

Libertad y subjetivación ético-política en Michel Foucault

Tesis para optar por el título de Maestría en Filosofía

Emilse Galvis Cristancho

Tutor: Carlos Andrés Manrique

Universidad de los Andes

Departamento de Filosofía

Primer semestre de 2013

Tabla de contenido

Introducción	3
Capítulo I	
Libertad como subjetivación gubernamental en el neo-liberalismo	9
1.1 Los primeros rostros de la biopolítica	9
1.2 Razón de Estado y Liberalismo	24
1.3 Neo-liberalismo y empresario de sí mismo	36
Capítulo II	
Libertad como subjetivación Ético-política	46
2.1 Ontología crítica del presente: Genealogía y arqueología	50
2.2 La Aufklärung Kantiana y re-formulación de la crítica	57
2.3 Contraconducta: Escritura y Misticismo medieval	66
Capítulo III	
Libertad como espiritualidad política: Simone Weil y Michel Foucault	76
3.1 La gravedad y la gracia en Simone Weil	84
3.2 Religión y política en la revolución Iraní	92
3.3 Discusión: Michel Foucault y Simone Weil	96
Conclusiones Generales	106
Referencias bibliográficas	109

Introducción

La evidente oposición de Foucault a formas de subjetivación *individualizantes* producto de una forma de gobierno neo-liberal, su fuerte insistencia en la búsqueda de nuevas formas de pensar en prácticas de libertad ético-políticas y la indisociable relación entre filosofía y libertad se constituyen en temas casi ineludibles en cualquier aproximación al pensamiento político foucauldiano. Como es sabido Michel Foucault es uno de los grandes pensadores del siglo XX, su filosofía crítica, que impartió durante 14 años en el Collège de France, sigue latente en el análisis de la realidad contemporánea y en la manera como la vida es parte constitutiva de una forma de gobierno. Ya en *La voluntad de saber* (1976) este pensador francés había dejado claro que la vida, mucho más que el derecho, era la apuesta de las luchas políticas: la salud, la felicidad, la educación, el bienestar, entre otros, y las prácticas que allí se despliegan, se constituyen en el marco preciso para re-pensar formas de resistencia ético-políticas en tanto la vida es justamente, a partir del siglo XVIII, el blanco preciso para el funcionamiento del poder.

Además de poner de manifiesto esta administración de la vida, el filósofo francés es uno de los primeros pensadores en situar sobre la arena filosófica una lúcida reflexión sobre la manera como la *libertad*, entendida en un sentido amplio como conducción de la conducta es, en nuestros días, una forma de subjetivación propia de un gobierno neoliberal. En este sentido, su fuerza, en comparación con otras lecturas de la realidad contemporánea, reside en la manera como en el concepto de *gubernamentalidad* neo-liberal se pone en juego cierto ejercicio de la *libertad* como el elemento central en la forma como el individuo, y la vida entera del individuo, con sus prácticas, actitudes, relaciones y decisiones se constituyen en el capital humano del neo-liberalismo y configuran lo que Foucault ha llamado un “empresario de sí mismo” (Foucault 2010: 264). Lo anterior quiere decir que hoy los sujetos están siendo “libres” haciendo de su vida una multiplicación de la forma-empresa en la cual elementos fundamentales como la comida, la intimidad, las instituciones, la selección de una determinada profesión o la constante preparación académica tienen una directa relación con ciertas prácticas de consumo orientadas a la optimización de sí mismo como forma productora del capital. Ante esta configuración o apropiación de la libertad ¿Cómo crear

formas de resistencia frente a los modos de sujeción que constituyen al sujeto “empresario de sí mismo” en un marco neoliberal? Si entendemos con Foucault que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 2010b, p.1030) y si es precisamente cierto ejercicio de la libertad lo que sujeta al individuo a una forma de gobierno, entonces ¿cómo podría ser resistida la determinación de la subjetividad que produce la gubernamentalidad neoliberal a partir de prácticas reflexivas de la libertad, prácticas éticas de la libertad? ¿En qué sentido la libertad es producto de una forma de gobierno? ¿Cuál es el lugar de la crítica, la ontología crítica del presente y la contra-conducta en estas formas de pensar lo político? ¿Cómo llegó a ser la libertad el elemento central en la gubernamentalidad neo-liberal? ¿Cómo la espiritualidad política tal y como la entiende Foucault permite pensar y concebir formas de acción colectiva? ¿Qué pistas arroja la comprensión de espiritualidad de Simone Weil al hecho de pensar las formas de resistencia ético-políticas?

Mi propuesta, teniendo en cuenta las anteriores preguntas, consiste simplemente en poner de relieve dos formas de pensar la libertad en el trabajo filosófico de Michel Foucault: libertad como subjetivación gubernamental en el marco del neo-liberalismo y libertad como subjetivación ético-política que puede llegar a manifestarse tanto en prácticas singulares como en acciones políticas colectivas. Recientemente, justo cuando las luchas de género, el matrimonio igualitario para parejas del mismo sexo y otras reivindicaciones de tipo social y cultural parecen enmarcarse en el reconocimiento de la ley y en la lucha por una cierta igualdad de derechos, Michel Foucault vuelve a interpelarnos sobre las formas de situar y reconfigurar la política en otros espacios que no se reducen al marco de la ley. Para algunos, la configuración de prácticas de sí no implicaría cambios radicales en el ejercicio de las resistencias. Para otros, el derecho sería la única posibilidad de modificar en las prácticas el ejercicio del poder. Para Foucault, y para nosotros, la existencia de la política implica necesariamente un ejercicio ético e implica, como lo veremos más adelante, prácticas concretas y reflexivas de la libertad que resultan profundamente necesarias a la hora de pensar cómo resistir a una forma de gobierno neo-liberal.

Así pues, el hilo conductor sobre estas dos maneras de comprender la libertad puede esbozarse mejor de la siguiente manera: por un lado, en los cursos de 1978 *Seguridad, Territorio y población* y 1979 *El nacimiento de la Biopolítica* puede hallarse una definición de libertad característica del *homo oeconomicus* de la gubernamentalidad neoliberal, esto es, la libertad como una práctica creada por una tecnología de poder que coexiste con ciertas prácticas de consumo orientadas a la optimización de sí mismo como forma productora del capital. Esta libertad es resultado de una tecnología política que administra la conducta de los individuos a partir de la comprensión que estos asumen de sí mismos como seres “*libres*”. Esto quiere decir que cierto ejercicio de la libertad que los sujetos practican es parte constitutiva de la configuración de una tecnología de poder que ejerce sobre los individuos un poder *individualizante* en la medida en que produce un tipo específico de conducta, una forma de ser, de pensar, de relacionarse consigo y con los otros.

Por otro lado, la libertad puede entenderse como una *práctica ética* a partir de una importante entrevista del pensador francés titulada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* y otros ensayos sobre la ilustración escritos en sus últimos años. La libertad, en esta segunda acepción, es una práctica reflexiva que es en sí misma ética, una libertad en virtud de la cual el sujeto se conduce éticamente en las relaciones consigo mismo y con los otros y que puede entenderse a partir del trabajo filosófico de Michel Foucault por lo menos en tres sentidos: *ontología crítica del presente*, *movimiento crítico sobre sí*, y *contraconducta*. En este mismo orden la libertad puede entenderse como una cierta forma de *espiritualidad política* que puede llevar a una suerte de transformación ética colectiva. Ante esta segunda comprensión de la libertad consideramos necesario traer a colación la auténtica propuesta filosófica de *Simone Weil* con el propósito de ampliar la manera como pueden pensarse formas de acción colectivas tanto éticas como políticas, y además, con la clara intención de establecer un sugerente diálogo con Michel Foucault. En suma, según nuestra perspectiva, la libertad está en el centro de los problemas que se plantean tanto a la hora de establecer cuáles son las formas de gobierno que nos constituyen en un momento histórico dado, como a la hora de pensar en procesos de des-identificación ético-políticos que,

mediante prácticas reflexivas de la libertad, subvierten los efectos individualizantes de las técnicas de poder y configuran nuevos modos de existencia.

Para lograr la puesta en escena de estas dos formas de libertad, en el primer capítulo señalaremos de qué manera el *neo-liberalismo* produce un modo de subjetivación de la libertad según la cual el individuo es un hombre “libre” que hace de su vida una multiplicación de la forma-empresa. Esta reflexión se pone de manifiesto porque cuando Foucault explora a profundidad la cuestión de la gubernamentalidad encuentra que la libertad aparece en el siglo XVIII como uno de los elementos centrales en la aparición de la llamada Razón de Estado. (Foucault, 2011a, p. 84) Tal forma particular de gobierno será la base del liberalismo que, pese a algunas transformaciones, se ha extendido al gobierno neo-liberal en las escuelas del ordoliberalismo alemán y la escuela de Chicago. En este primer capítulo es importante poner de relieve dos modos de comprender la libertad en el marco de dos tecnologías de poder: mientras que el liberalismo configura una administración indirecta de la *libertad* mediante la creación de un medio en el que circulan los deseos de los individuos; el neo-liberalismo trata de crear en el mismo sujeto una forma de subjetividad según la cual el individuo es *libre* haciendo de su vida una forma de capital humano.

Posteriormente, una vez indicamos la manera como la libertad es el modo de subjetivación del neo-liberalismo, en el segundo capítulo haremos referencia a la libertad como *subjetivación ético-política*. En tal comprensión de la libertad queremos hacer énfasis en las formas de resistencia que se proponen como contrapartida o como adversarios a la forma de gobierno de la “libertad” del neo-liberalismo. En este momento haremos referencia a tres sentidos de la libertad: *ontología crítica del presente* que se inscribe en el segundo legado crítico de Kant; *crítica* permanente de nuestro ser histórico que permite identificar y franquear los límites establecidos en una forma de gobierno precisa para llegar a ser, pensar y actuar de otro modo; y *contraconducta* como la pregunta por cómo no ser gobernado de tal modo a partir de la escritura y el misticismo medieval en casos concretos de contraconducta en la pastoral cristiana. Finalmente estas formas de no ser gobernado, a la luz de la pregunta por la libertad, nos permitirán poner de relieve la comprensión de la libertad como

una práctica ética y política que, en efecto, puede configurarse como un modo eficaz de resistir a una forma de ser gobernado.

