros.

Foucault mira, pues, hacia la Antigüedad para recuperar una serie de acciones, o los sentidos de esas acciones prácticas - políticas, sociales y morales - que convivieran con ciertas prácticas sexuales abiertas y que en lugar de incurrir en excesos de violencia tendieron a establecer cierta armonía política y social.

Foucault articula, pues, un doble proyecto que corresponde distinguir. En primer lugar, como lo hemos analizado, realiza la genealogía de la dimensión de la relación con uno mismo. En segundo término, propone su actualización en función de los problemas del presente. Existen, por tanto dos niveles en el planteamiento de la cuestión ética: la *investigación genealógica* y el *proceso de actualización*. Entre ambos, hay una relación en la que prima el segundo. La genealogía del hombre de deseo está animada por el desafío que representa la actualidad.

El interés en actualizar la ética grecorromana se encuentra en la producción, en la elaboración de sí, y no en prescripciones y/o prohibiciones. La estética de la existencia se formula en total autonomía con respecto a imperativos religiosos o legales. Tal hecho es decisivo, puesto que evidencia una similitud de problemas entre los griegos y nuestro presente. La actualización de la estética de la existencia vendría a resolver el vacío y la pobreza de nuestra experiencia moral contemporánea.

En este sentido, Hadot tiene razón cuando se refiere al hecho de que Foucault destaca el lado subjetivo de la ética helenística, el arte de dar un estilo a la propia vida, y le interesa menos la instancia trascendente, pues, para Foucault no es posible defender la idea de una razón inserta en la Naturaleza que sirve de criterio moral a los seres humanos. Foucault no se acoge a la idea de naturaleza impregnada por una razón divina; pero ello no significa que fuera ajeno al concepto de razón.

Sus escritos sobre la Ilustración dejan en claro que la crítica de la racionalidad tiene como objetivo el saber y el discurso que hacen parte de una determinada racionalidad entendida como un poder dominante. El énfasis que dio Foucault a la Ilustración es el de hacer el análisis de nosotros mismos en tanto que seres históricamente determinados por la *Aufklärung*. Esta crítica de nosotros mismos que parte de la Ilustración, se caracteriza por el *êthos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que

podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en cuanto seres libres²⁰.

El êthos del presente

La ontología del presente, como ontología crítica de nosotros mismos, no es un cuerpo teórico, ni un conjunto de conocimientos durables, estables en el tiempo; ni siquiera es un estudio, es fundamentalmente un modo de encarar la vida, una forma de mirar el presente, es una actitud filosófica, un *êthos*, que consiste en la crítica permanente de lo que somos y en un análisis histórico de los límites que se nos imponen y en una experimentación de la posibilidad de transgredirlos. Michel Foucault se identifica con la filosofía como transformación de sí y búsqueda de un *êthos* que permita la elaboración de un carácter. El papel del filósofo consiste en poder diagnosticar el presente, para conocer el campo de experiencias posibles. La pregunta por el ser construye un talante, donde el discurso filosófico penetra al individuo y genera, proyecta, una elaboración de sí.

Llegados a este punto compartimos la interpretación de Jean-Paul Margot, para quien “la elaboración filosófica de la noción de *êthos* se debe a Aristóteles”²¹. De Aristóteles a Foucault, nos dice Margot, “con rupturas y discontinuidades, con cierto pesimismo o relativo optimismo, la reflexión sobre la noción

20 Sobre la importante presencia de Kant en el pensamiento de Foucault ver la reciente obra de Mariapaola Fimiani, *Foucault y Kant. Crítica Clínica Ética*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2005.

21 Jean-Paul Margot y otros, *Transformaciones*. Op. cit., p. 211.

moral de carácter nos enseña que, estructura fundamental – mas no natural- y constante del comportamiento, fruto de experiencias positivas y negativas a través de los años, permeable a la educación, el carácter se puede modificar y corregir con nuevas experiencias para bien de uno y, por ende, para bien de la sociedad”²².

Por eso, nos vamos a detener en el filósofo de Estagira, según el cual, no es suficiente el saber teórico de la virtud, sino que hay que esforzarse por tenerla y servirse de ella, o de algún otro modo hacernos hombres de bien:

“Ciertamente, si los razonamientos sólo fueran bastantes para hacernos buenos, sería justo, de acuerdo con Teógnis, que nos reportaran muchos y grandes beneficios, y convendría obtenerlos. De hecho, sin embargo, tales razonamientos parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para los que son de carácter noble y aman verdaderamente la bondad, puedan estar poseídos de virtud, pero, en cambio, son incapaces de incitar al vulgo a las acciones buenas y nobles pues es natural, en este, obedecer no por pudor, sino por miedo, y abstenerse de lo que es vil no por vergüenza sino por temor al castigo. Los hombres que viven una vida de pasión persiguen los placeres correspondientes y los medios que a ellos conducen, pero huyen de los dolores contrarios, no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado. ¿Qué razonamientos, entonces,

22 Ibid., pp. 219/220.

podían reformar a tales hombres? No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigo en el carácter. Así, cuando todos los medios a través de los cuales podemos llegar a ser buenos son asequibles, quizá debemos por satisfechos, si logramos participar de la virtud²³.

Para abordar el problema del carácter en Aristóteles es necesario tener en cuenta no exclusivamente lo sistemático de su obra, en el sentido de la estrecha relación existente entre las distintas categorías por él analizadas, sino también, el carácter teleológico de la misma, pues, en ella se encuentra presente la estructura de la finalidad como requisito *sine qua non* para poder interpretar lo propio del hombre: “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”²⁴. La *Ética Nicomaquea* de Aristóteles es teleológica. Todo tiende a algún fin. Aristóteles interpreta la acción humana con base en los términos medio y fin. Toda acción humana particular puede tender a algún bien particular; sin embargo, existe un último bien hacia el cual todas las cosas tienden. Este bien supremo es valioso en sí mismo. Ese fin último *será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano*: la felicidad.

23 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, (trad, Julio Palli Bonet, Planeta Deagostini, Barcelona, cedida por Gredos. 1997, p. 285. Libro X, capítulo 9, numeral 15-20.

24 Op. Cit., En Libro I, capítulo 1, numeral 1094a, p 11.

La noción que nos da Aristóteles de felicidad está en estrecha relación con la clave de la lectura de la *Ética nicomaquea*: la teleología, pues, la arquitectónica de la *Ética nicomaquea* es La Política. Aristóteles no olvida que el hombre es esencialmente un miembro de la *polis*, un *polites*. La *Ética* concierne a las cosas que pueden ser de otra manera y que dependen de nosotros. El fin de la vida humana, en tanto que actividad, debe ser alguna cosa que es propia del hombre. Aristóteles introduce la noción de función, *ergon*, del hombre. Lo propio del hombre no es ni el crecimiento ni la reproducción, ni la sensación, propios de las plantas y los animales. La función del hombre es la actividad del alma según la razón. La felicidad como vida dichosa y conducta recta, es un deber para el hombre. El hombre es feliz solo en la medida en que realiza con excelencia, *areté*, la finalidad para la que está hecho. La finalidad está definida por la función propia del hombre.

La felicidad, como actividad racional conforme a la virtud, es decir, como vida dichosa y conducta recta, es una finalidad humana. Por eso, lo que define para el hombre su vida moral es el ejercicio de la disposición, *hexis*, en vista de la realización de su función, *ergon*. La felicidad, por tanto, consiste en la virtud como un acto, como un ejercicio. El hombre que cumple con su función propia de manera excelente, con *areté*, toma la actitud más virtuosa. El hombre es feliz sólo en la medida en que realiza la finalidad para la que está hecho. El acto moral, por tanto, no es un hecho en sí, sino un hecho para el hombre: “... en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes no

están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza inquebrantablemente”²⁵.

Este es el punto de partida que permite establecer la moralidad. El hombre es principio y generador de sus actos. Sin embargo, solo se llega al acto moral a través de la realización de la función propia del hombre. El acto moral es, pues, la combinación del *êthos*, en tanto que carácter, con el *noûs*. De aquí nace la buena práctica (la excelencia, la *areté*). De la repetición de los actos surge la disposición moral. Pero es en acciones particulares, en circunstancias específicas, que puede concebirse la moralidad. Es sólo por un ejercicio de la acción que el carácter se produce. Cada hombre es responsable de su estado moral, es responsable de lo que está bien para él. El hombre es responsable de sus acciones buenas y de sus acciones malas. No puede dejar de ser responsable de las malas y tomar sólo las buenas: “En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso, e igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser bueno o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos”²⁶.

25 Op. Cit., En: Libro II, capítulo 4, numeral 25-30, p. 46.

26 Ibid., En: Libro III, capítulo 5, numeral 5-15, p. 71.

Para que sea establecido el carácter del agente moral se requiere temporalidad, experiencia, vida, una virtud perfecta y una vida completa, pues, ésta es la función propia del hombre, vivir conforme a la virtud: “Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos, y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances y ha acabado miserablemente²⁷”.

El origen del acto moral está en el agente moral. El agente moral conoce las circunstancias en las que el acto moral es hecho. El agente moral delibera sobre las cosas que dependen de él, acerca de lo que está en su propio poder y puede ser hecho. Delibera acerca de los medios, no de los fines. Presupone un fin determinado y considera cómo puede ser alcanzado éste. Considera las acciones que dependen de su elección libre: “El objeto de la deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito²⁸”.

27 Ibíd., En: Libro I, capítulo 9, numeral 5, p. 20-30.

28 Op. Cit., En: Libro III, capítulo 3. Numeral 1113a, p. 69.

El acto moral consiste en estructurar el deseo. La elección no es sólo el producto de la virtud moral sino de la penetración del deseo con la inteligencia, es tanto una inteligencia deseante como un deseo razonado. En el registro de la acción moral hay deseos conforme a la razón. El deseo, *boulesis*, tiene *logos* sólo en la medida en que puede obedecer al *logos*. Es este deseo capaz de ser penetrado de razón el que se va estructurando, para ser finalmente elección, *proairesis*, deseo estructurado. Que el deseo pueda ser penetrado por la razón es lo que hace posible el acto moral. Sin la posibilidad de que la razón estructure el deseo no puede haber acto moral:

“El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio <del movimiento> a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues esta es la que elige. Esto está claro de los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían decidido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación²⁹”

29 Op. Cit., En: Libro III, capítulo 3, numeral 5-10, p. 60-70.

El acto moral es un fin en sí mismo, pues, la buena acción es un fin, y a este fin tiende el deseo, de donde por su parte procede la acción: el principio de la acción es la elección, el de la elección la deliberación y el de la deliberación es el deseo.

Es necesario que haya hábito moral ya que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento. Sin embargo, el pensamiento por sí mismo nada mueve, sino el pensamiento dirigido a un fin que es práctico. Así pues, el acto moral tiene por objeto pasiones y acciones, en las cuales hay exceso y defecto y término medio. Por eso, “es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidirá el hombre prudente”³⁰. Esta disposición intermedia a la que se refiere Aristóteles es el término medio, es decir, el término entre el exceso y el defecto, el cual es muy difícil de alcanzar, por lo cual, no es del sino geométrico, sino del que sabe. Este término medio no es aritmético, depende de cada caso y de cada hombre en particular.

El hombre prudente es el que sabe deliberar; por eso, la prudencia ha de considerarse como un hábito práctico acompañado de razón sobre las cosas buenas y malas para el hombre, que tiene por objeto las cosas humanas, y sobre las cuales, puede deliberarse y ordenarse la acción, es decir, se refiere a las cosas particulares. La prudencia, por tanto, es práctica, es preciso poseerla en lo general y en lo particular. La prudencia versa,

30 Op. Cit., En: Libro II, capítulo 6, numeral 35, p. 51.

entonces, sobre hechos particulares, que no llegan a conocerse sino por la experiencia, recae sobre lo que es justo y bello y bueno para el hombre, por lo cual es imperativa, pues su fin consiste en determinar lo que debe o no debe hacerse. Por ello podemos decir que el hombre prudente es el que conoce lo que le atañe a sí mismo.

El hombre prudente cumple una función propia (*ergón*), que no es otra que actuar de acuerdo con la vida perfecta y vivir de esta manera, lo que significa alcanzar la felicidad como el más excelso de los bienes. Por ello, toda actividad humana tiende hacia un bien y la felicidad es el bien supremo, es decir, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta:

“Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o que implica la razón, y si, por otra parte, decidimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista, y así en todos añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas cosas bien y hermosamente, y cada una se realiza bien su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en

una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante <bastan> para hacer venturoso y feliz”.(Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1992)³¹.