Finalmente, en el tercer capítulo, este acercamiento a la libertad como un modo de subjetivación ético-política será explorada con mayor profundidad teniendo como hilo conductor la preocupación de Michel Foucault en relación con la manera como la libertad es el resultado de una forma de gobierno, y cómo ésta puede también ser pensada como una forma de resistencia ético-política; en este capítulo queremos traer a colación la importante reflexión que tanto Simone Weil como Michel Foucault hacen con respecto a la relación entre religión y política mediante la configuración de una voluntad colectiva. Tal relación se puede comprender como una cierta forma de *espiritualidad política* que agrega dos elementos fundamentales a la hora de pensar en formas de resistencia: por un lado, con Michel Foucault, el hecho de comprender que la subjetivación ético-política no se reduce a una acción individual o singular, pues, a partir de los acontecimientos de la revolución Iraní, para el filósofo francés lo que está en juego es una suerte de des-identificación que se expresa mediante una colectividad; con Simone Weil queremos poner de relieve el lugar que ocupa la pregunta por la lucha de clases en este tipo de reflexiones sobre la libertad ¿Cuál es el lugar de la cultura obrera a la hora de pensar formas de subjetivación ético-políticas? ¿Cómo un sujeto que habita la precariedad y el sufrimiento del trabajo manual puede llegar a subjetivarse éticamente de otro modo posible? La figura de Simone Weil, sin lugar a dudas, nos permitirá ampliar el panorama en relación con la ética como práctica reflexiva de la libertad.

Para terminar esta introducción, debo decir que esta investigación es el resultado de un trabajo colectivo lleno de discusiones, debates y diálogos en el que no puedo dejar de agradecer a aquellas personas que, de muchas maneras, contribuyeron a su culminación. En primer lugar agradezco al profesor Carlos Andrés Manrique, director de la tesis, por su confianza y por su rigurosa y sugerente lectura, por sus pertinentes comentarios y sus precisos consejos en la orientación e interpretación de la obra de Michel Foucault. Quiero agradecer a mis compañeros de estudio que estuvieron acompañándome en la lectura de los capítulos y en diálogos permanentes que enriquecieron lo que aquí está expuesto,

especialmente a Andrés Caro, a Christian Fajardo, a Laura Ramírez y a William Guerrero. También agradezco a la profesora María del Rosario Acosta por su apoyo incondicional en mi proceso de estudio en la maestría y finalmente agradezco muy especialmente a mi familia por su paciencia y por estar pendiente de mí y de mi investigación en cada momento. Todo esto, además, no habría sido posible sin el apoyo y las becas que me otorgó el Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes durante mis estudios de posgrado.

CAPÍTULO I

Libertad como modo de subjetivación gubernamental en el neo-liberalismo

Estimado lector: antes de entrar al contenido de lo que desarrollaremos en el primer capítulo consideramos necesario hacer un panorama general que hemos llamado “estudio preliminar” sobre la serie: dispositivo de seguridad, población y gubernamentalidad en el pensamiento de Michel Foucault, serie que, sin lugar a dudas, constituye la base sobre la cual reposan las tecnologías del liberalismo y del neo-liberalismo que nos permitirán poner de manifiesto el hilo conductor de este capítulo: libertad como un modo de subjetivación gubernamental en el marco del neo-liberalismo.

1.1 Estudio preliminar: los primeros rostros de la biopolítica

Ciertamente los cursos impartidos por Foucault en el Collège de France: *Seguridad, Territorio y población* (1978) y *Nacimiento de la Biopolítica* (1979) forman parte de una continuidad introducida en el primer volumen de *Historia de la Sexualidad* (1976). En este volumen, Foucault habría señalado cómo en el siglo XVIII la vida entra a ser parte de una estrategia general de poder, o una política de la vida, que se transforma en relación a lo que hasta ese momento había sido el poder soberano. Recordemos que el objeto de estudio de este volumen se debe a sus investigaciones en torno a las relaciones de poder y al enfrentamiento entre cuerpos en el cual Foucault realiza un recorrido por las estrategias,

resistencias y dispositivos de poder que constituyeron a un sujeto sexual en los siglos XVII y XVIII. Así, en el último capítulo de este volumen titulado: *derecho de muerte y poder sobre la vida*, el autor reúne el conjunto de relaciones mediante las cuales los cuerpos se disciplinan individualmente, se regulan en conjunto y, en suma, ellos mismos administran su vida en una modalidad de poder contrapuesta al *poder soberano*; poder que, en lugar de administrar la vida, manifestaba su poder al hacer morir a los súbditos desleales o, en general, al hacer morir exponiendo la vida de los individuos en guerras fatales.

Foucault advierte que el “hacer morir” característico del poder soberano ya había tomado distancia de la antigua “patria potestas” según la cual, el padre romano disponía de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; si era él quien había dado la vida, también él podría quitarla directamente. Esta modalidad del “hacer morir” de los antiguos, se había transformado en la soberanía, pues, justamente, sin proponer *directamente* la muerte, el soberano ahora ejercería sobre los individuos un derecho *indirecto* de vida y muerte. Lo que quiere decir que al estar amenazado por sus enemigos exteriores, el soberano podía hacer la guerra de manera legítima y disponer de sus súbditos en nombre de la defensa del Estado. No obstante, si es uno de sus súbditos el que se levanta contra él, entonces el soberano puede ejercer un poder *directo* sobre su vida y lo matará como forma de castigo. A diferencia de estas dos modalidades de poder (de los antiguos y el poder soberano), Foucault advierte que a partir del siglo XVIII emerge una nueva *estrategia política* que administra la vida desde el nacimiento en aspectos tales como: las condiciones de vida en una ciudad, la higiene pública, la relación entre natalidad y mortalidad. La vida es ahora objeto de la política y todos los elementos asociados a ella estarán imbricados con esta nueva forma de gobierno. Así pues, el *biopoder* aparece como:

[E]l conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus *rasgos biológicos fundamentales* podrá ser parte de una política, *una estrategia política*, una estrategia general de poder [esto es] cómo, a partir del siglo XVIII las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana” (Foucault, 2011a, p.15) (Énfasis mío)

Lo que inmediatamente sobre sale en esta cita es que este desplazamiento del *hacer morir* del poder soberano al *hacer vivir*, como una estrategia política de la especie humana, es para Foucault el horizonte de partida en la comprensión del *bio-poder* que se consolidó como una gran tecnología de doble faz sobre la vida: *anatomopolítica* y *biopolítica*. Así, dice Foucault, “[La] vida llega a ser entonces, a partir del siglo XVIII, un objeto de poder (...) [a]ntes no había más que súbditos (*subjets*), sujetos jurídicos a los que se [les] podía quitar los bienes y también la vida. Ahora hay cuerpos y poblaciones. [Entonces] el poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico” (Foucault, 2010b, p. 898). De manera que la vida entra en el dominio del poder y surgen cuestiones sobre cómo podemos regular el flujo de la población, cómo podemos hacer que la gente tenga más hijos, cómo podemos regular igualmente la tasa de crecimiento de una población, las migraciones, entre otras. Y a partir de aquí, insiste Foucault, toda una serie de técnicas de observación entre las cuales está evidentemente la estadística, pero también todos los grandes organismos administrativos, económicos y políticos que se encargarán de esta regulación de la población que se inscriben en la noción de Biopoder¹.

Ante esta imbricación entre vida y política, Foucault señala que una primera gran forma de gobierno, que se ocupa del cuerpo individual, es precisamente la *anatomopolítica*. Tal modalidad disciplinaria produce un cuerpo productivo, dócil y útil en la medida en que “la disciplina asegura una relación espacio-temporal determinada por la regularidad de los procesos y por la ejecución de los mismos” (Perea, 2010, p. 44)² De modo que el poder

¹ Esta transformación de la política en occidente se evidencia en esta ya muy citado pasaje de *La voluntad de saber*: “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2007, p. 164) Este pasaje expone la paradoja de un poder que se hace a cargo afirmativamente de la vida de la *especie humana* pero que al mismo pone en riesgo la preservación del mero hecho de existir de los seres vivientes, por eso en aquél capítulo Foucault nos dice que en esta era del biopoder las matanzas se han vuelto vitales, en tanto los argumentos que justificaron el exterminio consistían en defender una especie humana que se exponía a los riesgos que representaban otras formas de vida.

² Para Foucault, “esta anatomopolítica tiene su máxima expresión en las tecnologías de encierro, en las tecnologías coercitivas del comportamiento que terminan creando el “archipiélago carcelario”.

adquiere aquí la forma particular de un conjunto de instituciones y centros de encierro que capturan la fuerza productiva al tiempo que garantizan la obediencia. Sin embargo, Foucault advierte que esta modalidad de poder disciplinario cambia históricamente al ocuparse de un nuevo sujeto: la población. Ante esta aparición de la especie, Foucault se encargará de mostrar cómo cambian radicalmente las técnicas y las estrategias de poder de lo que hasta entonces había sido el poder disciplinario. Foucault aclara que estas formas del poder: la anatomopolítica y la biopolítica no son antitéticas, pues, más bien se constituyen en dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones en el que uno de los polos fue el primero en formarse. Así pues, las artes del gobierno se organizarán además alrededor del concepto de especie y del sujeto político de una población:

Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer a finales de éste algo que ya no es esa anatomopolítica, sino lo que yo llamaría una *biopolítica de la especie humana* ¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? (...) se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etc. (Foucault, 1977, p. 168)

Como se observa en la cita y como Foucault lo menciona el *biopoder* emerge como un poder que se ejerce positivamente sobre la vida y en este sentido, la administra, aumenta y multiplica. La población, o mejor la especie humana, es ahora el objeto del *gobierno*, y en este sentido, tenemos una amplia definición de *política* que teje una directa relación entre lo que sería una administración de la vida; administración que captura el hecho biológico fundamental de que el ser humano constituye una especie y que es el resultado de una estrategia política capital que emerge a partir del siglo XVIII y que se pone en marcha a partir de los dispositivos de seguridad. En vista de este desarrollo del bio-poder y ante esta aparición de la población, Foucault establece allí una consecuente relación entre el bio-poder y el desarrollo del capitalismo:

Las modalidades de encierro establecen el punto cumbre en la disciplina, tanto así que llegan a convertir toda la sociedad en un mecanismo de encierro, en el que cada quien está atado a su identidad, su papel productivo, su enfermedad o su muerte”. En: Perea, A. Estética de la existencia. Las prácticas de sí como ejercicio de libertad, poder y resistencia en Michel Foucault. 2009.

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el *desarrollo del capitalismo*; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como *instituciones* de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de *anatomo* y *biopolítica*, inventados en el siglo XVIII como *técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas*.(Foucault: 1977. p, 170) (Énfasis mío)³

Lo que inmediatamente sobresale en esta cita es el hecho de que el biopoder determina las acciones de la población en un sentido productivo haciendo que la vida se administre mediante prácticas eficientes de acuerdo a unos procesos económicos capaces de optimizar y maximizar la vida en general. Tal inserción controlada de los *cuerpos* y la especie fue uno de los elementos indispensables en el desarrollo del capitalismo, desarrollo que veremos más adelante materializado en técnicas específicas del liberalismo y el neoliberalismo. En síntesis, el cuerpo, que mediante disciplinas fue encauzado, vigilado y modulado hacia determinados comportamientos en un proceso de individualización, es ahora regulado como especie mediante un ajuste de los fenómenos asociados a los procesos económicos. Foucault amplía esta cuestión del *biopoder* con la siguiente pregunta en el marco de los dispositivos de seguridad: ¿Cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de los límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado? Tres modalidades de poder podrían responder a esta cuestión en tres momentos históricos precisos: Primero, sancionar una ley y fijar un castigo, este es el *mecanismo legal*

³ La cita continúa: actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples (Foucault, 1977, p. 171)

o jurídico que rigió desde la Edad Media hasta los siglos XVII-XVIII; segundo, vigilarlo y ejercer cierto tipo de coerción mediante una división binaria entre lo permitido y lo vedado en toda una serie de técnicas policiales, médicas o psicológicas, este es un *mecanismo disciplinario* que podría llamarse moderno introducido a partir del siglo XVIII; y tercero, la inserción del robo dentro de una serie de acontecimientos probables en una medida promedio considerada como óptima en un *mecanismo contemporáneo* que regula las acciones de la población mediante un dispositivo de seguridad.

Ante estos tres mecanismos, Foucault aclara que no se trata de una sucesión histórica en un sentido lineal de unos a otros, es decir, los mecanismos disciplinarios no toman el lugar de los mecanismos jurídicos y tampoco los mecanismos de seguridad remplazan a los mecanismos de disciplina. De lo que se trata, mejor, es de una serie de *edificios complejos* en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse (Foucault, 2011a, p. 23) En este sentido, es precisamente un cierto perfeccionamiento de las técnicas lo que da el énfasis a cada uno de estos mecanismos en un momento histórico preciso, perfeccionamiento que no sugiere la extinción de ninguna de las modalidades de poder que hemos mencionado. Así, finalmente, el mecanismo de seguridad, en clave con la población, es la reactivación y transformación de las técnicas jurídico-legales y las técnicas disciplinarias. Dicho de otro modo, para el filósofo francés es preciso comprender estas formas de poder no como el remplazo de una sociedad por otra, pues de hecho “estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2011a, p. 135) Ante este panorama surgen algunos cuestionamientos: ¿En qué consiste esta compleja relación entre el mecanismo de seguridad, el gobierno y la población? ¿Estamos viviendo hoy en un dispositivo de seguridad? ¿De qué manera el dispositivo de seguridad regula a la población mediante un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad? Y la pregunta quizá más importante de acuerdo al hilo conductor que queremos seguir en torno a la libertad como subjetivación gubernamental: ¿Cuál es la relación entre el *dispositivo de seguridad* y una cierta

comprensión de la *libertad* como un modo de subjetivación del neo-liberalismo? ¿Cómo la libertad llegó a constituirse en el elemento fundamental de una forma de gobierno?

Antes de abordar de cerca las anteriores preguntas, es necesario hacer un par de aclaraciones más sobre dos cuestiones que, hasta este momento, han quedado en el tintero: por un lado, la comprensión de este nuevo término de *población* que, en efecto, toma distancia de un sentido tradicional según el cual la población se entendía como el conjunto de súbditos de un soberano. La incursión de la vida como parte esencial de una política de la especie humana daría lugar a una nueva comprensión de la población que es necesario poner de relieve. Por otra parte es preciso comprender los elementos que rodean la concepción de *gubernamentalidad*; noción que, sin lugar a dudas, ha estado en el centro de la discusión sobre los dispositivos de seguridad. Este término dará apertura a la comprensión de la política gubernamental como una suerte de maximización o intensificación de los procesos de la población a partir de tácticas diversas que veremos mucho más explícitas en el análisis del liberalismo y el neo-liberalismo. Estas dos nociones nos darán, sin duda, algunos elementos necesarios a la hora de comprender la problemática de la libertad como modo de subjetivación gubernamental tal y como la piensa Foucault en el neo-liberalismo.

Población: nueva comprensión de lo público

En principio, cuando Foucault se refiere a la emergencia de una tecnología de doble faz: anatomopolítica y biopolítica de la vida humana, que toma distancia de una tradicional concepción del *hacer morir* que caracterizaría al poder soberano, pone en evidencia que la población no puede ser entendida como una reunión de sujetos jurídicos que tienen una relación individual o colectiva con una voluntad soberana. Es decir, la población no puede ser comprendida como una agrupación de sujetos de derecho diferenciados por su status, sus bienes, sus responsabilidades o sus oficios, pues, a partir del siglo XVIII, la población se expresa como “un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas (Foucault, 2011a, p. 101) Dicho de otro modo, la

población se extenderá desde un arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie presentada por el público:

El público, noción capital en el siglo XVIII, es *la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus exigencias*: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones(...) De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cuál se debe actuar (Foucault, 2011a, p.102) (Énfasis mío)

La población, y todo el campo de realidades que girarán en torno a este concepto, se constituye en el espacio preciso sobre el cual se despliega la política y las formas de gobierno. La especie, más allá de una reunión de súbditos, se entenderá como el conjunto de comportamientos, maneras de ser, hábitos etc, que son susceptibles de ser gobernados y que responderán a una forma específica de poder⁴. En síntesis, la población emerge en el siglo XVIII como escenario político que se despliega desde una comprensión biológica (en el sentido natural del nacimiento) hasta el público como el marco que desprende toda una realidad de la especie con respecto a la cual el gobierno debe actuar. Es decir, la población considerada desde el punto de vista *público* significa un campo de realidades susceptibles de ser transformadas mediante campañas, convicciones, prevenciones, estadísticas etc y esto significa que esta “realidad” ya no está solamente circunscrita al ámbito de los procesos biológicos, sino que tiene que ver, en términos más generales, con el problema del gobierno de la “conducta” que ampliaremos a continuación.

⁴ En el marco de esta reflexión, Foucault identifica la vigencia del *mercantilismo* como doctrina económica que va a plantear por primera vez el problema de la población. Para los mercantilistas la población es un elemento fundamental porque condiciona todos los otros ámbitos de la vida en el sentido que suministra fuerza de trabajo para la agricultura, para la manufactura y garantiza la abundancia de las cosechas etc. Así “[la] población es un elemento fundamental en la dinámica del poderío de los Estados porque asegura, en el seno mismo de éstos, toda una competencia en la mano de obra disponible, lo cual garantiza, claro está, la existencia de bajos salarios” (Foucault, 2011a, p.90) Los mercantilistas, en este sentido, serían los primeros en plantear el problema de la población directamente ligado al desarrollo de la economía. Sin embargo, aunque la preocupación del mercantilismo fue la fuerza productiva, Foucault advierte que la economía “después de los mercantilistas; en el siglo XVIII y menos aún en el siglo XIX, desde luego, ya no se la juzgará esencial y fundamentalmente con ese carácter” (Foucault, 2011a, p. 91)

Sentido histórico de la Gubernamentalidad

A partir de lo anterior, una segunda cuestión que es necesario aclarar en el marco del biopoder es el *gobierno* como técnica, o mejor, “el privilegio que el gobierno comienza a ejercer con respecto a las reglas –a punto tal que un día pueda decirse, para limitar el poder del rey: el rey reina pero no gobierna” (Foucault, 2011, p. 102) Justamente esta inversión del gobierno en relación con el reino, y el hecho de que éste sea en el fondo mucho más que la soberanía, mucho más que el reino y mucho más que el imperio, plantea el problema político moderno del gobierno directamente ligado a la población. En la clase del 1 de Febrero de 1978 Foucault dice que a través del análisis de algunos mecanismos de seguridad intentó ver cómo aparecían los problemas específicos de la población, y al observar con un poco más de detenimiento se vio en la necesidad de abordar el problema del gobierno (Foucault, 2011a, p.110) Veamos más de cerca esta tercera dimensión.