El hombre se hace virtuoso en cuanto su vida es ejercida conforme a su función propia, sólo a través de ésta el hombre alcanza la realización de sus más elevadas potencialidades, de las que lo caracterizan como hombre, diferenciándolo de los vegetales y animales, pues estos sólo responden a la vida de nutrición, crecimiento y sensación, mientras el hombre asume su actividad propia orientada por la razón, siendo así consciente de sus propias acciones. Para llegar a ser virtuoso se requiere de unas ciertas prácticas, unos ejercicios y actividades permanentes que dan cuenta de la manera de conducirse el sujeto, donde el hombre se interpela a sí mismo con el ánimo de que sus acciones cada vez más estén en consonancia con una vida recta y ésta no es más que la inteligencia penetrada en el deseo.

En este sentido, se puede considerar que la función propia del hombre, que no sólo es crecimiento, nutrición y sensación, sino que es un cierto tipo de vida conforme a la virtud de la parte mejor del hombre puede tener alguna semejanza con la actividad divina, pues, esta actividad no puede ser sino contemplativa, la cual se basta a sí misma y se erige en actividad autárquica. De allí que Aristóteles sostenga que:

31 Op. Cit., En: Libro I, capítulo 7, numeral 5-20, p. 23-24.

“Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación”³².

En Aristóteles “estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres”³³.

Toda acción y elección tienden hacia un fin y el fin es la felicidad, es decir, el supremo bien y el fin último en sí mismo, por tanto, el hombre feliz logra establecer una relación consigo mismo, con los demás y con la Polis que lo hace libre, autónomo e independiente, es decir, la felicidad es un estado de autosuficiencia donde no sobra nada ni falta nada, debido a que el hombre ha alcanzado el ejercicio pleno de sus más altas potencialidades “*dunameis*”. Es a este estado de autosuficiencia e independencia que el hijo de Estagira designa con el nombre de Autarquía, pues, una vez alcanzada la felicidad también se

32 Ibid., En: Libro X, capítulo 8, numeral 25, p. 282.

33 Ibid., En: Libro X, capítulo 8, numeral 25-30, p. 284.

adquiere la independencia, por lo que Aristóteles dice que el hombre es autosuficiente cuando posee todo lo necesario para practicar reflexiva y cotidianamente su felicidad “*eudaimonía*”: “Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad...Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos”³⁴.

Sin embargo, todo lo necesario significa contar con los recursos suficientes y moderados:

“Siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados. Esto puede verse claramente por el hecho de que los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actué de acuerdo con la virtud”³⁵.

34 Ibíd., En: Libro I, capítulo 7, numeral 10-20, p.22-23.

35 Ibíd., En: Libro X, capítulo 8, numeral 35-10, p. 283.

El hombre contemplativo, en cuanto que hombre articulado a la polis, asume una vida conforme a la virtud moral: “Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre”³⁶.

Así pues, la autarquía como actividad suprema de la contemplación, es una actividad virtuosa de las más bellas y estéticas que realizan los hombres que se conducen con rectitud y nobleza, ya que de los actos humanos éste es el que está más cerca de la divinidad:

“Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas

36 Ibid., En: Libro X, capítulo 8, numeral 35-5, p. 281.

relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Edimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz”³⁷

La autarquía es, pues, cierta clase de bien perfecto, de vida que no depende de la utilidad, cualquiera que ella sea, ya que depende de sí. Posible es, por tanto, que un hombre desenvuelva su energía espiritual y que cultive su inteligencia y se conduzca con rectitud y nobleza, pues, la autarquía no puede ser alcanzada por individuos por fuera de la *polis*. Es preciso concebirla en relación con uno mismo, con la familia y con la ciudad: “Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”³⁸.

37 Ibid., En: Libro X, capítulo 8, numeral 5-25, p. 281- 282.

38 Ibid., En: Libro I, capítulo 7, numeral 5-10, p.22.

La filosofía es práctica y no una mera cuestión retórica. Y lo es en la medida en que debe responder a los problemas que el filósofo se plantea o que él inventa en el proceso de su experimentación vital. Por esta razón, la filosofía no puede funcionar sino en una dimensión ético-política. Esto significa que de cierta manera todos los problemas filosóficos son vitales.

Si la filosofía no puede ser más que un asunto ético-político, entonces, su verdadera función social reside en la crítica radical de lo establecido. Por tanto, el objetivo fundamental de esa crítica consiste en “impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización les dicta.

Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos.

La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltas los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados”³⁹.

Foucault considera cada vez más importante la tarea de la filosofía como un análisis crítico de nuestro mundo y sostiene que “en la actualidad el objetivo quizás no sea el descubrir qué

39 Max Horkheimer. *La función social de la filosofía*. En: *Teoría crítica*, (1a ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 282/283.

somos, sino el rechazar lo que somos” por lo cual, “debemos promover nuevas formas de subjetividad por medio del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”⁴⁰.

La ética de la modernidad es “*una actitud*”, “*un êthos filosófico*” que consiste en *una crítica permanente de lo que decimos, pensamos y hacemos a través de una ontología histórica de nosotros mismos en el presente*. La cuestión no estriba, pues, en descubrir qué somos, sino el rechazar lo que somos.

40 Michel Foucault. *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem, 1991, p. 69.

Segundo Capítulo

La ética como fundamento de la ontología del presente

La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.⁴¹

Como vimos en el anterior acápite, en la analítica foucaultiana de las formas de subjetivación, las prácticas filosóficas cobran importancia en la medida en que permiten elaborar un *êthos*.

La analítica de las formas de subjetivación grecorromanas se juega en el contexto de nuestra actualidad, es decir, de una ontología del presente. En este apartado me ocupo de las conexiones entre Modernidad, Ilustración, *êthos*, crítica, libertad, diagnóstico del presente, ontología histórica, revolución y resistencia a partir de la noción de gobierno que elabora el pensador francés. Los estudios sobre la gubernamentalidad ofrecen una grilla de inteligibilidad que permite repensar las nociones de política y de libertad observando las diversas estrategias por las cuales se intenta gobernarnos, los distintos modos que tenemos de comprender estas estrategias, de aceptarlas o de resistirlas. Más que un simple examen de las racionalidades y de los dispositivos de poder que recorren Occidente desde la Antigüedad hasta la modernidad, el trabajo de Foucault deviene entonces

41 Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, Paidós, Barcelona, 1999, p. 396.

el de una genealogía de la libertad y del Estado. Encuentra en la pastoral cristiana la forma de un poder individualizante y totalizante de cuya articulación se deriva el eje constitutivo de la noción de gobierno, lo cual, a su vez, remite a la cuestión de la conducción, dirección y previsibilidad de las conductas. El pastorado cristiano da lugar a una gran red institucional y a un arte de conducir, encauzar, guiar, orientar, llevar de la mano, manipular y tomar a cargo tanto individual como colectivamente y durante toda la vida y en cada momento la existencia de los hombres. El pastorado no es ni una política, ni una pedagogía, ni una retórica. Es un arte de gobernar a los hombres.

Michel Foucault ve en el fenómeno del pastorado cristiano el trasfondo histórico de la gubernamentalidad, cuya emergencia marca, entre fines del siglo XVI y hasta el siglo XVIII, el umbral del Estado moderno. En este sentido, el pensador francés muestra que las libertades y la gubernamentalidad constituyen las dos caras de una moneda; una moneda que no está todavía liberada de la modalidad pastoral ligada a la multiplicación de las necesidades de conducta por la cual reflexionamos nuestras identidades. Es por ello que la tentativa de liberarse de esta economía de poder exigirá la elaboración de un *éthos*, la constitución de un carácter y la invención de nuevas subjetividades y de nuevas relaciones de sí.

El pensador francés toma cada vez más interés en la temática de la gubernamentalidad. A principios de 1976 realiza un importante desplazamiento en el tratamiento del poder⁴². En esta época distingue dos hipótesis del poder; llama al esquema economicista de análisis del poder, hipótesis de Reich, de la represión; al poder como enfrentamiento belicoso de fuerzas lo denomina hipótesis de Nietzsche. Foucault opone estos dos grandes sistemas de análisis del poder: uno corresponde al viejo sistema de los filósofos del siglo XVIII y se articula en torno al poder como derecho originario que cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político; este poder corre el riesgo, al desbordar los términos del contrato, de convertirse en opresión⁴³. Y, otro esquema, que no analiza el poder a través del esquema contrato/opresión, sino según el esquema guerra/represión. El poder no es mantenimiento ni prórroga de las relaciones económicas, sino relación de fuerzas en sí mismo; como relación de fuerzas el poder no puede analizarse como cesión, contrato, enajenación sino como enfrentamiento, como combate, como guerra: el poder es la guerra continuada por otros medios, es decir, la política es la sanción y prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra⁴⁴.

42 Francisco Vázquez García, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995, p. 142.

43 Fernando Álvarez-Uría, “Capitalismo y subjetividad. La teoría política y social de Michel Foucault”, en P. López y J. Muñoz (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 97.

44 Michel Foucault. Nietzsche, la genealogía, la historia. En: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1978.

El pensador francés desconfía de la noción de represión, de las hipótesis según las cuales los mecanismos de poder son esencialmente mecanismos de represión, y que bajo el poder político lo que retumba y funciona es una relación belicosa. De esta manera Foucault anuncia una modificación notable en sus elaboraciones sobre el poder; deja de enfatizar en el análisis de los mecanismos disciplinarios, propios de la institucionalización de prácticas individualizantes, y se ocupa preferentemente de los mecanismos reguladores que no apuntan al organismo individual sino a la población⁴⁵. Va a interrogarse por las condiciones históricas que han hecho posible la emergencia de unos mecanismos reguladores vehiculados por el Estado en nuestras sociedades: “comenzaré por hacer a un lado, justamente, a quienes pasan por los teóricos de la guerra en la sociedad civil y que, a mi juicio, no lo son en absoluto, es decir, a Maquiavelo y Hobbes. Luego intentaré retomar la teoría de la guerra como principio histórico de funcionamiento del poder, en torno del problema de la raza, porque en el carácter binario de las razas se percibió, por primera vez en Occidente, la posibilidad de analizar el poder político como guerra. Y trataré de llevarlo hasta el momento en que lucha de razas y lucha de clases se convierten, a fines del siglo XIX, en los dos esquemas según los cuales se intenta identificar el fenómeno de la guerra y las relaciones de fuerza dentro de la sociedad política”⁴⁶.

45 Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

46 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, p. 31.

Después de la Época Clásica, en Occidente, el poder tiene profundas transformaciones en sus propios mecanismos. El poder se ejerce cada vez más sobre la vida y está hecho cada vez más de gestión, regulación y gobierno. Foucault complementa la perspectiva del modelo de la guerra y los enfrentamientos bélicos, con la que cambia la fórmula de Clausewitz en la primera *Clase del 7 de enero de 1976*, que la política es la guerra continuada por otros medios al final del curso de 1976: se apoya en un derecho y poder novedosos, de hacer vivir y dejar morir.

En su *Clase del 17 de marzo de 1976*, el pensador francés vuelve a hablar del modelo de soberanía, pero en otros términos. Uno de los atributos fundamentales de la teoría clásica de la soberanía es el derecho de vida y de muerte, es decir, “que puede hacer morir y dejar vivir; en todo caso, que la vida y la muerte no son esos fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios y radicales, que están fuera del campo del poder político”⁴⁷. El soberano ejerce su derecho sobre la vida a través de la muerte que está en capacidad de exigir, su poder sobre la vida no es más que un poder de muerte, un poder sobre la muerte, de negación de la vida. El poder se concibe como instancia de extracción, y mecanismo de sustracción, se apoya en un derecho de dominio sobre las cosas, los tiempos, los cuerpos y la vida, se apropia de las riquezas, de los productos, de los bienes, del trabajo y de los servicios; culmina con el privilegio de adueñarse de la vida a través de la eliminación.