El horizonte de partida en la comprensión del gobierno⁵tal y como aparece en *Seguridad, territorio y población* y a partir de la investigación histórico-crítica de Foucault, es el cruce entre dos procesos que se gestaron en el siglo XVI, época en la cual Foucault identifica un desarrollo y florecimiento de una serie de tratados que se presentaron como artes de gobernar que consistieron en: por un lado, deshacer las estructuras feudales y el

⁵ En este punto álgido de Foucault es necesario hacer una diferencia entre el término *gobierno* y el término *gubernamentalidad*. Foucault usa el sentido del término gobierno referido únicamente a lo que entre los siglos XVI y XVIII es llamado “gobierno del Estado”. En la siguiente cita del “Resumen” del Nacimiento de la biopolítica el filósofo francés recuerda el sentido de dicha noción, al referirse al ejercicio de la soberanía política, que utilizó en los cursos de 1978 y 1979: “el gobierno (no se trata, claro está, de la institución gobierno, sino de la actividad que consiste en regir la conducta de los hombres en un marco y con instrumentos estatales) Entonces, en los cursos de *Seguridad, Territorio y Población (1978)* y el *Nacimiento de la biopolítica (1979)* el “gobierno” es un tipo de poder que regula la conducta de los hombres en el marco del ejercicio de la soberanía política. En cuanto a la noción de gubernamentalidad en la clase del 1º de febrero de 1978 Foucault se refiere al “conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.” En esta definición se encuentran los elementos constitutivos de una concepción estratégica del poder: las tácticas; los objetivos o blancos; los procedimientos; los instrumentos técnicos; y los cálculos, análisis y reflexiones que están directamente enlazados con la concepción de gobierno como acción sobre las acciones en El sujeto y el poder.

establecimiento de la concentración estatal; y por otro lado, un movimiento de dispersión y disidencia religiosa. Así “en el cruce entre ambos movimientos se plantea, creo, con la intensidad particular del siglo XVI, desde luego, el problema de cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, mediante qué métodos. La problemática global del gobierno es a mi parecer el rasgo dominante (...) en el siglo XVI” (Foucault, 2011a, p. 111) En el marco de estas artes de gobierno Foucault se limita al gobierno del Estado o a lo que él llama gobierno en su forma política⁶.

Inicialmente Foucault hace una comparación entre la concepción del gobierno tal y como aparece en *El príncipe* de Maquiavelo y la literatura antimachiavelo de la época. Mientras que el príncipe es el único en su principado y está en una posición de exterioridad y trascendencia con respecto a él; en la literatura antimachiavelo el gobierno no se reduce sólo al principado sino que se extiende al gobierno de una casa, al gobierno de los niños, el gobierno de una familia etc. Así, en contraste con el único gobierno del príncipe de Maquiavelo, la literatura de la época asume el gobierno en un sentido mucho más amplio como el despliegue de prácticas múltiples en las que muchas personas –gobernante, magistrado, padre de familia, juez, pedagogo- tienen la potestad de gobernar, aunque en el interior del Estado. El Estado es, de acuerdo a lo anterior, sólo una modalidad de gobierno entre las múltiples que existen, pues, “[h]ay entonces, a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno con respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de esta actividad, que la oponen de manera radical a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo” (Foucault, 2011a, p. 117) De modo que, mientras el fin de la soberanía está en sí misma y ella extrae sus instrumentos con la forma de la ley; el fin del gobierno está en las cosas que dirige, en la maximización o la intensificación de los procesos

⁶ Lo anterior porque aunque, en efecto, el Estado es una de las múltiples formas de gobierno; para Foucault es evidente que las otras formas de gobierno (gobierno de una casa, gobierno de los niños, gobierno de las familias) están asociadas a él “[p]ero no es porque sean derivadas de él; es más bien porque las relaciones de poder han llegado a estar cada vez más bajo el control del Estado” (Foucault, 2005, p.50) De modo que las relaciones de poder han sido paulatinamente gubernamentalizadas bajo los auspicios de las instituciones del Estado.

que dirige. En este sentido, sus instrumentos ya no serán las leyes, sino tácticas diversas (Foucault, 2011a, p. 126)

Pues bien, para profundizar un poco en esta cuestión de la gubernamentalidad y en lo que Foucault llama “tácticas diversas”, Foucault pone de relieve la economía en tanto es una forma particular de gobierno que va a aplicarse a la totalidad del Estado. La introducción de la economía dentro del ejercicio político del Estado será la apuesta esencial del gobierno y en este sentido: “[g]obernar un Estado será, por ende, poner en acción la economía, una economía en el nivel de todo el Estado, es decir, ejercer con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atento que el padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes” (Foucault, 2011a, p.120) Así pues, la palabra economía que, en el siglo XVI designaba una forma de producción, ya en el siglo XVIII designará un nivel de *realidad* o un campo de intervención. La economía, como una forma particular de gobierno propia de los dispositivos de seguridad, se extenderá a la compleja y total realidad de la población y en este punto es clave señalar la noción de gubernamentalidad que está en el interior de este primer capítulo y que como veremos más adelante tiene que ver con la manera como se da cierta lógica de la libertad como un modo de subjetivación gubernamental:

Por Gubernamentalidad [e]ntiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la *población*, por forma mayor de saber la *economía política* y por instrumento técnico esencial los *dispositivos de seguridad*. (Foucault, 2011a, p. 136) (Énfasis mío)

De modo que la gubernamentalidad se expresa como un conjunto de tácticas, instituciones y procedimientos que actúan sobre la población en un marco específico de acción que es el espacio de los dispositivos de seguridad. Es, entonces, a partir de la imbricación entre población, economía política y dispositivos de seguridad que emerge lo que Foucault llama en este pasaje “Gubernamentalidad” y que, sin duda, será uno de los elementos fundamentales a la hora de comprender el modo como funcionan las técnicas

específicas del liberalismo y del neo-liberalismo y sobre todo la manera como la libertad esta en el centro de los debates que se plantean en estas tecnología de poder tal y como lo desarrollaremos en el primer capítulo. Ahora bien, esta forma de gubernamentalidad, que se presenta inicialmente en un sentido mucho más restringido como el conjunto de técnicas de poder en las cuales emerge y se configura históricamente el Estado Moderno, no puede estar separada de una definición de gubernamentalidad en un sentido mucho más amplio que aparece como acción sobre las acciones tal y como trataremos de ponerla de manifiesto a continuación:

Gubernamentalidad en sentido amplio: Acción sobre las acciones

Llegados a este punto de la gubernamentalidad amplíemos la cuestión a la luz del *Sujeto y el Poder*. Recordemos que en ésta reconocida conferencia Foucault pone de manifiesto que el ejercicio del poder, más allá de ser una relación individual o colectiva, es una forma en la que ciertas acciones modifican a otras. Una relación de poder, en este sentido, existe solamente cuando es puesta en acción y cuando induce, incita, seduce o invoca a realizar otra acción. Para Foucault es claro que “[en] efecto, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa directa o indirectamente sobre otros. En cambio actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes o sobre aquellas que pueden surgir en el presente o en el futuro” (Foucault, 2005, p 45) Esto quiere decir que, a diferencia de una relación de violencia que mediante el uso de la fuerza somete y cierra toda posibilidad de la acción; o de una unión voluntaria en un marco jurídico que determina cuáles son las “mejores” acciones posibles de las voluntades en el marco de la ley; la relación de poder sólo puede articularse como una estructura total de acciones que actúa sobre acciones posibles. Justamente:

[E]l poder es menos una confrontación entre dos adversarios o el enlace del uno con el otro, que un problema de gobierno. Esta palabra debe ser admitida con el muy amplio sentido que tenía en el siglo XVI. Gobierno no se refería solamente a las estructuras políticas o al manejo de Estados; más bien designaba la forma en que la *conducta de los individuos* o de los grupos podía ser dirigida: el gobierno de los niños, de las

almas, de las comunidades, de las familias o del enfermo. *Gobernar en este sentido, es estructurar el campo de acción de otros* (Foucault, 2005, p 46) (Énfasis mío)

El ejercicio del poder es, de acuerdo con la anterior cita, un problema de gobierno en el sentido de estructurar el campo de acción de otros lo que, de hecho, da apertura a una pluralidad de formas de gobierno que no podrían ser limitadas en ningún caso al gobierno del Estado. Ahora bien, cuando nos encontramos con una forma de gobernar en el sentido de estructurar un campo de acción mediante acciones posibles, la gubernamentalidad se expresa como un campo susceptible de conducción de las conductas, conducción que no es de ninguna manera una acción coercitiva en la que los sujetos son obligados a comportarse de una u otra manera. El gobierno actúa solamente sobre acciones de acuerdo a una tecnología específica de poder.

Ahondando más a profundidad en la concepción de gubernamentalidad, para cerrar esta segunda aclaración, recordemos que “cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el gobierno de hombres por otros hombres –en el más amplio sentido del término- se incluye un elemento importante: la libertad.” (Foucault, 2005, p. 46) Es sabido que el poder se ejerce sólo sobre sujetos libres que se enfrentan a un campo de posibilidades en el que se pueden desplegar diversas formas de conducirse, diversas reacciones y diversos comportamientos. Tal insistencia consiste en que no puede hablarse de relaciones de poder sin libertad, pues, los juegos de poder son dinámicos y el poder actúa sobre un individuo con capacidad de acción y de libertad. De manera que, si el poder está diseminado por todas partes, entonces la libertad es una práctica que coexiste con el poder y que habita, también, en todo el tejido social.⁷.

⁷ Aquí se evidencia una noción estrecha de libertad que se enlaza directamente con la comprensión del poder. Foucault es bastante claro en esta comprensión del poder: son los sujetos libres quienes se enfrentan a un campo de posibilidades en el marco de un gobierno que actúa indirectamente sobre la acción de los sujetos. Así: “Estas relaciones de poder son, por tanto, movibles, reversibles e inestables. Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. (...) la cuestión que en ocasiones me plantean: <pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad>. Respondo: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad”. En:(Foucault, 2010b, p. 1037)

En este momento del capítulo podemos decir que hemos dado un panorama amplio de la serie: Seguridad, población y gubernamentalidad, serie que, sin lugar a dudas, constituye por un lado, el eje analítico sobre el cual Foucault despliega su investigación sobre el biopoder y que por otra parte, nos sitúa de frente ante la problemática de la libertad como un modo de subjetivación gubernamental. Ante este panorama nos surgen los siguientes cuestionamientos: ¿Qué es la libertad hoy, ya no en el marco de una soberanía sino en el marco del neo-liberalismo? ¿Cómo asumimos la libertad hoy y decimos de nosotros mismos que somos libres de una u otra manera? ¿En qué sentido esta libertad es un modo de subjetivación gubernamental del neo-liberalismo? Por supuesto, estas preguntas son apenas un panorama que pone de manifiesto el interés de este primer capítulo: la libertad como un modo de subjetivación gubernamental del neoliberalismo.

Teniendo en cuenta lo anterior, el propósito de este capítulo será tratar de establecer ciertas líneas interpretativas en la manera como la libertad, en *Seguridad, Territorio y Población* (1978) y en el *Nacimiento de la Biopolítica* (1979) aparece como un modo de *subjetivación gubernamental* del neo-liberalismo. Lo anterior porque para Foucault el *homo oeconomicus* del neo-liberalismo es un hombre *libre* que dirige su conducta en una suerte de “*empresario de sí mismo*” que hace de su vida una multiplicación de la *forma-empresa* en la cual elementos fundamentales como la educación, la intimidad, la responsabilidad, la selección de una determinada profesión o incluso la comida tienen una directa relación con ciertas prácticas de consumo, orientadas a la optimización de sí mismo como forma productora del capital. Dicho de otro modo, la práctica de la *libertad* que los sujetos ejercen sobre sí mismos es el resultado de una tecnología de gobierno individualizante que, en este momento histórico preciso, hace de un individuo el capital humano del neo-liberalismo y constituye mediante un modo de subjetivación gubernamental a través de la figura del “*empresario de sí mismo*.” (Foucault, 2010a, p. 264) Esta reflexión es central porque cuando Foucault explora a profundidad la cuestión de la gubernamentalidad encuentra que la libertad aparece en el siglo XVIII como uno de los elementos centrales en la aparición de la llamada razón de Estado. Tal forma particular de

gobierno, será la base del liberalismo que, pese a algunas transformaciones, se ha extendido al gobierno neo-liberal en las escuelas del ordoliberalismo alemán y la escuela de Chicago.

El recorrido propuesto es el siguiente: En primer lugar caracterizaremos la emergencia de razón de Estado en el siglo XVIII y allí haremos un recorrido general por los elementos principales que influenciaron la constitución del *Estado moderno* y la manera como el *derecho* y la *economía política* se proponen como marco de limitación interna al Estado ilimitado de policía característico de esta forma de poder. A partir de este recorrido, veremos en qué sentido la economía política de los fisiócratas plantea una cierta *naturalidad* del gobierno del deseo directamente relacionada con el dispositivo de seguridad lo que nos permitirá exponer el modo como el liberalismo concibe la administración de un cierto uso de *libertad*, no en el sentido de una intervención directa en las acciones de la población, sino a partir de la gestión indirecta de las condiciones de la libertad mediante la creación de un *medio* en el que circulan los deseos de los individuos.. En segundo lugar veremos de qué modo el *homo oeconomicus* del neo-liberalismo concibe un cierto uso de la libertad, ya no como de un modo indirecto tal y como aparecía en el liberalismo, sino como un modo de *subjetivación* gubernamental que actúa directamente sobre la población de los sujetos. Es decir que el gobierno ya no crea las condiciones para que la libertad de los sujetos circule en un medio, sino que se trata de crear en el mismo sujeto una forma de subjetividad según la cual el sujeto es *libre* haciendo de su vida una forma de capital humano y constituyéndose en un “empresario de sí mismo”. Aquí será necesario establecer algunas diferencias entre el ordoliberalismo alemán, y su formulación de la forma-empresa, y la escuela de Chicago con la comprensión del empresario de sí mismo. Finalmente diremos que, a partir de la puesta en escena de este recorrido, pensar un cierto tipo de libertad como un modo de subjetivación gubernamental en el neo-liberalismo trae consigo la urgente necesidad de pensar en formas alternativas de ser libres hoy, cuestión que nos abre la puerta al segundo capítulo sobre la libertad como un modo de subjetivación ética y política.

1.2 Razón de Estado y liberalismo: Naturalidad de la población y el gobierno del deseo

“Según los primeros teóricos de la población del siglo XVIII, hay al menos un invariante por el cual, tomada en su conjunto, ella tiene y sólo puede tener un único motor de acción. Ese motor de acción es el deseo. El deseo reaparece ahora en las técnicas de poder y gobierno” (Foucault, 2011a, p.96).

En la clase del 10 de Enero de 1979 del curso en el Collège de France *Nacimiento de la Biopolítica*, Foucault se propone continuar con lo que podría llamarse historia del arte de gobernar que había iniciado en *Seguridad, Territorio y Población*. En este curso de 1979 el filósofo francés no se ocupa “más que del gobierno de los hombres, en la medida y sólo en la medida- en que se presenta como ejercicio de la soberanía política.” (Foucault, 2010a, p.17) Al ocuparse de este asunto advierte que apelará a un método que prescinde de universales para analizar los acontecimientos históricos. Así pues, no se trata de una manera de hacer historia en el sentido en el que las formas o prácticas gubernamentales se comprenden desde categorías o premisas como Estado, sociedad, soberanía, etc. sino que se trata más bien de un cierto historicismo que se ocupa de “determinar de qué modo se estableció el dominio de la práctica de gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales [y] sus objetivos de conjunto para gobernar de la mejor manera posible” (Foucault, 2010a, p.17). Esto supone por tanto que los universales no existen para poder examinar la manera como la historia, en un momento dado, remite a algo inexistente hasta entonces como el Estado, sino mejor, que se trata de un nuevo marco de análisis en el que se pone en juego cierta comprensión del Estado moderno.

En principio, Foucault estudia la *Razón de Estado* como práctica gubernamental necesariamente adosada a la aparición de algo llamado Estado, esto es a un tipo de Estado con su especificidad y pluralidad y con sus respectivas *instituciones correlativas*. En tal comprensión del Estado, “[e]l arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo el deber ser del Estado. El deber hacer del gobierno tiene que identificarse con el deber ser del Estado” (Foucault, 2010a, p.19) Esto supone el despliegue de ciertas instituciones que son: i) el *mercantilismo* no propiamente como doctrina económica sino como organización determinada de la

producción y de los circuitos comerciales acorde con el enriquecimiento, el fortalecimiento de la población y la competencia con las potencias extranjeras. En segundo término, la gestión interna a través de la entonces llamada ii) *policía*, y en último término, iii) la constitución de un ejército y diplomacia permanentes.

Estos son los elementos de una manera específica de gobernar ajustada a la Razón de Estado: mercantilismo, policía y diplomacia. Tal cuestión del gobierno, propio de la razón de Estado, ya había empezado a aparecer en la clase del 25 de Enero de 1978. Allí dice Foucault: “Las cosas empiezan a cambiar en el siglo XVII, esa época que se ha caracterizado por la vigencia del cameralismo y el mercantilismo, no tanto como doctrinas económicas sino como nuevas maneras de plantear los problemas del gobierno” (Foucault, 2011a, p. 90) Tal arte de gobernar comporta un objetivo *limitado* en política exterior. Esto quiere decir que la comprensión en la relación entre los Estados, en contraste con la situación de la Edad Media, abandona la posición hegemónica de alcanzar un imperio total y global. Dicho de otro modo, más que decir El Estado (con mayúscula), se reconoce la existencia de diversos estados con intereses propios que defender. Esto se evidenció, claramente, en los aparatos diplomático-militares del siglo XVII:

Del tratado de Westfalia a la Guerra de los siete años -o, digamos, a las guerras revolucionarias que van a introducir una dimensión completamente diferente-, esa política diplomático-militar se ajustará al principio de autolimitación del Estado, al principio de competencia necesaria y suficiente entre los distintos Estados (Foucault, 2010a, p.22)

De manera que, en política exterior, el nuevo arte de Gobernar se ajustará al principio de autolimitación. Pero, en cambio, en la política interna el gobierno implica mediante el estado de policía, un objetivo o una serie de objetivos *ilimitados* al tomar en cuenta el control no sólo de los grupos o estamentos sino también de los individuos con riguroso detalle. Así, “En los grandes tratados de policía de los siglos XVII y XVIII, todos los que cotejan los distintos reglamentos y tratan de sistematizarlos coinciden en esto, y lo dicen expresamente: el objeto de la policía es un objeto *casi infinito*” (Foucault, 2010, p.22) (Las cursivas son mías). Aparecen, entonces, en la razón de Estado, tanto una

limitación en términos de política exterior (entre los Estados) y una ilimitación en política interior, esto es en el campo que está compuesto de instituciones grupos e individuos. Tal ilimitación es, en términos generales, una suerte de *racionalidad interna* que depende exclusivamente del Estado de policía.