47 Ibid., p. 218.

Uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es la consideración de la vida por parte del poder, es decir, que el poder se hace cargo de la vida, del hombre en tanto que ser vivo. Este proceso de estatización de lo biológico se puede comprender en la transformación masiva del derecho político del siglo XIX, que no sustituyó, pero sí complementó, el derecho de soberanía de hacer vivir y dejar morir. Se trata de una tecnología de poder que no excluye la técnica disciplinaria, pero sí la engloba, la integra, la modifica parcialmente. Esta nueva tecnología de poder no se dirige al hombre/cuerpo, sino al hombre vivo, al hombre/viviente, al hombre/especie.

La técnica disciplinaria del poder rige la multiplicidad de los hombres en la medida en que se resuelve en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. En cambio, la nueva tecnología de poder, aunque está destinada a la multiplicidad de los hombres, no se resume en cuerpos individuales sino en la medida en que forman una masa global que se afecta de procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc.

El ejercicio de esta nueva tecnología de poder es masificador, no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. El interés de esta nueva tecnología de poder es un conjunto de procesos como la proporción de nacimientos, de defunciones, de reproducción, de fecundidad. La *anatomopolítica* del cuerpo

humano cede, en el curso del siglo XVIII, a una biopolítica de la población cuyos primeros objetos de saber y de poder son los procesos de natalidad, morbilidad y longevidad en conexión con problemas económicos y políticos. El elemento nuevo que emerge con esta nueva tecnología de poder y que ni las disciplinas ni el derecho conocían, porque se ocupan más del individuo y de la sociedad, es la población: la biopolítica tiene que ver con la población, por lo cual, los fenómenos que toma en cuenta esta tecnología de poder son colectivos, sólo se manifiestan en sus efectos económicos y políticos y se hacen pertinentes a nivel de masas; estos fenómenos son aleatorios e imprevisibles sino se consideran en este nivel.

La biopolítica introduce mecanismos distintos a los disciplinarios; establece mecanismos reguladores que fijan un equilibrio, mantienen un promedio, aseguran compensaciones. Instala mecanismos de seguridad sobre la población; optimiza un estilo de vida. Con esta nueva tecnología de poder, biopolítica o tecnología del biopoder, aparece el poder de *hacer vivir* y dejar morir: “ahora bien, cuando el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el cómo de la vida, a partir del momento, entonces, en que el poder interviene sobre todo en ese nivel para realzar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos, sus deficiencias, entonces la muerte, como final de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder. Está afuera con respecto a éste: al margen de su influencia, y sobre ella, el poder sólo tendrá

un ascendiente general, global, estadístico. El influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad. Y en esa medida, es muy lógico que la muerte, ahora, esté del lado de lo privado, de lo más privado. Mientras que, en el derecho de soberanía, era el punto en que resplandecía, de la manera más patente, el absoluto poder del soberano, ahora va a ser, al contrario, el momento en que el individuo escapa a todo poder, vuelve a sí mismo y se repliega, en cierto modo, en su parte más privada. El poder ya no conoce la muerte. En sentido estricto, la abandona”⁴⁸.

Desde el siglo XVIII hay dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico que las superpone. La técnica disciplinaria que se centra en el cuerpo, produce efectos individualizantes, manipula el cuerpo, lo hace útil y dócil a la vez; y, la técnica regularizadora o aseguradora que no se centra en el cuerpo sino en la vida, que reagrupa los efectos de masa propios de una población, que controla los acontecimientos rigurosos que se producen en una masa viviente. Según Foucault, el desarrollo de estas dos tecnologías de poder, disciplinaria y regularizadora, es posible porque el poder de soberanía, como modalidad y esquema organizativo del poder, resulta inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad a la vez en vías de explosión demográfica e industrialización: “de manera que muchas cosas escapan a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo

48 *Ibíd.*, p. 224.

una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana –en el siglo XVII y principios del XVIII- en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización”⁴⁹

El elemento que circula entre los mecanismos de poder disciplinario y regulador es la norma. Como estos mecanismos no son del mismo nivel, no se excluyen sino que se articulan. En la sociedad de normalización se cruzan la norma de la disciplina y la norma de regulación. En la sociedad de normalización el poder se hace cargo tanto de la vida como del cuerpo: es un biopoder que toma a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población. Cuando Foucault descubre este poder que se hace cargo tanto del cuerpo como de la vida se encuentra con las paradojas y excesos del biopoder que surgen en el límite de su ejercicio y que aparecen con la bomba atómica: en la capacidad de fabricar y usar la bomba atómica se pone en juego un poder de soberanía que mata y que tiene la

49 *Ibíd.*, p. 226.

capacidad de eliminar la vida misma, de suprimirla y, por tanto, de suprimirse a sí mismo como poder capaz de asegurarla.

Foucault se pregunta, en esta tecnología de poder que tiene por objeto y objetivo la vida, “¿Cómo va a ejercerse el derecho de matar y la función del asesinato, si es cierto que el poder de soberanía retrocede cada vez más y que, al contrario, avanza más y más el biopoder disciplinario o regulador? ¿Cómo puede matar un poder como éste, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar su déficit? En esas condiciones, ¿Cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino aún a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?”⁵⁰.

Para responder a estas preguntas el pensador francés apela al racismo, el que, con el surgimiento del biopoder, se inscribe en los mecanismos del Estado. El racismo es el medio que permite introducir, en el ámbito de la vida, el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. La primera función del racismo es fragmentar el campo de lo biológico que el poder toma a su cargo; distingue las razas, las jerarquiza, las clasifica como superiores e inferiores o buenas y malas. La segunda función

50 *Ibíd.*, p. 230.

del racismo consiste en establecer una relación positiva del tipo *si quieres vivir, es preciso que el otro muera*: “la muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura”⁵¹. La relación no es ni militar ni guerrera ni política, es biológica, es decir, que los enemigos que hay que suprimir son los peligros, tanto internos como externos, con respecto a la población. La muerte, en el sistema del biopoder, se admite sólo si no tiende a la victoria sobre adversarios políticos sino a la supresión del peligro biológico. La importancia del *racismo* en el ejercicio del biopoder radica en que es la condición sin la cual no se puede ejercer el viejo derecho soberano de matar.

Y la muerte no sólo hace referencia al asesinato directo, sino ante todo a lo que es el asesinato indirecto, como exponer a la muerte y multiplicar el riesgo de muerte de algunos. Al racismo le corresponde la función de muerte en la economía del biopoder, según el principio de que cuantos más numerosos sean los que mueren entre nosotros, más pura es la raza a la que pertenecemos. En este sentido, el racismo está ligado al funcionamiento del Estado, de suerte que “los Estados más asesinos son al mismo tiempo, y forzosamente, los más racistas”⁵².

51 *Ibíd.*, p. 231.

52 *Ibíd.*, p. 233.

Como ejemplo de esta paradoja el filósofo de Poitiers escoge el nazismo. Es precisamente cuando el poder enviste la vida en el campo de su ejercicio que las exterminaciones masivas recobran una forma elaborada. El nazismo es una sociedad que ha generalizado el biopoder, que además ha generalizado el derecho soberano de matar y hace explícito su objetivo principal de destruir masivamente vidas humanas. El nazismo encuentra en el biopoder la tesis de la muerte del otro como refuerzo biológico de sí; deja en una masa indeterminada de individuos el poder de matar (a su vecino, a un colega, a un hijo, aun padre, etc. por el juego de la delación). El nazismo no sólo extermina un número considerable de vidas “exteriores” sino que arriesga abiertamente vidas “interiores”. El nazismo se apoya sobre la vida, que lo impulsa a aniquilarla.

Como ya mencionamos *Seguridad, territorio, población* marca un desplazamiento en el tratamiento de las investigaciones del pensador francés. En este curso, Foucault desarrolla el concepto de “gubernamentalidad”. Por gubernamentalidad entiende básicamente tres cosas: “Por gubernamentalidad yo entiendo el conjunto constituido de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política, y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad. Segundo, por gubernamentalidad yo entiendo una línea de fuerza que en Occidente no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia una preeminencia de este tipo

de poder que se puede llamar gobierno sobre los otros: soberanía, disciplina, etc., y que ha llevado, por una parte, al desarrollo de toda una serie de saberes. En fin, por gubernamentalidad yo creo que sería necesario entender el proceso, o mejor, el resultado del proceso a través del cual el estado de justicia del medioevo, convertido en Estado administrativo en los siglos XV y XVI se encuentra poco a poco ‘gubernamentalizado’⁵³. El modelo jurídico del estado tardomedieval cede a la idea de razón de estado, aunque esta idea quedó bloqueada parcialmente por el predominio de los modelos jurídicos, llega finalmente a imponerse como estado que administra poblaciones; modelo de Estado que llega hasta nuestro tiempo⁵⁴.

En el curso *Seguridad, territorio, población* partiendo del problema del biopoder, que ya había formulado en el curso de 1976, *Hay que defender la sociedad*, Michel Foucault estudia la puesta en marcha, a mediados del siglo XVIII, de una tecnología de poder diferente a la disciplinaria, cuyo objeto es la población: la tecnología de seguridad. De este estudio surge en las indagaciones del pensador francés la importancia de la noción del gobierno, lo cual lo lleva a situar sus análisis en el contexto de una historia de la gubernamentalidad. A partir de este momento Michel Foucault se aleja de la historia de los dispositivos de seguridad y se ocupa de la genealogía del Estado moderno a través de los procedimientos utilizados en Occidente para

53 Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, p. 655.

54 Carlos J. Rojas Osorio, *Poder, Derecho y derechos de los gobernados*. Universidad Libre, Santiago de Cali, 2008.

asegurar el gobierno de los hombres. Este proyecto de hacer la genealogía del Estado moderno se alargará progresivamente a la conceptualización de las relaciones de poder en términos de gobierno, lo cual le permite a Foucault considerar su propio trabajo como una introducción a los puntos de resistencia. La tarea realizada por el pensador francés se desarrolla en tres ejes de análisis: 1) el estudio del desarrollo del gobierno en Occidente como un tipo de poder distinto de la soberanía y de la disciplina; 2) el examen de las modalidades por las cuales se ejerce una forma específica de poder que tiene por objetivo la población; 3) el análisis del proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media, devenido *Estado de policía* en el siglo XVI-XVII, es decir, se gubernamentalizó progresivamente⁵⁵.

Poder pastoral

Emprender la genealogía del Estado moderno reenvía a Foucault a ocuparse del análisis genealógico de esta noción que se sitúa en el corazón del Estado: el principio de gobierno. Partiendo de un análisis de la significación de este término en la Edad Clásica, Foucault se encuentra con que el término gobierno no se relaciona con la simple gestión del Estado, sino con la manera de dirigir la conducta de los individuos, de los

55 Ver sobre este tema la lección del 31 de enero de 1979 en el curso *Nacimiento de la Biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, 2007. La razón de estado es la racionalidad que es propia del estado; los fundamentos de esta racionalidad están en la realidad específica del estado. La gubernamentalización del estado se apoya en tres técnicas: la pastoral cristiana, las nuevas técnicas diplomáticas y militares, y la policía.

grupos, o de sí mismo. La palabra gobierno diseña la manera de dirigir la conducta de los hombres o de los grupos. En este sentido, gobernar es estructurar el campo de acción posible de los otros. El origen de esta idea de gobernar específicamente a los hombres se encontraría más bien del lado de la civilización pre-cristiana oriental (la cultura hebrea), donde se observa la idea y la economía de un poder de tipo pastoral.

Fiel a sus análisis anteriores, Foucault se propone estudiar este tema del pastorado, este juego del gobierno de los unos por los otros, que se autonomizará poco a poco de lo sagrado y se profundizará por más de quince siglos penetrando gradualmente el conjunto de las relaciones sociopolíticas que mantienen los seres humanos en el seno de las sociedades occidentales.

Foucault halla de entrada cuatro distinciones entre el poder pastoral y las representaciones helenísticas o romanas del poder político. Foucault postula que este poder no se ejerce sobre un territorio. Se ejerce más sobre un rebaño que se desplaza de un punto a otro. Contrario a la representación territorial del dios griego unido a la protección de una ciudad, el dios pastor es un dios que camina, que erra (ver el salmo 68-8 por ejemplo). El dios pastor es en este sentido un guía que toma la dirección de su pueblo, y que muestra la dirección a seguir. En segundo lugar, el poder pastoral es un poder esencialmente bienhechor. En los Griegos y Romanos, la beneficencia no era más que una de las facetas del comportamiento de los dioses; un comportamiento que toma la forma tanto de la lujuria, de la supremacía, de la

indiferencia, de la burla, de la conquista y del exceso. El poder pastoral por su parte se dirige totalmente a la salud del rebaño que protege contra sus enemigos exteriores o interiores (los disidentes). Este poder consiste en un arte minucioso, justo y reflexivo. Tanto que la forma que toma no es la manifestación ruidosa de su poder y de su superioridad, sino la manifestación de una devoción, de un sacrificio y de una aplicación infinita.