Ahora bien, esto no quiere decir que no se presentasen mecanismos de compensación en pos de establecer un límite a esos objetivos ilimitados del Estado de policía. Uno de estos mecanismos se ve plenamente materializado, en dicha época, en el *Derecho*. El sistema de Instituciones judiciales que en el medioevo apuntaló el poder real del soberano frente a los poderes feudales se convirtió en el punto de apoyo de quien buscase poner ciertos límites a la razón de Estado ilimitada que habría determinado el Estado de policía. Surgen así, las leyes fundamentales que opondrán los juristas a la razón de Estado; así mismo, surge la teoría del derecho natural y de los derechos imprescriptibles, los que ningún soberano puede desconocer; y la teoría del contrato que otorga al soberano el mandato siempre y cuando acate las cláusulas del mismo con en el propósito de constituir precisamente el *Estado* con mayúscula:

En realidad, el derecho y las instituciones judiciales que habían sido intrínsecas al desarrollo del poder real se convierten ahora, en cierto modo, tanto en exteriores como en exorbitantes con respecto al ejercicio de un gobierno según la Razón de Estado (Foucault, 2010a, p.25).

De manera que estas banderas: la de las leyes fundamentales, el sistema judicial y el derecho natural, fueron empuñadas por quienes para entonces se oponían a la Razón de Estado: en Francia, los parlamentarios, los protestantes y los nobles; en Inglaterra, la burguesía y los disidentes religiosos. En este sentido el derecho público fue opositor en los siglos XVII y XVIII cuando se configuró la gubernamentalidad como razón de Estado. Todo este marco, (limitación, ilimitación y Derecho) trata de caracterizar a grandes rasgos el modo de gobernar de la Razón de Estado.

No obstante, a mediados del siglo XVIII esta experimenta una importante transformación que el autor llama *razón gubernamental moderna* ¿En qué consiste esa transformación? se pregunta Foucault, pues bien, en pocas palabras “consiste en la introducción de un

principio de limitación del arte de gobernar que ya no le es extrínseco como lo era el derecho en el siglo XVII, sino que va a serle *intrínseco*.” (Foucault, 2010a, p.26) (Énfasis mío) ¿En qué consiste esta limitación intrínseca al arte de gobernar? La razón gubernamental moderna, primero que todo, consiste en una *limitación de hecho*, no de derecho, adscrita a la legitimidad de la práctica gubernamental. Además se caracteriza por una limitación general que el gobierno debe imponerse a sí mismo, el principio de dicha limitación corresponde a los objetivos de gobierno, es decir, es interior a la propia práctica gubernamental y establece una división entre lo que es preciso hacer y lo que conviene no hacer; y finalmente, esta limitación intrínseca, vuelve evidente que:

[n]o son los que gobiernan quienes, con toda soberanía y razón, van a decidir por sí mismos (acerca de ella). Y en la medida en que el gobierno de los hombres es una práctica que no es impuesta por quienes gobiernan a quienes son gobernados, sino una práctica que fija la definición y la posición respectiva de los gobernados y los gobernantes entre sí (Foucault, 2010a, p.28) (Énfasis mío).

De manera que se da una especie de regulación interna que fija la posición relativa de gobernantes y gobernados y por tanto se da una suerte de *razón gubernamental crítica* que consiste en cómo no gobernar demasiado. Así “las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino en el exceso de gobierno” (Foucault: 2010a, p.29) Lo anterior nos sitúa ante una primera aproximación de la libertad en el marco del liberalismo, así “La libertad nunca es otra cosa- pero ya es mucho- que una relación actual entre gobernantes y gobernados” (Foucault, 2010a, p. 83) pero ¿qué fue lo que hizo posible tal tipo de transformación de la Razón de Estado? ¿Cuál es la relación entre un cierto uso de la libertad y la economía política? Para Foucault es bastante claro que se trata de un instrumento intelectual, un tipo de cálculo que permitió su auto- limitación: *la economía política*. Ésta se desarrolló dentro de los marcos de esa misma razón de Estado y como afinamiento del arte de gobernar al tratarse de algo capital como es el asunto del enriquecimiento del Estado:

¿Qué procura la Economía Política? Garantizar de manera conveniente, ajustada y siempre beneficiosa la competencia entre los Estados. Procura mantener cierto

equilibrio entre los Estados para que la competencia, precisamente, pueda existir. Es decir, retoma con toda exactitud los objetivos correspondientes a la razón de Estado y que el estado de policía, el mercantilismo y la balanza europea habían tratado de alcanzar (Foucault, 2010a, p. 31).

Así pues, la primera economía política⁸, la de los *fisiócratas*, deduce la necesidad de un despotismo total, sin ningún tipo de limitación externa, sin contrapesos diferentes a los emanados de sí mismo en la búsqueda de los objetivos planteados. Además esta economía política reflexiona sobre las prácticas gubernamentales en el sentido de sus efectos, independientemente de la existencia o no de derechos naturales externos y limitantes que actuasen como “diques de contención” a las mismas. El surgimiento de la economía política se explica como la *Ciencia* que posibilita la inteligibilidad de los procesos, mecanismos y regularidades de la dinámica económica. Mientras que el asunto de los derechos fundamentales está supeditado en todos sus órdenes a las decisiones autónomas del gobierno económico perfilado hacia dentro, y sustentado en el poder absoluto del Monarca; “[l]a Economía Política no descubre derechos naturales anteriores al ejercicio de la gubernamentalidad, sino cierta *naturalidad* propia de la práctica misma del gobierno” (Foucault, 2010a, p. 33) (Énfasis mío) Ahora bien ¿Cómo se entiende esta cierta naturalidad de la práctica de gobierno? ¿De qué manera los Fisiócratas plantean esta naturalidad en relación con el gobierno del deseo? ¿Cuál es la relación entre libertad y

⁸ Con la Economía Política ingresamos entonces a una época cuyo principio podría ser el siguiente: un gobierno nunca sabe con suficiente certeza que siempre corre el riesgo de gobernar demasiado, o incluso: un gobierno nunca sabe demasiado bien cómo gobernar lo suficiente y nada más (...) esta cuestión de la autolimitación por el principio de la verdad, esa es, creo, la cuña formidable que la Economía Política introdujo en la presunción indefinida del Estado de Policía(...) cierto régimen de verdad que es justamente característico de lo que podríamos llamar la era de la política y cuyo dispositivo básico, en suma, sigue siendo el mismo en nuestros días (...)no quiero decir que la política...por fin acceden en esta época a la racionalidad...ese momento (...)está marcado por la articulación con una serie de prácticas de cierto tipo de discurso que, por un lado lo constituye como un conjunto ligado por un lazo inteligible y, por otro, legisla y puede legislar sobre esas prácticas en términos de verdad o falsedad (Foucault, 2010a, p.35).Según esta cita el Estado ha de intervenir sustentándose en una tecnología de gobierno con dos elementos claves. Uno hacia el exterior dependiente del dispositivo diplomático militar, y otro hacia el interior, dependiente del dispositivo de policía, el cual tiene como fin aumentar la fortaleza del estado a través de cinco aspectos de dominio: el control de la población, la satisfacción de las necesidades básicas, la salud, el trabajo y por último la circulación de personas y mercancías. Aquí lo novedoso como elemento central consiste en el despliegue del poder sobre la vida en el sentido de su gestión y producción, en últimas de su administración.

naturalidad? Para abordar de cerca las anteriores preguntas limitaremos el análisis de la libertad a la economía política de los Fisiócratas; economía que, sin lugar a dudas, está profundamente ligada al principio general del liberalismo.

Fisiócratas: Naturalidad y gobierno del deseo

Recordemos que los fisiócratas son los primeros en formular que la técnica política nunca debe desprenderse del juego de la realidad consigo misma. Así para los fisiócratas y, de manera general para los economistas del siglo XVIII, la población es considerada como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus *aspectos naturales* y a partir de ellos (Foucault, 2011a, p. 93) (Énfasis mío) esto quiere decir que la población no será ya entendida como un conjunto de sujetos de derecho o un grupo de voluntades sometidas a un soberano; la población en el marco del liberalismo, tal y como hemos dicho, deberá manejarse en sus aspectos naturales y a partir de ellos:

[L]a población, tal como se la problematiza en el pensamiento, pero [también] en la práctica gubernamental del siglo XVIII, no es la simple suma de los individuos que habitan en un territorio (...) La población aparece entonces como un *fenómeno de la naturaleza* (...) Y el análisis de los fisiócratas y los economistas se torna interesante en este punto: *la naturalidad que se advierte en el hecho de que la población sea permanentemente accesible a agentes y técnicas de transformación*, siempre que estos agentes y esas técnicas sean a la vez ilustrados, meditados, analíticos, calculados y calculadores (Foucault, 2011a, p. 93)

La naturalidad, entonces, se advierte a partir del momento en el que la población es susceptible técnicas de transformación calculadas y meditadas en el marco de una tecnología de poder. Esto quiere decir que hay una suerte de naturaleza consustancial implícita, como sustrato de las adecuadas acciones de gobierno y en virtud de dicha naturalidad se presentan fenómenos tales como: el desplazamiento de la población tras salarios más elevados, o la existencia de un arancel aduanero para mantener precios. Tales fenómenos, resultado de la puesta en marcha de las ideas políticas de los economistas, ponen de manifiesto que “si hay una *naturaleza que es propia de la gubernamentalidad*, sus objetos y sus operaciones, la práctica gubernamental como consecuencia, sólo podrá hacer lo que debe hacer si respeta

esa naturaleza. Si la perturba, si no la tiene en cuenta o actúa en contra de las leyes que han sido fijadas por esa naturalidad propia de los objetos que ella manipula, surgirán de inmediato consecuencias negativas para ella misma.” (Foucault, 2010a, p33) Es decir la naturalidad de la población es un asunto de éxito o fracaso, de suerte que las acciones de la población ya no se inscribirán en un marco de legitimidad o ilegitimidad sino más bien en una decisión de los sujetos que se acogerán a esta naturalidad. Así pues, en el centro mismo de esta naturalidad de la población se bosqueja la política liberal del “*laissez faire*”⁹:

El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencialmente y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los mecanismos y los principios que le son propios. Así pues, el problema de la libertad (...) fue sin duda una de las condiciones del desarrollo de las formas modernas, o si lo prefieren, capitalistas de la economía (Foucault, 2011a, p. 70)

En este punto se pone de relieve uno de los elementos claves de la libertad del liberalismo porque justamente esta naturalidad en la que hemos venido insistiendo se da solamente en la medida en la población hace parte de una realidad que tiene sus propias leyes y de acuerdo a unos principios que le son propios. De manera que “Lo que vemos aparecer a mediados del siglo XVIII es mucho más un naturalismo que un liberalismo. Pero creo, no obstante, que podemos utilizar la palabra “liberalismo”, en la medida en que la libertad está, de todos modos, en el centro de esta práctica o de los problemas que se

⁹ Desde esta doble situación de inmanencia y de involuntariedad del homo oeconomicus, Foucault llega al tema ineludible, tantas veces citado, de la mano invisible de A Smith, como correlato consecutivo. “¿De qué se trata cuando se habla de la tal mano? De una especie de deidad para cuya mirada son transparentes los procesos económicos, y que por lo tanto es capaz de anudar los intereses dispersos. En virtud de la cual se puede evidenciar que cada uno, siguiendo su propio interés, beneficia a todo el mundo. “A grandes rasgos, podemos decir: gracias al cielo, la gente sólo se preocupa por sus intereses; gracias al cielo los comerciantes son perfectos egoístas y entre ellos son contados los que se preocupan por el bien general, pues, cuando empiezan a hacerlo las cosas comienzan a andar mal” (Foucault, 2010, p 322). De modo que, frente a la perspectiva del resultado adicional colectivo, los agentes económicos son absolutamente ciegos. Con estas premisas se comprende por qué el gobierno no debe intervenir en esta mecánica natural y espontánea, ya que es imposible totalizarla, reducirla a la mirada de corto plazo, generalmente equivocada del soberano, del gobernante. El mundo de la economía, de los sujetos de interés, es opaco, inescrutable para él, porque no corresponde a una disciplina con totalidad, cognoscible en su proceso de desarrollo, como sí lo es la cuestión del Estado a gobernar.

plantean” (Foucault, 2010a, p. 82) ¿En qué consiste esta libertad del liberalismo? ¿Cuál es la relación entre esta libertad y esta cierta naturalidad que se advierte en el juego del *laissez faire*?

A grandes rasgos podemos decir que los fisiócratas inauguran una comprensión de libertad directamente imbricada con el *laissez faire, laissez passer* (dejar hacer, dejar pasar) en tanto se crean las condiciones para que se dé un cierto tipo de circulación de los deseos. Allí la libertad se bosqueja como una administración indirecta en relación con la naturalidad de la población. No obstante, el *laissez faire, laissez passer* no podría pensarse sólo como una suerte de modalidad del poder en el que las acciones de los individuos responden a cierta naturalidad de la población puesto que la relación entre libertad y naturalidad sólo puede imponerse en la medida en que los individuos se hallan sujetos a una invariante fundamental: el *gobierno del deseo*. Es decir, la naturalidad del *laissez faire* y la libertad del liberalismo puede gestionarse solamente en la medida en que se dé un cierto gobierno del deseo que será el elemento que va a impulsar la acción de los individuos:

El deseo es el elemento que va a impulsar la acción de todos los individuos. Y contra él no se puede hacer nada (...) no se puede impedir que la gente viva donde a su juicio pueda obtener mayores ganancias y donde desea vivir, justamente porque ambiciona esa ganancia. (...) Pero -y aquí la naturalidad del deseo marca la población y la técnica gubernamental puede penetrarlo- ese deseo (...) si se lo deja actuar y siempre que se lo deje actuar, dentro de determinados límites y en virtud de una serie de relaciones y conexiones, redundará en suma en el interés general de la población. El deseo es la búsqueda del interés para el individuo. (Foucault, 2011a, p. 96) (Énfasis mío)

En esta cita Foucault devela una lógica entre lo que es el gobierno del deseo y la puesta en marcha de un interés general que se expresa como un carácter natural de la población. Es aquí justamente donde surge la comprensión de la libertad para los fisiócratas en una directa relación con el gobierno del deseo puesto que pese a que el deseo es la búsqueda de interés para el individuo, Foucault muestra que éste oculta una relación “natural” con el interés general. Ahora bien, en esta aparición del gobierno del deseo,

Foucault establece una directa relación entre la idea de una gestión de la población sobre la base de la naturalidad de su deseo y de la producción espontánea del interés colectivo:

[A]unque [el interés colectivo] pueda perfectamente ser engañado por su deseo en lo concerniente al interés personal, hay algo que no engaña: el juego espontáneo o, en todo caso, a la vez espontáneo y regulado del deseo permitirá, en efecto, la producción de un interés, algo que es interesante para la propia población. Producción del interés colectivo por el juego del deseo: *esto marca al mismo tiempo la naturalidad de la población y la artificialidad posible* de los medios que se instrumentarán para manejarla. (Foucault, 2011a, p. 96)

Esto quiere decir que la *naturalidad* de la población se advierte en el momento en el que el deseo individual es a la vez la producción de un cierto interés colectivo. En el marco de esta interacción entre población, gobierno del deseo y la artificialidad política de una tecnología de poder se expresa una cierta autolimitación de la práctica de gobierno según la cual, la economía política de los fisiócratas actúa indirectamente sobre el deseo. Así pues, la economía política de los fisiócratas lo que hacen es producir las condiciones para que se genere un cierto deseo que, aunque inicialmente puede presentarse como individual (o como un cierto deseo particular), es en realidad el resultado de una acción gubernamental que actúa sobre los deseos de la población en una suerte de producción de un interés colectivo. No obstante, ese deseo que se presentaba como particular no es más que una evidencia de lo que es el deseo en el marco de un interés general en tanto los sujetos se hallan sujetos en el mismo medio de circulación de sus deseos.

Dicho de otro modo, el liberalismo efectúa una suerte de administración indirecta de la libertad de los individuos en la medida en la que genera un medio de circulación de las acciones de los individuos, medio que puede comprenderse en una directa relación con los dispositivos de seguridad en tanto se efectúa una regulación de la naturalidad de la población. Ahora bien, para que los individuos respondan de manera eficaz a las condiciones de la libertad creadas por un medio artificial, para los fisiócratas, es necesario efectuar indirectamente un gobierno sobre el deseo. Sólo mediante el deseo, a su modo de ver, es posible el direccionamiento de los individuos hacia este tipo de libertad. Así:

La palabra "liberalismo" se justifica por el papel desempeñado por la libertad en el arte liberal de gobernar: libertad garantizada, sin duda, pero también producida por este último, que necesita, para alcanzar sus fines, suscitarla, promoverla y enmarcarla de manera permanente. *El liberalismo, así, puede definirse como el cálculo del riesgo -el libre juego de los intereses individuales— compatible con el interés de cada uno y de todos.* Por eso la incitación a "vivir peligrosamente" implica el establecimiento de múltiples mecanismos de seguridad. Libertad y seguridad: los procedimientos de control y las formas de intervención estatal requeridas por esta doble exigencia constituyen la paradoja del liberalismo y están en el origen de las "crisis de gubernamentalidad" que éste experimentó desde hace dos siglos. (Foucault, 2011a, p. 443)

Por el hecho de garantizar y promover una libertad, el liberalismo no actúa directamente sobre el deseo puesto que a éste, como motor de acción de la población, no se le puede restringir sólo se puede actuar sobre él indirectamente, a partir de cierta naturalidad del deseo mediante la gestión, o mediante una suerte de *artificialidad política* que se constituye a partir de la economía política del liberalismo. De manera que el libre juego de los intereses individuales es compatible con el interés de cada uno y de todos a la vez.

En suma, para los Fisiócratas esa irrupción de la naturalidad de la especie dentro de la artificialidad política dentro de la relación de poder es algo fundamental y lo es porque es en esta cierta naturalidad, o en esta realidad efectiva¹⁰ donde se pone de manifiesto la libertad como un modo de sujeción del liberalismo. Esta forma de gobierno lo que hace es disponer un medio en el que circulan los deseos de la población en tanto el *medio* es el espacio en el que empieza a desplegarse una suerte de libertad de los individuos y el lugar en el que se ejercen las prácticas del *laissez faire*, "El medio es lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro (Foucault, 2011a, p.41). Es aquí donde se da una relación entre seguridad, naturalidad y libertad puesto que el medio se propone como el marco preciso para ejercer una acción a distancia sobre otro cuerpo con el fin de regular los deseos de los sujetos.