En tercer lugar, el poder pastoral es un poder individualizante. Con el fin de medir y dirigir su rebaño, cada una de las ovejas no debe escapar del buen pastor. La salvaguarda del rebaño conlleva implícitamente un cuidado y un conocimiento de cada una de las ovejas que el pastor tiene el hábito de contabilizar y de cuidar mañana y tarde. Finalmente, el poder pastoral es un poder presto a sacrificarse él mismo, no sólo por el conjunto del rebaño, sino por cada una de sus ovejas. De hecho, en la tradición hebrea, el pastor debe todo a su rebaño al punto de sacrificarse él mismo por la salud de aquél. El poder pastoral no es pues un poder de aspecto honorable, sino la configuración tomada hacia el sacrificio de sí mismo en provecho del otro. El poder pastoral es un poder cuya finalidad es eso mismo sobre lo que se ejerce, y no sobre una unidad de tipo superior como el de la ciudad, la integridad del territorio o la soberanía.

Sobre la base de estas distinciones, Foucault señala la clave de organización de las diferentes configuraciones que adoptaría el poder pastoral en el seno de las distintas mutaciones que resultaron de las contraconductas que allí se desarrollaron. Este

punto de problematización toma así la forma de una pregunta: ¿qué hace que una oveja amenace la integridad del rebaño? Tal problematización inherente al poder pastoral ilustra el carácter extraño de este tema para el pensamiento político griego o latino, donde el ciudadano goza de ciertos derechos protegidos por las leyes públicas y laicas a las que cada ciudadano puede dirigirse en caso de litigio (las leyes de Solón en los Atenienses o la ley de las doce tablas en los Romanos).

Empero, esto no quiere decir que este tema del dios-pastor o del rey-pastor sea una representación ignorada en la cultura griega o romana. La existencia de muchas remisiones a esta noción del rey pastor de los pueblos, las encuentra el pensador francés en Grecia antigua, lo que nos muestra que el tema del poder pastoral no era del todo rechazado por los griegos. Sin embargo, tal remisión no se relaciona como elemento fundador de la Ciudad, ni como elemento representativo del arte político.

Este tema del pastorado no figura en el plano de las analogías que guían la conducta del hombre político en los Helenos. En los Griegos este tema religioso se observa más bien en el seno de pequeñas comunidades filosóficas, fuertemente influenciadas por las religiones del misterio de la providencia de Asia o de Egipto, que favorecen la lenta pero profunda difusión de este tema religioso en las diferentes regiones del Mediterráneo.

Según Foucault, la inserción de esta economía de poder pastoral como esquema de organización política es más bien imputable

al advenimiento y al desarrollo de la Iglesia Cristiana que coagula todos estos temas del poder pastoral en mecanismos precisos y en instituciones definidas en el corazón del Imperio Romano. Esta superposición sobreviene en el momento en el que la religión mistrio-cristiana accede al estatuto de religión imperial, oficialmente con Constantino I⁵⁶. El poder pastoral se inicia según el filósofo de Poitiers en el seno de un proceso muy complejo en la historia de Occidente: un proceso por el cual una comunidad religiosa que constituye una Iglesia accede a un poder político y organizacional que le da los medios de regir no sólo un grupo definido, una ciudad o un reino, sino la humanidad según el relevo de una individualidad capturada de modo más fuerte.

Foucault precisa que este poder pastoral no es el simple fruto de una fusión entre una temática de inspiración hebraica y los mecanismos institucionales político-religiosos de la civilización romana. La cuestión de la pastoral fue enriquecida, transformada y afinada por el desarrollo del cristianismo y su cerramiento institucional (este cerramiento progresivo se traduce en la multiplicación de comunidades monásticas y diferentes

56 Constantino es el primer emperador romano en acceder al bautizo cristiano de manos del obispo arriano Eusèbe, el 22 de mayo del 338, sobre su lecho de muerte. Su madre Hélène y su mujer fueron cristianas notorias que influyeron mucho en sus decisiones. Buen político, Constantino I constata la influencia y el desarrollo creciente de diversos cultos cristianos. Abandona entonces la política tibia o desfavorable de sus procedimientos o la consideración cristiana en el *Edicto de tolerancia a Milán*. Fusiona allí los diversos cultos cristianos y las religiones del Imperio sobre la base del culto de Mitra con el Concilio d Nicée con el fin de formar una religión de Estado que consolide el poder del Imperio.

cofradías cristianas durante la Alta y Baja Edad Media). La particularidad del poder pastoral se halla en su tratamiento singular de la noción de una comunidad de destino, a través de sus aplicaciones particulares de los conceptos de ley y de verdad, por los cuales se institucionaliza el cuidado de asegurar la salud de todos y cada uno tomado individualmente.

El poder pastoral no es la simple transposición de un tema religioso en el seno de las instituciones del Imperio Romano, sino el advenimiento de una economía que se produce en su interior, según el establecimiento de una relación sutil entre méritos y desmerecimientos, sostenido por mecanismos de transferencia y de procedimientos de inversión imbricados en una jerarquía de la redención en la que solo Dios conoce la verdad. Este ascetismo que favorece la individualización de una voluntad que surge de la verdad se transforma en el seno del pastorado cristiano en relaciones de sumisión que reenvían perpetuamente esta individualización de un pastor a otro, según la alternancia de méritos y desmerecimientos, justo en este lado silencioso e inquietante de la divinidad.

Se instaura así una relación de obediencia que encuentra su finalidad en sí misma; un estado de obediencia en el que los ejercicios de irreflexión, las pruebas de absurdidad y la terrible prueba de ruptura de la ley se aseguran la completud. La figura de la autoridad en el seno del poder pastoral deviene progresivamente inasible hasta el punto de no comandar más que ella misma, ella se vuelve gobernador de gobernador. Esta

permanencia de las estructuras de obediencia propias del poder pastoral se articula con el contexto de una redefinición de las relaciones de subjetivación, a través de la aceptación de una verdad que no es más el principio de un reconocimiento de orden mayéutico, sino el desciframiento de un alma siempre dispuesta a la concupiscencia y al orgullo de exponer siempre todos los secretos. Según Foucault la dirección cristiana no busca el dominio de sí, sino la batida de las inflexiones de un alma pecadora para su constitución misma, que contiene a cada confesión su relación de dependencia con la guía de un director.

Foucault distingue en ese sentido la dirección de conciencia en el seno de las prácticas griegas o romanas (que consisten más en un ejercicio periódico, a la vez consolatorio, que busca adquirir un dominio de sí a través del examen de conciencia en presencia de un guía), de la dirección de consciencia que deviene poco a poco obligatoria, exhaustiva y absolutamente permanente en el seno de las prácticas cristianas. La verdad en el seno de ésta no deviene más el principio de un descubrimiento o de una puesta en común, sino una sumisión en el seno de una economía de transferencia de los merecimientos y desmerecimientos, que circunscriben el espacio de una individualidad que debe en adelante descifrar su verdad a través de los mecanismos de una abnegación y de una obediencia sin fin.

Foucault destaca que el pastorado dio lugar a todo un arte de conducir los hombres, de guiarlos, de hacerlos hablar de ellos

mismos, de orientarlos tanto colectiva como individualmente a lo largo de su existencia. El pastorado deviene un problema que no debe ser confundido con los diversos procedimientos que se utilizan para someter a los hombres a una ley o a un soberano. Primero porque el principio de obediencia vehiculado por el pastorado evacúa progresivamente la finalidad del comando al cual se debe obedecer (la ley del soberano o la de la ciudad); luego, porque el modo de acción del pastorado hace aparecer toda una práctica de la sumisión de individuo a individuo, bajo el signo de obligación y hacia el dominio de la ley, prefiere una dependencia que no tiene ninguna generalidad o universalidad que defina los derechos y las obligaciones de los sujetos, es decir, no garantiza ninguna libertad, y no conduce a ningún dominio de sí o de los otros.

Por consiguiente, la historia de los procesos de individualización humana en Occidente se encuentra implicada en la historia del pastorado según Foucault. Esta liberación de las «necesidades de conducta» ligada a la centralidad del problema del gobierno de las almas en Occidente, llevan al concepto de *conductor de conductas*. La multiplicación de las necesidades de conducta no se articula sin resistencias, sin elementos de contra-conducta. Correlativamente a la formación de este tipo de poder que es la pastoral cristiana, surgen en movimientos específicos otras conductas, mediadas por otros objetivos y otros métodos en el seno mismo de esta configuración del poder pastoral.

Las resistencias al pastorado no son exteriores al cristianismo, sino interiores. Estas resistencias constituyen los elementos tácticos inherentes en el régimen de cual ellas intentan disociarse. Estas resistencias o contra-conductas marcan los puntos de entrada de las transformaciones que modifican las relaciones de fuerza que se juegan en el seno de grupos o de comunidades, ilustran que las tácticas las justifican moral y/o racionalmente. El análisis de las resistencias le permite al filósofo de Poitiers liberarse del marco habitual en el que se comprende y se teoriza el poder, pues, las relaciones de poder no se limitan a un solo tipo de gobierno político o económico, sino que se extienden a múltiples niveles de la vida social o cultural⁵⁷. Analizar las estructuras de las relaciones del poder pastoral le permite a Foucault ilustrar no sólo el trasfondo histórico del problema del gobierno, sino también ejemplificar históricamente el surgimiento de contra-conductas no en términos de disidencia o afirmación de una libertad que uno opone masivamente a un poder represivo, sino en términos de estrategias o de tácticas⁵⁸. Este análisis también le posibilita articular la libertad en términos de tácticas y de estrategias que se articulan en el seno de contra-conductas, que forman los intersticios necesarios para la articulación de las relaciones de poder que Foucault descodifica esencialmente como acciones sobre acciones. Siendo así las cosas, la libertad no aparecerá más como un impulso indefinido que nos habita

57 Carlos J. Rojas Osorio. *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.

58 Julián Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Premio "Centro de Investigaciones Sociológicas", 1988, para tesis doctorales de carácter social y político, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

a todos de forma esencial – y que uno opone a la represión perpetua de un poder que intenta extinguir -, sino como el resultado de luchas y estrategias que redefinen perpetuamente los términos y los límites.

La transformación del poder pastoral

Ante la incapacidad del Imperio cristiano de reagrupar los diversos principados europeos bajo un solo toldo religioso, surge el desarrollo de una racionalidad política que se autonomiza gradualmente de los principios cosmoteológicos que le insertan después al menos en la Alta Edad Media. Progresivamente, el arte de gobernar no se concibe más en función de reglas celestes, sino en función de reglas inmanentes a la actividad misma de gobernar. El arte de gobernar se organiza en adelante en función sólo del objeto que se propone dirigir, adaptando allí la noción de prudencia política. Dios no dirige directamente el mundo sino el gobierno de los príncipes que el ser humano puede y debe descifrar. Las estructuras del poder pastoral propias de la gubernamentalidad cristiana se verán, en consecuencia, profundamente turbadas. Lo están por una nueva economía del saber que se dirige hacia la edificación de un conocimiento de los principios de la Naturaleza; por el descubrimiento de un mundo poblado de signos y de regularidades que devienen también testigos de la voluntad de Dios haciendo caduca la intercepción científica de las Santas Escrituras. Lo están igualmente por un mundo que testimonia la voluntad divina que uno no puede descifrar sin todo el aparataje de la obediencia

y la confesión; por un orden natural que testimonia los errores y las fabulaciones que contienen las Santas Escrituras (por ejemplo la refutación de Copérnico de la tesis de un universo geocéntrico; luego, en 1616, la demostración de Galileo que muestra contra la Iglesia Católica que la tierra gira alrededor del sol).

Sobre el plano político, este espacio entre Dios y el mundo cede progresivamente al espacio de un ejercicio ligado a la soberanía que tiende a estudiar los principios ligados a su propia operacionalidad. Tenemos de un lado una Naturaleza que no tolera más ningún otro gobierno que los principios de una regulación descifrable por una razón común a Dios y al hombre; y de otro lado tenemos un ejercicio de soberanía llamado a cargarse de una razón que opera según sus propios principios, llamado, por tanto, a descifrarse según una ciencia del gobierno: la razón de Estado.

La idea de la razón de Estado convierte al Estado en fin en sí mismo. La razón de Estado no es un arte de gobernar que sigue leyes divinas, naturales o humanas, no es un gobierno que trate de respetar el orden general del mundo. Es un gobierno de acuerdo con el poder del Estado, un gobierno en el cual el fin es acrecentar esta potencia en un cuadro intensivo y competitivo. De allí el Príncipe deba conocer y manejar reglas propias al arte de gobernar. Se pasa así de un Príncipe que, bajo su representación medieval, debe buscar la verdad sensible de la verdad, de la prudencia y de la justicia, a un Príncipe que gobierna según

la necesidad del momento. La finalidad del arte de gobernar deviene poco a poco inmanente a la práctica y a los sujetos a los cuales ella se aplica. Contrario a la descripción del arte político que se encuentra en Tomás de Aquino por ejemplo (donde este arte se orienta a la búsqueda de la beatitud celeste), la finalidad de la Razón de Estado deviene el Estado mismo. La razón de Estado hace un desplazamiento del problema del origen, de la legitimidad y de la dinastía del príncipe hacia el de su práctica concreta (un desplazamiento que intenta recontextualizar las teorías “contractualistas” que buscan precisamente refundar los orígenes y las finalidades de la asociación política). Al contrario de las concepciones aquinistas que sitúan el arte de gobernar de modo transitorio en los hombres en vista del último Juicio, la razón de Estado es una gubernamentalidad que no prevé el término o el fin de su reino. Se sitúa en una perspectiva en la que el tiempo histórico es indefinido.

Foucault encuentra la línea de este viraje político en los diferentes escritos que se encuentran en Alemania luego de la Guerra de los Treinta Años, y que resume bajo la denominación de “*Polizeiwissenschaft*” (ciencia de la policía). Estos escritos reflejan los nuevos problemas de una racionalidad política en la que el objeto de gobierno (el Estado) reagrupa una multitud de realidades muy complejas e imprevisibles que se propone en adelante tratar minuciosamente, precisamente en la existencia misma de todos sus miembros tomados individualmente. Según esta literatura, el primero de todos los nuevos problemas de la razón de Estado es el de hacer coincidir los intereses de los

governados con los de los gobernantes en el seno de un régimen político en adelante desinvestido de la teleología cristiana; una teleología que garantizaría no sólo la imputabilidad del Príncipe ante Dios, sino también la Salud del alma en función de la obediencia civil. Hay dos desplazamientos políticos que se deben identificar claramente. Primero, la justificación de la salud del alma se ve reemplazada por la de preservar la vida terrestre al máximo. Luego, los mecanismos necesarios en el pastoreo cristiano para conocer, dirigir y salvar el alma de cada individuo, que funciona precisamente en paralelo del poder de soberanía, se ven recuperados por las técnicas de individualización que en adelante se encargarán de asegurar la productividad, la seguridad y el éxito de todos y de cada uno.

En otras palabras, las ideas de éxito y prosperidad terrestres devienen en el corazón de una nueva racionalidad que insiste en la importancia del futuro de cada uno en busca del bienestar de todos, es decir, el Estado. También se desarrolla alrededor de estas nuevas preocupaciones todo un arte de gobernar que precisa las consideraciones que la política debe tomar en cuenta con el fin de asegurar la salud terrestre propia al Estado y a sus ciudadanos, en la ocurrencia que asegura precisamente la riqueza: su población.

El Estado desarrolla así toda una serie de mecanismos que tratan de asegurar no sólo el orden y el mantenimiento de las estructuras jerarquizadas de la sociedad, sino también un conocimiento y un encuadramiento de los individuos para

reglar el desarrollo y el bienestar de cada uno en función de una maximización de su productividad, también con miras a un crecimiento de la riqueza nacional en el seno de una Europa en adelante parcelada en muchos Estados. El individuo –sus acciones y sus motivaciones- ocupa entonces súbitamente un lugar capital en el seno de los cálculos que debe operar la racionalidad política occidental. Se trata del desarrollo de una práctica gubernamental que multiplica sus instancias a través del advenimiento de un Estado de policía, que regla las prácticas y las conductas de los individuos a todos los grados posibles de la vida en sociedad (policía de la religión, policía de la alimentación, policía de la salud, de las construcciones y de los caminos, de las ciencias, de los pobres, etc.), con el fin de mejorar las fuerzas y la utilidad económica.

Según Foucault, las promesas salvadoras del pastorado se transforman en la idea- a la vez teatral y trágica – según la cual se deben aceptar ciertos sacrificios en nombre del bienestar de todos y de cada uno; un bienestar que justifica las violencias más graves al ser la forma pura de una racionalidad que se encuentra en la restauración de la razón de Estado. El gobierno de un Estado no puede depender de un conocimiento de las leyes o de la prudencia. El gobierno debe en adelante conocer los elementos reales –las fuerzas– sobre las que reposa el dinamismo del Estado. El gobierno debe saber generar sus fuerzas a través de la aplicación de una racionalidad económica que busca el acrecentamiento de sus riquezas y la protección de su soberanía. Es a este nivel que los procedimientos ligados

al poder pastoral se transfieren a los procedimientos de individualización al servicio del acrecentamiento de las fuerzas del Estado (el Estado de policía y el reino de las disciplinas), a la organización de los ejércitos para proteger las fronteras de cada nación y a un dispositivo diplomático-militar que asegura el equilibrio de Europa vía sistemas de alianza fuertemente complejos.

La constitución del Estado liberal

Aunque es posible reconocer muchos elementos propios del Estado de policía en lo que llamamos hoy Estado liberal (las políticas de Estado, el dispositivo diplomático-militar, la protección de un territorio soberano, etc.), estos elementos conocen muchas mutaciones antes de alcanzar las estructuras políticas que atribuimos a este último. La reglamentación policial, que se encontraba sometida a esta racionalidad inmanente a la razón de Estado es puesta en cuestión por el desarrollo de un pensamiento económico que se atribuye a los fisiócratas. Ellos postulaban que la reglamentación de la policía era inútil, de hecho que habría una regulación natural espontánea del curso de las cosas. En consecuencia, postulaban que era preciso reducir la reglamentación (es decir la intervención) del gobierno al mínimo, con el fin de plegarse al curso mismo de los procesos económicos que atraviesan el cuerpo social. De allí que la noción de población se transforme considerablemente hasta la concepción de una sociedad civil que se torna el correlativo de una práctica gubernamental cada

vez menos intervencionista. Lo propio del arte de gobernar es su nuevo referente: la sociedad civil. La sociedad civil es un concepto de tecnología gubernamental, correlativa de la tecnología de gobierno en la medida en que la racionalidad debe indizar jurídicamente a una economía entendida como proceso de producción y de cambio. *Homo oeconomicus* y sociedad civil son dos conceptos indisociables. Desde el siglo XIX la sociedad civil aparece como lo que se insurrecciona y escapa a la totalización gubernamental. En los fisiócratas hay que comprender que la población no es ella misma un bien que hay que hacer crecer absolutamente. La población, como valor de bienes, se torna un valor relativo que varía en función del trabajo disponible, de los precios y del índice de consumo.

Así, estos números que cifran la población y los precios no deben fijarse autoritariamente por los gobiernos bajo pena de desregular un proceso que se equilibra el mismo. A los procesos de reglamentación sistemática les sucede una economía de poder que se cimienta alrededor de las necesidades individuales que deja concurrir en adelante las unas contra las otras en el seno de un mercado en el que las fronteras nacionales se abren progresivamente con el fin de prevenir fenómenos como la escasez, y de obtener el precio verdadero que responde a la naturaleza de la oferta y la demanda. Dicho de otra manera, dejar jugar una concurrencia entre los particulares en la óptica que el Estado o la colectividad pueda beneficiarse de una situación económica óptima, sostenida por productos que se equilibran en el “precio justo” según los comportamientos individuales

naturalmente inclinados a maximizar sus ganancias. El Estado no es la finalidad última de las actividades gubernamentales, sino el regulador de intereses particulares según una lógica que puede oponerse término por término a la gubernamentalidad que se organiza en el Estado de policía.

Tanto como el Estado de policía, el Estado liberal resultaría de una racionalidad política. Sin embargo, el objeto de esta racionalidad se desplaza de las condiciones ligadas a la gobernancia hacia el objeto de esta gobernancia misma: la población. Es en este sentido que los pensadores liberales buscan determinar los límites de la gobernancia en función de las leyes naturales que gobiernan los individuos y las poblaciones, y a cuyas ambiciones deben renunciar con el fin de cumplir correctamente esta misión. Adam Smith y Fergusson formularon una crítica del arte de gobernar que transforma profundamente los términos y los fines. Tomando el contrapunto de las políticas (los principales instigadores de la razón de Estado que antaño fueron criticados por la Iglesia Católica), los miembros de esta nueva filosofía que uno llama comúnmente los Economistas denuncian las pretensiones desmedidas de calcular y controlar todas las variables de la gobernancia. Un tal cálculo y una tal pretensión de la totalidad eran del todo proyectos irrealizables, injustificables a los ojos de los economistas.

El intervencionismo preconizado por el Estado de policía se ve entonces contrariado por la idea de una sociedad civil autoproducida de sus propias condiciones de orden y de prosperidad.

Así, contrario a los cálculos de los fisiócratas que buscaban una adecuación perfecta entre el conocimiento económico de los gobernantes y la libertad de los gobernados, la crítica liberal sostiene que un conocimiento tal también en principio deviene inaccesible a los gobernantes. En consecuencia, el gobierno debe desentenderse de toda empresa que busque reglar el orden económico en el que el equilibrio deviene frágil al intervencionismo de los gobernantes. Así, los límites trazados a la intención devienen directamente proporcionales a los límites que circunscriben sus posibilidades de conocer.

El rol del Estado no puede confundirse más con esta ciencia de la policía tal como lo preconizan los mercantilistas. El rol del gobierno debe más bien limitarse a asegurar la seguridad de los ciudadanos, la libertad del comercio y el respeto de los acuerdos comerciales. La razón de Estado y el Estado de policía se ven poco a poco reemplazados por una nueva racionalidad política que reconfigura las relaciones de la gobernancia en el seno de la problematización constante de los límites propios del arte de gobernar.

Esta nueva razón económica no se sustituye completamente a la antigua razón de Estado. Foucault postula más bien que ella le da un nuevo contenido y nuevas formas. La razón económica se sitúa siempre en eso que uno podría llamar una razón de Estado en el seno del principio director. Sólo el principio de naturalidad se opone a la artificialidad de las intervenciones políticas.

La economía política devendrá la punta de lanza de una nueva gubernamentalidad que instaure dispositivos de seguridad que tienen esencialmente por función asegurar la salvaguarda de la naturaleza de los fenómenos a gestionar, donde los procesos económicos y políticos se relacionan con las poblaciones. De allí, la inscripción de la libertad devendrá un elemento indispensable de la gubernamentalidad. Políticamente, no se limitará más a la traducción del derecho de sedición de un pueblo de cara al poder de soberanía, sino que devendrá un principio operatorio de primer plano.

Los límites del gobierno

Según Foucault la problematización de los límites del gobierno no puede reducirse al discurso de una ideología burguesa en busca de una nueva dominación. El liberalismo no puede reducirse al desarrollo del constitucionalismo lockeano (la concepción del contrato social y el establecimiento del principio de la propiedad privada como fundamentos de la política), que permite cientos de años más tarde la articulación de fundamentos filosóficos que justifican la explotación de un plus-valor sobre el fondo de una privatización de la sociedad. El liberalismo debe esforzarse por agenciar diferentes mecanismos legales y económicos en función de un telos ya presente en los mercantilistas, a saber la creación y el desarrollo de un Estado de prosperidad. El liberalismo debe más bien ser concebido como el terreno fértil de toda una serie de invenciones políticas que reconfiguran profundamente la concepción de la subjetividad, de la libertad

y el de la experiencia histórica a través del establecimiento de nuevos regímenes de verdad que reorganizan las estructuras totalizantes e individualizantes de las relaciones políticas en el seno de las sociedades occidentales. El liberalismo no constituye entonces solamente el fruto de una doctrina política o de una ideología, sino sobre todo un instrumento crítico de la realidad misma.

Así pues, hay que comprender que esta concepción de la libertad no excluye el hecho de que sea mediatizada por prácticas que determinan las críticas de inteligibilidad, lo mismo que sus condiciones de posibilidad y de operacionalidad. La libertad no aparece en Foucault como una esencia propia al ser humano, que conservaría siempre la misma significación a través de los años. La libertad es más bien el fruto de un negocio constante, de relaciones agonísticas permanentes, que, al filo de los intercambios, determinan las reglas y el lenguaje en el seno de regímenes de verdad que pueden en todo momento transformarse en estado de dominación.

Tercer Capítulo

Actividad Filosófica Y Diagnóstico De La Actualidad

Saber, incluso en el orden histórico, no significa “reconocer”, y mucho menos “reconocernos”. La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Divida nuestros sentimientos; dramatice nuestros instintos; multiplique nuestro cuerpo y lo oponga a sí mismo. No deje nada sobre sí que tenga la estabilidad tranquilizadora de la vida de la naturaleza, no se deje llevar por ninguna muda obstinación hacia un final milenario. Socave aquello sobre lo que se la quiere hacer reposar, y se ensañe contra su pretendida continuidad. Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjarse⁵⁹.

En los dos primeros capítulos de éste Trabajo de Grado se analizó la actualización, en función de los problemas del presente, de la estética de la existencia en Michel Foucault y se mostraron las conexiones entre Modernidad, Ilustración, *éthos*, crítica, libertad, diagnóstico del presente, ontología histórica, revolución y resistencia. En la respuesta de Kant a la pregunta *Was ist Aufklärung?*, el pensador francés halla que se introduce una forma de pensamiento que se caracteriza por problematizar el momento en el que se enraíza⁶⁰. Según

59 Michel Foucault, *Nietzsche, la Genealogía y la Historia*, (Trad. José Vázquez), Tercera edición, Pre-textos, España, 1997, p. 47.

60 Michel Foucault se ocupa con cierto detenimiento en la cuestión de

Foucault, con Kant aparece una manera inédita de plantear la pregunta de la modernidad. Surge un tipo de pregunta en el campo de reflexión filosófica: la pregunta del presente, del momento contemporáneo.

Con el surgimiento de la *Aufklärung* aparece una nueva manera de plantear la pregunta de la modernidad⁶¹. Kant, según el filósofo francés, funda las dos grandes tradiciones críticas en las que se divide la filosofía moderna. La primera de ellas se presenta como una analítica de la verdad, es decir, plantea las condiciones de posibilidad de un acontecimiento verdadero. La otra cuestión que se plantea la filosofía moderna gira en torno a las preguntas “¿qué es nuestra actualidad? ¿cuál es el campo actual de experiencias posibles?”. En esta última no se trata de una analítica de la verdad, sino de lo que el filósofo francés denomina una “ontología del presente”⁶²; Kant inaugura una nueva manera de pensar la relación entre filosofía y actualidad.

La *Aufklärung* consiste en un *Ausgang*, una “Salida”, en un proceso que nos libera de la inmadurez del yo a través de un proceso que es al mismo tiempo una tarea individual y una obligación. Al concebir la modernidad más como una actitud que como un período de la historia, la actividad filosófica consiste en un

la Ilustración, con la conferencia celebrada en mayo de 1978 ante la Société Française de Philosophie titulada “*Qu’est-ce que la critique?*” (*Critique et Aufklärung*). En: Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, (Trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo), Tecnos, Madrid, 2003, p. 3-52.

61 Ibid., p. 68.

62 Ibid., p. 69.

éthos, en una relación con la actualidad, en una elección, en una manera de actuar y de conducirse que marca una pertenencia y se presenta como una tarea, pues el hilo que nos liga con la *Aufklärung* es la reactivación permanente de una actitud, de un *éthos* filosófico que se caracteriza como crítica permanente de nuestro ser histórico⁶³. El texto sobre la *Aufklärung* de Kant provee la idea general de lo que Foucault llama la actitud de modernidad; tiene que ver con la tarea de elaborarse a sí mismo ya que la ontología crítica de nosotros mismos hay que considerarla como un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión⁶⁴.

Ahora bien, en este capítulo, analizaremos el papel que le confiere Michel Foucault al filósofo como diagnosticador de su actualidad. Cuando éste, en *El uso de los placeres* se pregunta “Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo?”⁶⁵, caracteriza la filosofía como crítica, en otras palabras, nos dice que la crítica constituye la esencia del pensamiento filosófico “hoy”. La filosofía “hoy” es trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo. Al situarse en la segunda de las dos grandes tradiciones filosóficas fundadas por Kant, en la de una *ontología crítica de nosotros mismos*, el pensador francés opta por una forma de filosofía concebida como actividad filosófica: “Quizás se

63 Ibid., p. 86.

64 Ibid., p. 97.

65 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 12.

trata hoy del final de una forma sustantiva de la filosofía, de una forma de filosofía como *la* filosofía, de la filosofía separada y por encima de toda práctica, y por eso de la filosofía detentadora de la “verdad” de toda práctica. Hoy la filosofía es una práctica *entre* otras prácticas aunque, en verdad, una práctica *peculiar*. No se trata ya de una forma de *la* filosofía, sino de la *forma filosófica de una actividad*, de la peculiaridad de un hacer por el que una actividad es cualificada como filosófica. Ya no se trata de la filosofía frente, y por encima de la práctica, sino de un modo de filosofía más *modesto*, el de una práctica entre otras prácticas.

Esta es la pobreza de la filosofía; ya no puede decir qué es el mundo, mas, precisamente por eso, puede *transformarlo*. En esto radica el tesoro de su precariedad⁶⁶.

Escribirse a sí mismo. Ponerse a prueba.

Al no poder decirnos qué es el mundo, la filosofía ya no consiste en una búsqueda -de la totalización, de la verdad o del origen-, ni en una interpretación metafísica de lo real. En este final de la filosofía como metafísica y empresa de totalización, lo que queda vivo en la filosofía es el *ensayo*, cuerpo vivo de la filosofía⁶⁷.

El ensayo entendido como prueba de sí mismo, como “ascesis”, como escritura de sí, como “ejercicio de sí en el pensamiento”.

66 Michel Foucault, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1994, p. 39.

67 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Op. cit., p. 12.

En el texto *La escritura de sí*⁶⁸ el filósofo de Poitiers señala que la escritura de sí no sólo se relaciona complementariamente con la anacoresis, es decir, que “mitiga los peligros de la soledad y ofrece a una mirada posible lo que se ha hecho o pensado”⁶⁹, sino como ascesis, como trabajo sobre el pensamiento⁷⁰ y como arma en el combate espiritual. La escritura está asociada de dos modos distintos al ejercicio del pensamiento⁷¹: uno que adopta la forma de una serie lineal que va de la meditación a la actividad de la escritura y de ésta al *gymnázsein*, al entrenamiento en situación real y a la prueba; el otro modo es circular, la meditación precede a las notas que permiten la relectura y ésta a su vez conduce a la meditación. Lo que resalta Foucault de la escritura es su función *ethopoietética*, es decir, el hecho de que opera como transformadora de la verdad en *êthos*⁷².

En este sentido, la escritura como actividad permanente de transformación de nosotros mismos y de nuestro pensamiento: “trabajo del pensamiento sobre sí mismo, la crítica muestra que las cosas no son tan evidentes como se cree, hace que lo que damos por sentado deje de serlo, y es absolutamente necesario para cualquier transformación. En efecto, una *transformación* que permanecería en el mismo modo en el pensamiento, que no sería más que una cierta manera de ajustar mejor el

68 Michel Foucault, “La escritura de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 289.

69 Ibid., p. 290.

70 Loc. Cit.

71 Ibid., p. 291.

72 Ibid., p. 292.

mismo pensamiento a la realidad de las cosas, sólo sería una transformación superficial. En cambio, a partir del momento en que ya no es posible pensar las cosas como se las piensa, la transformación se vuelve urgente, y los cambios en los modos de pensamiento, es decir, en los modos de acción, se inscriben profundamente en lo real⁷³.

La relación con lo verdadero no tiene la forma epistemológica de un desciframiento de uno por sí mismo o de una *hermeneútica del* deseo que permita una purificación. Es constitutiva del modo de ser: la constitución de un temple de ánimo, y se refiere a una ética y estética de la existencia. Tal es ese quehacer que es siempre el de una lucha contra la desmesura, contra la ausencia de forma del deseo y el placer (no contra el cuerpo de placer y deseo): la *enkrateia*. Se trata, frente a la impotencia de las fuerzas, frente a su inconsistencia y desmesura, de la constitución de una compostura (*ajustement*), de un saber estar en este trabajo y en esta batalla. Ello significa que no hay compostura o templanza, virtud del cuerpo, sin esta lucha con el deseo y los placeres. La *enkrateia* podría entenderse como la condición de la *sophrosyne*, como una forma de trabajo sobre sí mismo que le permite al individuo volverse temperante (*sophron*). No hay, pues, *sophrosyne* sin *enkrateia*⁷⁴.

73 Jean-Paul Margot, “Michel Foucault y la modernidad” Escritura, Transgresión y Ethos”, en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, Universidad del Valle, Cali, 2008, p. 134.

74 Marco A. Díaz Marzá, *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p. 225.

En *El uso de los placeres* Foucault señala algunos rasgos generales que caracterizan la forma en que el comportamiento sexual fue reflexionado por el pensamiento griego clásico como dominio de apreciación y de elección morales. Parte de la noción entonces común del “uso de los placeres” -*chrésis aphrodisión*- para descubrir los modos de subjetivación a los que se refiere: sustancia ética, tipos de sujeción, formas de elaboración de sí y de teleología moral. Estudia la forma en que el pensamiento médico y filosófico elaboró este “uso de los placeres” y formuló algunos temas de austeridad que se volverán recurrentes en cuatro grandes ejes de la experiencia: la relación con el cuerpo, la relación con la esposa, la relación con los muchachos y la relación con la verdad. Foucault asume una tarea de tipo genealógico que le va a permitir descubrir en la Antigüedad griega y grecorromana las formas a través de las cuales los individuos se constituyeron en sujetos morales de sus propias acciones. Observa Foucault cuatro nociones que encontramos con frecuencia en la reflexión sobre la moral sexual grecorromana: la noción de *aphrodisia*, a través de la cual podemos captar lo que, en el comportamiento sexual, era reconocido como “sustancia ética”; la del “uso” de *chrésis*, que permite captar el tipo de sujeción al que la práctica de estos placeres debería someterse para ser valorada moralmente; la noción de *enkrateia*, de dominio que define la actitud necesaria ante uno mismo para constituirse como sujeto moral; finalmente la de “templanza”, de “sabiduría”, de *sophrosyne* que caracteriza al sujeto moral en su realización.

Entre la *enkrateia* y la *sophrosyne* existe una cierta relación que no es de identidad. Las dos remiten a un cierto dominio de sí, pero en la *enkrateia* ese dominio se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y el combate: es dominio de los placeres y los deseos pero se necesita luchar para vencerlos. En la *enkrateia* se trata, pues, de dominio pero de aquel referido a un trabajo y combate, no es pues un *dominio natural* sino una relación agonística, una lucha, un combate espiritual. La *sophrosyne* no se reduce por tanto a un mero conocimiento de principios sino al temple de las fuerzas del ánimo, es el estado que se tiende a conseguir mediante el ejercicio del dominio y la moderación de los placeres.

La historia según el arqueólogo genealogista

Para Michel Foucault *Las palabras y las cosas* es un libro de tránsito, una obra que debía llevar más allá: “esta es la razón de que le sirva para preparar más tarde el camino de la arqueología al análisis del poder”⁷⁵. La historiografía arqueológica de Michel Foucault no propone ningún tipo de metafísica fundamentalista; su interés es el de analizar las relaciones entre la existencia individual y el conjunto de estructuras y condiciones en las que surge esa existencia⁷⁶. La puesta en cuestión de los conceptos de hombre, de razón y de ciencia vía una crítica *histórico-epistemológica*

75 Wilhem Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Pre-Textos, Barcelona, 2002, p. 103.

76 Víctor Florian y Hamlet Santiago González, *Nietzsche Foucault*, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Santafé de Bogotá, 1999, pp. 88 y ss.

suscitó cuestionamientos entre algunos contemporáneos de Foucault. En el primer rango figura el *Cercle d'épistémologie de la École Normale Supérieure*⁷⁷ que acusa a Foucault de anunciar su teoría *histórico-crítica* formulando las proposiciones que fundan su posibilidad. Se le demanda a Foucault clarificar qué es para él el estatuto de la ciencia y el estatuto de la historia. Se le exige que explicita y justifique el uso que hace de la discontinuidad y de la periodización en la historia de las ciencias. Se le pide explicar cómo su crítica epistemológica puede escapar a las condiciones que denuncia sobre el plano de una determinación exterior y ambiental de la actividad racional, sin adoptar la postura de un saber absoluto.

Para desvelar las verdaderas dificultades, Foucault decide clarificar retrospectivamente su trabajo⁷⁸. Los trabajos de

77 "A Michel Foucault" y "Michel Foucault, Response au Cercle d'épistémologie". Cahiers pour l'analyse, Paris, Sevil, 1968, p. 5-8 y 9-40.

78 En este sentido, publica un artículo destinado al Cercle d'épistémologie (1968), y luego un libro intitolado *L'Archéologie du savoir* (1969). En este libro admite que el tema de «algunas experiencias primitivas» (*Historia de la locura en la época clásica*), y el de una «mirada médica» (Nacimiento de la clínica), pueden dejar de presuponer la presencia de un sujeto trascendental anterior a la experiencia. Para confrontar se recomiendan los autores Didier Eribon, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 189, y Rosario García del Pozo, *Michel Foucault: Un Arqueólogo del Humanismo (Estructuralismo, Genealogía y Apuesta estética)*, Editorial MAD, S.L., Madrid, 1988, pp. 15 y ss. En este último texto Rosario García del Pozo analiza cómo el trabajo arqueológico de Michel Foucault sustituye el estudio de la conciencia y del conocimiento del sujeto por el estudio de las prácticas discursivas y extra discursivas, consideradas acontecimientos históricos que configuran y regulan el saber. De esta manera la autora muestra que esta sustitución efectuada por el pensador francés "termina revelando las fuerzas enfrentadas de una física atravesada por múltiples estrategias de poder: la

Foucault buscan alejar esta presuposición mediante el reenvío de instancias de formación de los saberes -por tanto de la historia-, no de los vectores de decisión o de conceptualización, sino de las prácticas discursivas que permiten ilustrar las reglas de formación de las *epistemes*. Al analizar la concepción de la historia en su forma clásica Foucault parte del hecho que la discontinuidad era anteriormente concebida como lo dado e impensable.

Ella se ofrece por la vía de los sucesos dispersos que él debe ordenar para que aparezca una continuidad de los acontecimientos. La discontinuidad era percibida como una dispersión temporal que el historiador debería suprimir de la historia. Sin embargo, esta concepción de la historia será luego transformada radicalmente. La discontinuidad deviene esencial al análisis histórico en su triple función: 1) ella constituye primero una operación deliberada del historiador que debe, al menos como hipótesis sistemática, distinguir los diferentes niveles de su análisis y fijar los periodizaciones que le convengan; 2) ella es el resultado de su descripción y no eso que debe desaparecer en su análisis; 3) ella encarna por último un concepto que el trabajo del historiador no cesa de especificar; la discontinuidad es una forma y una función diferente según el dominio y el nivel a los cuales se le asigna.

En suma, las ciencias históricas en general dejaron de ser la constitución de los encadenamientos más allá de las sucesiones

microfísica del poder”. p. 10.

aparentes. En adelante ponen un juego sistemático de lo *discontinuo* como concepto operatorio, con el fin de determinar el objeto y el análisis del historiador. Hay que comprender y aceptar, según Foucault, esto que deviene historia en el trabajo real de los historiadores: un cierto uso reglado de la discontinuidad para el análisis de series temporales. Si se quiere aplicar esta noción de discontinuidad en los dominios que se denominan *historia de las ciencias*, de las *ciencias humanas* o de las *ideas políticas*, hay que liberarse de las nociones ligadas a los postulados de continuidad que tienden a organizar y unificar por anticipado estos discursos. El propósito de Foucault es explícitamente una crítica del conocimiento como línea de continuidad entre la ciencia y la experiencia. Hay que comprender que para Foucault, entre la ciencia y la experiencia, está precisamente el saber -el campo del acontecimiento-, un saber que determina el espacio en el que la ciencia y la experiencia pudieran separarse y situarse la una en relación con la otra.

En lugar de fundar reglas en la actividad de un sujeto o en las profundidades de una experiencia fenomenológica, el análisis de Foucault sumerge la actividad del sujeto en un conjunto de prácticas discursivas que le preceden, le modifican y le exceden.

De esta manera Foucault se desprende de todo concepto que implique una subjetividad fundadora, lo que le permite aprehender los saberes que participan en la construcción histórica de este concepto de subjetividad. Se propone comprender el enunciado en la estrechez y la singularidad de

su acontecimiento histórico y determinar las condiciones de su existencia, al exterior de esta subjetividad que tiene el reflejo de los sujetamientos o de los revocamientos en los límites de su intencionalidad.

Michel Foucault no afirma los imperativos categóricos que orientan el discurso tramposo de una Razón transhistórica, sino que pone en evidencia los discursos en el seno de los campos de fuerza reales donde se pronuncian, mostrando que no hay más que imperativos hipotéticos. La historia no es testigo de la presencia indefectible de un sujeto que se reconstituye perpetuamente en el filo de la narración, sino más bien de las condiciones positivas que hacen de la experiencia de la subjetividad una perpetua diferencia con ella misma.

Este proceso de clarificación lleva a Foucault a modificar el cuadro de su análisis. Pasa de un estudio que buscaba aislar las estructuras epistémicas relativas a ciertos períodos en función de su similaridad a un estudio que apunta a delimitar las estrategias que atraviesan los discursos y las prácticas en la medida en que se ponen en relación con otros dominios o prácticas de naturaleza política o institucional. Del proyecto de una descripción pura de los hechos del discurso surge al final el proyecto de una descripción de las relaciones de poder, en la medida en que él busca explicar los procesos de subjetivación que resultan de la co-articulación de los discursos y de las prácticas institucionales. A partir de este cambio, el análisis genealógico de los diversos procesos de subjetivación deviene posible. Las

metodologías *archivística* y *arqueológica* conducen al lenguaje de una *genealogía paciente y meticulosa* que exige la minucia del saber a través de *pequeñas verdades sin apariencia*, no para oponerse a la historia, sino al despliegue metahistórico de las significaciones ideales que la parasitan⁷⁹.

El 30 de noviembre de 1969, el trabajo histórico de Michel Foucault se consagra con la asignación de una cátedra de enseñanza en el College de France intitulada *Historia de los sistemas de pensamiento*. Luego de esta nominación tan distintiva, pero también muy exigente, Foucault ofrecerá una lección que deberá renovarse todos los años. Él deberá exponer allí de modo preciso el progreso de sus estudios. La *Lección inaugural* que pronuncia el 2 de diciembre de 1970⁸⁰ no escapa a esta regla: allí Foucault, de modo programático, precisa de entrada la lógica y la dirección de sus trabajos anteriores y su proyecto futuro de enseñanza. Después de *El orden del discurso* los contrastes del lenguaje en los métodos discursivos pasan a un segundo

79 Para un análisis detallado de la relación de implicación mutua entre Genealogía y Arqueología consúltese Ángel Gabilondo, “Genealogía en la arqueología: la historia”, en *El discurso en acción* Ángel Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Madrid, 1990, pp. 132 y ss. También, véase el texto de William González Velasco: “Foucault, Habermas, Poulain: crítica implacable, convivencia obligada”, en *Revista Universidad del Valle. Filosofía Francesa Contemporánea*, No 13, abril de 1996, y “Foucault y las transformaciones antropológicas de la filosofía contemporánea”, en Jacques Poulain y William González (Editores), *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle –Universidad de París VIII, Santiago de Cali, 2006.

80 Esta lección aparece publicada bajo el título de *El orden del discurso*, Siglo XXI, México, 1980.

plano, interesándose más por relaciones de poder que producen saber. *Nietzsche, la genealogía, la historia* precisa la forma en que la genealogía nietzscheana enriquece, o mejor dicho, confluye en el método arqueológico del pensador francés; expone el resultado de los estudios de Foucault sobre Nietzsche, donde encuentra las vías para su enfoque genealógico del poder, ocupándose de las relaciones de poder que constituyen al sujeto moderno.

Sus trabajos como arqueólogo del *peligro social* (a través de la psiquiatría) llevan a Foucault a esquematizar una *microfísica del poder* al magnificar tres grandes economías del poder en el trabajo anterior sobre las más diversas instituciones de las sociedades occidentales: el *poder de soberanía*, el *poder disciplinario* y el *biopoder*. Para Foucault, esta microfísica del poder debe servir para pasar por detrás de la institución con el fin de percibir y analizar las diversas *tecnologías del poder* que se traman allí. Intenta sustituir el punto de vista interior de la función institucional por el punto de vista exterior de las estrategias y de las tácticas que le dan forma. En otros términos, intenta desprenderse del privilegio del objeto (o del concepto deificado) con el fin de ubicarse en el punto de vista de la construcción de los saberes institucionalizados, y por lo tanto de la constitución de sujetos y de *regímenes de verdad*.

La genealogía foucaultiana es gris, meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas y muchas veces reescritas. No describe génesis lineales ni ordena según un único sentido, sino que busca percibir la singularidad

de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; no se opone a la historia, sino al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos.

Michel Foucault, siguiendo a Nietzsche, propone un análisis no finalista por el cual se nos esclarezca la génesis de la realidad, en su pura condición de génesis. Nietzsche, según el historiador genealógico, en la *Genealogía de la Moral*, afirma que en la historia genética de una realidad deben distinguirse y separarse *la causa de la génesis* y su *utilidad final* o su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades.

En “*Nietzsche. La Genealogía y la Historia*”, *Entstehung* designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y ley singular de una aparición. Del mismo modo que uno se inclina muy frecuentemente a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, sería un error dar cuenta de la emergencia por el término final. La *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas o, aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento. La genealogía, a través de la noción de “emergencia”, cobra un cuerpo propio. Ella no se ocupa del origen en el sentido de procedencia, sino de una abertura que se da en un intersticio. Foucault, asimilando el campo de la genealogía a un cuerpo humano, nos dice que la “procedencia” nos envía a la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad,

y la marca que éste deja en aquél. La emergencia, en cambio, “designa un lugar de enfrentamiento”, que no debemos imaginar como “un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en que los adversarios estarían en igualdad; más bien es - el ejemplo de los buenos y los malos lo prueba- , un “no lugar”, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio.

Nadie es, pues, responsable de una emergencia; ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio”⁸¹. La genealogía se propone ir derechamente a la singularidad de los eventos, descargados de todo horizonte finalista, para echar luz sobre sus discontinuidades y recurrencias. Quedan descartadas de este método las evoluciones continuas y progresivas. Por otra parte, el análisis genealógico busca las discontinuidades en la superficie de los eventos y no en sus profundidades. Es por esta razón que se dirige a las prácticas vividas o experimentadas en un momento dado.

La crítica de Foucault al tiempo lineal, homogéneo y vegetativo de la sociedad contemporánea alerta sobre la liquidación del futuro. En este sentido, la actividad filosófica, como trabajo del pensamiento sobre sí mismo, nos conduce a un trabajo de construcción, de elaboración de nosotros mismos y del mundo en que vivimos. Gestar mundo, apalabrar sentido son las tareas del filósofo-artista. Sin embargo, advierte nuestro autor, hay

81 Michel Foucault, *Nietzsche, la Genealogía y la Historia*, (Trad. José Vázquez), Tercera edición, Pre-textos, España, 1997, p. 37-38.

que trascender el arte como mera expresividad, ornamentación o divertimento. Es preciso abrirnos a la multiplicidad de situaciones, significaciones y posibilidades de nuestra historia concreta que es nuestra cotidianidad, permitiendo liberar al hombre del empobrecimiento del mundo y de la reducción del sentido de su existencia, al abrirse a la discontinuidad de la historia. Pensar y vivir de otro modo allí donde la disciplina y el biopoder imponen un modo normal de vida. Forjarse a sí mismo y editar el porvenir en el horizonte abierto de posibilidades es el reto del arqueólogo genealogista. Transformarse a sí en el pensamiento de sí consiste en una modificación ontológica, en un trabajo del pensamiento que se aplica a nuestro propio ser, *experiencia* no en, sino del pensamiento, de un pensamiento que no produce nada más que existencia y libertad. Pensamiento sobre sí mismo que es una práctica, una actividad, un *êthos* que nos libera de nosotros mismos y a la vez nos relaciona con nosotros mismos, con los demás y con la naturaleza. En *La escritura de sí* el pensador francés anuncia que para el pensamiento moderno no hay moral posible. Si la moral se hace imposible es porque surge la posibilidad de la ética, de una actitud que nos permite la apertura de otros mundos, de otros modos posibles de ser y de existir en el mundo y con los otros; este *êthos*, esta actitud crítica consiste en un trabajo del pensamiento: pensar de otro modo, pensar algo diferente de lo que se pensaba antes⁸². Forjarse a sí mismo, modificar el propio pensamiento, transformarse a sí mismo, son un trabajo en el que no hay caminos ni coordenadas precisas.

82 Michel Foucault, *Ética, estética y hermenéutica*, “La escritura de sí”, Paidós, Barcelona, 1999, p. 289-306.

Conclusiones

En su último período el pensador francés retorna a Grecia; se identifica con la filosofía como transformación de sí y búsqueda de un *éthos* que permita la elaboración de un carácter.

El papel del filósofo consiste en poder diagnosticar el presente, para conocer el campo de experiencias posibles.

La pregunta por el ser construye un talante, donde el discurso filosófico penetra al individuo y genera, proyecta, una elaboración de sí.

Las interpretaciones de Michel Foucault sobre la estética de la existencia están animadas por el desafío que representa la actualidad; pero no en el sentido de restaurar la experiencia grecorromana.

La noción de gubernamentalidad le permite a Foucault poner de relieve la libertad del sujeto y su relación con los otros, es decir, aquello que constituye la materia misma de la ética.

El papel del filósofo consiste en poder diagnosticar el presente, para conocer el campo de experiencias posibles. La pregunta por el ser construye un talante, donde el discurso filosófico penetra al individuo y genera, proyecta, una elaboración de sí.

La gubernamentalidad es una grilla de inteligibilidad que le permite al filósofo de Poitiers repensar las nociones de política y de libertad observando las diversas estrategias por las cuales se intenta gobernarlos, los distintos modos que tenemos de comprender estas estrategias, de aceptarlas o de resistirlas.

El curso en el Collège de France *Seguridad, territorio, población* marca un desplazamiento en el tratamiento de las investigaciones del pensador francés. Partiendo del problema del biopoder estudia la puesta en marcha de una tecnología de poder diferente a la disciplinaria, cuyo objeto es la población: la tecnología de seguridad. De este estudio surge en las indagaciones del pensador francés la importancia de la noción del gobierno, lo cual lo lleva a situar sus análisis en el contexto de una historia de la gubernamentalidad. A partir de este momento el gran genealogista del siglo XX se aleja de la historia de los dispositivos de seguridad y se ocupa de la genealogía del Estado moderno a través de los procedimientos utilizados en Occidente para asegurar el gobierno de los hombres.

Al caracterizar la filosofía como crítica, esta última constituye la esencia del pensamiento filosófico “hoy”, es decir, la filosofía “hoy” es trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo.

La actividad filosófica, como trabajo del pensamiento sobre sí mismo, nos conduce a un trabajo de construcción, de elaboración de nosotros mismos y del mundo en que vivimos. Es preciso abrirnos a la multiplicidad de situaciones,

significaciones y posibilidades de nuestra historia concreta que es nuestra cotidianidad, permitiendo liberar al hombre del empobrecimiento del mundo y de la reducción del sentido de su existencia, al abrirse a la discontinuidad de la historia. Pensar y vivir de otro modo allí donde la disciplina y el biopoder imponen un modo normal de vida.

Autores

Wilson Sánchez Jiménez

Ingeniero Agrónomo de la Universidad Nacional de Colombia
Magister en Filosofía de la Universidad del Valle
Investigador Grupo de Investigación Ignacio Torres Giraldo
socratres@hotmail.com

Orfa Margarita Giraldo Alzate

Licenciada en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás de Aquino, Abogada de la Unidad Central del Valle del Cauca, Especialista en Pedagogía para el Desarrollo del Aprendizaje Autónomo por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Magister en Filosofía por la Universidad del Valle. Se desempeña como investigadora del Grupo de Investigación Ignacio Torres de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Libre, Seccional Cali-Colombia.

Reinaldo Giraldo Díaz

Doctor en Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia. Magister en Filosofía, Universidad del Valle, Colombia. Ingeniero Agrónomo, Universidad Nacional de Colombia. Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Palmira - Colombia.
reinaldo.giraldo@unad.edu.co

Bibliografía Básica

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*, (trad., Julio Pallí Bonet). Barcelona: Planeta Deagostini. 1997.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.

DÍAZ, Marco A., *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

ERIBON, Didier, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1994.

FIMIANI, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica Cínica Ética*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2005.

FOUCAULT, Michel, *Hermenéutica del sujeto*. 1ª ed., trad. Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1994.

La hermenéutica del sujeto, Curso en el Collège del France (1981-1982), Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002, p. 24.

Espacios de poder, La Piqueta, Madrid, 1981.

,*Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003.

Nietzsche, la Genealogía y la Historia, (Trad. José Vázquez), Tercera edición, Pre-textos, España, 1997.

El sujeto y el poder. Bogotá: Carpe Diem, 1991.

Dits et écrits, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, p. 655.

Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, p. 31.

Historia de la sexualidad. El uso de los placeres. Siglo XXI, Madrid, 1986.

Historia de la sexualidad. La inquietud de sí. Siglo XXI, Madrid, 1997.

Las palabras y las cosas, Siglo XXI, México, 1993.

Nacimiento de la Biopolítica, lección del 31 de enero de 1979, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Saber y verdad, La Piqueta, Madrid, 1994.

“*A Michel Foucault*” y “*Michel Foucault, Response au Cercle d’epistemologie*”. Cahiers pour l’analyse, Paris, Sevil, 1968, p. 5-8 y 9-40.

Seguridad, territorio, población, Curso en el Collège de France (1977-1978), 1ª ed., trad. Horacio Pons, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

“La escritura de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999.

Estrategias de poder, Obras esenciales, Volumen II, Barcelona, Paidós, 1999.

FOUCAULT, Michel, y otros, *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1981.

FLORIAN, Víctor Florian y GONZÁLEZ, Hamlet Santiago, *Nietzsche Foucault*, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Santafe de Bogotá, 1999.

GABILONDO, Ángel, Genealogía en la arqueología: la historia, en *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Madrid, 1990.

GAGIN, Francois, *¿Una ética en tiempo de crisis? Ensayos sobre estoicismo*. Programa editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Santiago de Cali, mayo de 2003.

GARCÍA DEL POZO, Rosario, *Michel Foucault: Un Arqueólogo del Humanismo (Estructuralismo, Genealogía y Apuesta estética)*, Editorial

MAD, S.L., Madrid, 1988.

GONZÁLEZ, William, “*Foucault, Habermas, Poulain: crítica implacable, convivencia obligada*”, en *Revista Universidad del Valle. Filosofía Francesa Contemporánea*, No 13, abril de 1996.

“*Foucault y las transformaciones antropológicas de la filosofía contemporánea*”, en Jacques Poulain y William González (Editores), *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle –Universidad de Paris VIII, Santiago de Cali, 2006.

HADOT, Pierre, *¿Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998, 338p.

HORKHEIMER, Max, *La función social de la filosofía*, en *Teoría crítica*, (1a ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

MARGOT, Jean-Paul, *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle, Universidad de Paris VIII, Jacques Poulain-William González, Santiago de Cali, 2006.

“*Michel Foucault y la modernidad. Escritura, Transgresión y Éthos*”, en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, Universidad del Valle, Cali, 2008.

SCHMID, Wilhem, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Pre-Textos, Barcelona, 2002.

Bibliografía Complementaria

ABRAHAM, Tomás, *los senderos de Foucault. Seguido por un apéndice con tres textos inéditos de Michel Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, 191 p.

ÁLVAREZ-URIA, Fernando, “*Capitalismo y subjetividad. La teoría política y social de Michel Foucault*”, en LÓPEZ, P. y MUÑOZ, J. (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 97.

ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La modernidad cuestionada*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995, 213 p.

BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Traducción Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1988, 74 p.

BALBIER, E., DELEUZE, G. y otros. *Michel Foucault, filósofo*. 1ª ed., trad. Alberto Bixio. Barcelona, Gedisa, 1990.

COUSENZ HOY, David (comp.). *Foucault*. Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires, Nueva Visión, 1987.

DELAPORTE, François, *Filosofía de los acontecimientos*, Traducción Martha Pulido, Medellín, Editorial Universidad de

Antioquia, 2002, 285 p.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. 1ª ed., trad. José Vásquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987.

DÍAZ, Esther, *Michel Foucault. Los modos de subjetivación*, Buenos Aires, Almagesto, 86 p.

DÍAZ ROMERO, Ubaldina, *De los anclajes políticos de la literatura en Michel Foucault*, Cali, Ediciones Morada de la Filosofía, 128 p.

DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Traducción Rogelio C. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, 304 p.

Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Second Edition With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault, Chicago, The University Of Chicago, 1983, 271 p.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Traducción Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, 350 p.

Michel Foucault, Translated by Betsy Wing, Cambridge, Harvard University Press, 1991, 374 p.

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos. *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*. Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1992.

FERNÁNDEZ, Domingo, *Después de Foucault. Ética y política en*

los confines de la modernidad, Universidad de las Palmas de Gran Canaria,

GAGIN, François. *¿Una Ética en Tiempos de Crisis? Ensayos sobre el estoicismo*. Santiago de Cali, Universidad del Valle-Colciencias, 2003.

GARAVITO, Edgar. *Escritos Escogidos*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1999.

GARCÍA DEL POZO, Rosario, *Michel Foucault: Un Arqueólogo del Humanismo (Estructuralismo, Genealogía y Apuesta estética)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988, 230 p.

GIL, Mario Germán, *El discurso de las humanidades en el sujeto moderno*, Cali, Editorial Universidad Santiago de Cali, 2001, 106 p.

GUTTING, Gary (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994, 360 p.

HARDT, Michael y NEGRI, Toni. *Imperio*. 1ª ed., trad. Eduardo Sadier, Bogotá: Desde Abajo, 2001.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, 365 p.

MACEY, David, *Las Vidas de Michel Foucault*, Traducción Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1995, 617 p.

MARGOT, Jean-Paul, *Estudios Cartesianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 225 p.
Genealogía y poder. En: Jairo Montoya (comp). *Nietzsche 150 años*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 1995.

MARQUIOR, J. G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, Traducción Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 323 p.

MILLER, James, *La pasión de Michel Foucault*, Traducción Oscar Luis Molina, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1993, 644 p.

MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, 365 p.

ORTEGA, Francisco (Ed.), *La irrupción de lo impensado. Cátedra de estudios culturales Michel de Certeau*, Cuadernos Pensar en Público Número 0, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2004, 344 p.

POPKEWITZ, Thomas y BRENNAN, Marie (comps.), *El desafío de Foucault. Discurso, conocimiento y poder en la educación*, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, S.A., 2000, 351 p.

RENGIFO LIBREROS, Joaquín María. “Ética: práctica

reflexiva de la libertad”. En: *La universidad y los problemas colombianos. La paz como principio ético*. Palmira, Universidad Nacional de Colombia e ICFES, febrero de 2000, pp. 58/75.

ROJAS, Carlos J. *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995, 339 p.

Poder, derecho y derechos de los gobernados. Universidad Libre, Santiago de Cali, 2008.

SADE, Marques de, *Filosofía en la alcoba*, Selene Impresores, Colombia, 1996.

SAUQUILLO, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Premio “Centro de Investigaciones Sociológicas”, 1988, para tesis doctorales de carácter social y político, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 459 p.

SCHMID, Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Traducción Germán Cano, Barcelona, Pre-Textos, 2002, 399 p.

VVAA. *Foucault, la pedagogía y la educación. Pensar de otro modo*,

Bogotá, Magisterio, 2005, 407 p.

VÁSQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995, 157 p.

VEYNE, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Versión española de Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza, 1984, 238 p.