¹⁰El dispositivo de seguridad tal como acabo de exponerlo me parece que se trata justamente de no adoptar ni el punto de vista de lo que se impide, ni el punto de vista de lo que es obligatorio, y tomar en cambio la distancia suficiente para poder captar el punto donde las cosas van a producirse, sean deseables o indeseables" (Foucault, 2011, p. 68)

Ahora ¿cómo entender esta relación entre naturalidad, dispositivo de seguridad y libertad? Foucault traza una pista para entender esta compleja imbricación entre libertad y seguridad en relación con el mecanismo jurídico, disciplinario y de seguridad: “la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir (...) tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule. Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, lo fundamental en los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2011a, p. 69) El dispositivo de seguridad se despliega en relación con el gobierno y la población sólo en la medida en que se dé la libertad en tanto su función consiste en justamente regular es libertad que se produce en la tecnología liberal. El dispositivo de seguridad lo que hace es regular los flujos de deseo de la población y en este sentido no interviene directamente sobre la libertad de los sujetos pero sí a partir de un medio en el que se ponen en juego las condiciones de la libertad y a la vez sus formas de regulación:

La tecnología liberal no reglamenta, ciertamente, la libertad de los individuos, pero sí la gestiona; o para decirlo de otro modo: no interviene directamente sobre la libertad, sino sobre las condiciones de la libertad (...) Por eso el liberalismo produce un “medio” (*milieu*) en el que el riesgo de vivir peligrosamente puede ser regulado y genera artificialmente unas condiciones de acción mediante el cálculo racional. (Castro-Gómez, 2010, p.153)

Como se observa en la cita de Castro-Gómez, la tecnología liberal no actúa directamente sobre la libertad sino sobre las condiciones de la libertad mediante la creación de un “medio”. La libertad, entonces, podría ser entendida como un modo de sujeción en el que se sujeta al individuo a unas condiciones de libertad que se dan como naturales. En este sentido, fueron los economistas, específicamente los fisiócratas, quienes mostraron que el Estado debe respetar el curso natural de lo gobernado antes que alterarlo. Así, el mercado pasa de lugar de jurisdicción a lugar de veridicción, en la medida que los procesos económicos deben ser entendidos como *naturales*, y en lo posible, libres de la intervención estatal. El elemento central allí es justamente que el nuevo arte de gobernar es administrador de la libertad. De modo que:

El nuevo arte gubernamental se presentará entonces como administrador de la libertad, no en el sentido del imperativo "sé libre", con la contradicción inmediata que puede plantear. El liberalismo no formula ese "sé libre". El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: *voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre*. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre. Y al mismo tiempo, si ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre, verán con claridad que en el corazón mismo de esa práctica liberal se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la *producción de la libertad* y aquello que, al producirla, *amenaza con limitarla y destruirla*. El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su esencia una relación de producción/destrucción [con]* la libertad [...]** Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera. (Foucault, 2010a, p. 85) (Énfasis mío)¹¹

Así las cosas, la comprensión de la libertad como un modo de sujeción en el liberalismo lleva consigo una paradoja: mientras que el liberalismo gestiona la libertad en el sentido de establecer las condiciones para que esta se desarrolle en tanto produce lo que se requiere para que los sujetos sean libres; al mismo tiempo, limita la libertad, la controla, coacciona e incluso podría llegar a destruirla. Es aquí donde la libertad es un modo de sujeción porque pese a que el gobierno liberal no actúa directamente sobre ella, sí gestiona las posibilidades de su accionar y la limita en determinadas acciones que estén dentro del margen de la naturalidad de la población. Sin embargo, ¿Cómo se entiende esta libertad que a la vez que se produce implica su propia limitación? ¿En qué sentido esta paradoja del liberalismo implica la intervención de nuevos elementos del gobierno? En el próximo apartado trataremos de atender a estos cuestionamientos.

Finalmente podemos decir que el arte de gobernar liberal se convierte en un problema de gestión de la libertad en la medida que las acciones de gobierno deben corresponder a mecanismos naturales que han de saberse manipular. Ya no se trata de la tensión entre legitimidad e ilegitimidad, o de la voluntariedad o la coerción del príncipe, sino de que la

¹¹ En la traducción se advierte que: * Manuscrito, Michel Foucault: con respecto a. ** Pasaje inaudible en la grabación: [...] una relación [...] de consumo/anulación de la libertad.

población obre acorde a las leyes de la naturaleza. Este reacomodamiento del arte de gobernar se expresa como una racionalidad basada en el cálculo de lo que hay que hacer y decir y sobre todo, de lo que no hay que tocar para que el curso las cosas sea exitoso, no hay que tocar la libertad, solamente hay que gestionarla de tal manera que la población sea libre de actuar. Dicho de otro modo “no se trata simplemente de dominar a otros por la fuerza, sino de dirigir su conducta de un modo eficaz y con su consentimiento, lo cual presupone necesariamente la libertad de aquellos que deben ser gobernados.” (Castro-Gómez, 2010, p. 12) lo que, en efecto, plantea el problema de la libertad como un modo de *sujeción* del liberalismo en el que se actúa indirectamente sobre la libertad. En el siguiente apartado veremos la libertad como modo de subjetivación en el neo-liberalismo en sus dos grandes corrientes: la corriente ordoliberal con su comprensión de la forma-empresa y el neo-liberalismo norteamericano con la formulación del empresario de sí mismo.

1.3 Neo Liberalismo: De la forma empresa al empresario de sí mismo

“En el neoliberalismo —que no lo oculta, lo proclama— también vamos a encontrar una teoría del homo oeconomicus, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El homo ceconomicus es un empresario, y un empresario de sí mismo. (Foucault 2006, p.264)

En este apartado daremos cuenta de la manera como la libertad aparece como un modo de subjetivación del neoliberalismo en la medida en que los sujetos se experimentan a sí mismos como sujetos “libres”. Para esto, primero trazaremos algunos hilos conductores de los elementos centrales del neoliberalismo alemán en el cual emerge una forma particular de la libertad según la cual todos los ámbitos de la vida desde la familia, el trabajo, la educación y otros se articulan bajo la forma-empresa; y segundo analizaremos la emergencia de la noción de *empresario de sí mismo* en el neoliberalismo norteamericano y veremos en ella una cierta comprensión de libertad como una multiplicación de la forma-empresa en la que el sujeto se constituye a sí mismo como empresario de sí.

Lo primero que debemos aclarar es que la tecnología de gobierno liberal del *laissez faire* y del naturalismo sufrió una serie de cambios y transformaciones hacia finales del siglo XIX como respuesta a algunos fenómenos derivados de la expansión del capitalismo tales como: la pobreza, pauperización y proletarización de la población, entre otros. Así aparece en ese momento una suerte de gubernamentalidad social (*Estado Social*) que buscaba contener los problemas que pudieran generar una situación de amenaza al Estado. La gubernamentalidad social modificó las técnicas liberales de gobierno fundamentalmente a partir de la crisis de 1929, dicha crisis puso en riesgo la estabilidad de los Estados capitalistas obligándolos a implementar una serie de mecanismos de intervención estatal en varios ámbitos de la vida social. Este hecho produjo un desplazamiento de una racionalidad liberal hacia una racionalidad intervencionista, o lo que Foucault llama una “gubernamentalidad social.” Tal gubernamentalidad permeó amplias zonas del mundo que fueron introducidas a través del keynesinismo, el *welfare state* y distintas manifestaciones de desarrollismo en el denominado tercer mundo.

A partir de esta nueva *gubernamentalidad social* Foucault propone, en su clase del 31 de enero de 1979, un análisis que le permite trazar algunos cuestionamientos a las manifestaciones actuales de la gubernamentalidad neoliberal: “¿Cómo se presenta el programa liberal o, como suele decirse neoliberal en nuestra época?” (Foucault, 2010a, p. 97) Este análisis lo lleva a indagar por la manera como se presenta, como se piensa, como se lleva a la práctica y en suma como se analiza el programa de la gubernamentalidad neoliberal en los últimos años de la década de los setenta. Foucault parte del análisis de dos puntos de anclaje que a su parecer constituyen las formas arquetípicas de las manifestaciones actuales de la gubernamentalidad neoliberal: primero el anclaje del neoliberalismo alemán, representado en la escuela de Friburgo, que se presentó como un rechazo a la república de Weimar, a la crisis del 1929, al desarrollo del nazismo y su crisis y a la reconstrucción de la posguerra. Y segundo el neoliberalismo norteamericano, representado por la escuela de Chicago, que manifiesta una crítica al *New Deal*, a las políticas de Roosevelt y al intervencionismo federal y los programas de asistencia social promovidos por las administraciones demócratas. Ambos anclajes del neoliberalismo parten

de concebir dos blancos fundamentales: el keynesianismo como adversario doctrinal, y por otro lado, la economía dirigida, la planificación y al intervencionismo estatal, este último como una manifestación de la “fobia por el Estado”.

Inicialmente Foucault centra su análisis en el neoliberalismo alemán en tanto en éste se hallan importantes elementos teóricos para el problema de la libertad como un modo de subjetivación gubernamental. El caso alemán tiene algunas particularidades pues la posguerra obligó a este Estado, destruido y derrotado, a iniciar una política de reconstrucción a través del plan Marshall que implicó, entre muchos aspectos, el hecho de establecer una política dirigida por la planificación y la socialización de algunos aspectos de la vida, la intervención en materia de recursos, el equilibrio de precios, la política de pleno empleo entre otras. Aspectos que estaban emparentados con políticas keynesianas¹².

La escuela de Friburgo o el ordoliberalismo alemán no constituye un regreso al liberalismo en su forma clásica o al gobierno de los fisiócratas tal y como lo vimos en el apartado anterior ya que no parte de la visión naturalista de la población. Los ordoliberales exigen la intervención del Estado, ya no como garante de los derechos sociales, sino como un factor que interviene en las reglas de juego. Aquí radica una de las diferencias entre los liberales clásicos del siglo XVIII y XIX que planteaban una dicotomía ente intervenir o no intervenir o entre *agenda o non agenda*, cosa que los neoliberales ven de cierta manera como ingenua ya que el problema no pasa por saber si hay cosas que no pueden tocarse y otras que es

¹² Las primeras manifestaciones del neoliberalismo alemán se presentan en 1936, momento en el que se congregaría la escuela denominada *ordoliberal* o la *escuela de Friburgo*. Dicha escuela pone en discusión las tesis del Estado interventor principalmente la tesis central de constituir o reconstruir un el Estado alemán sobre la base de la *libertad económica* como único incentivo para la formación de soberanía, tal y como lo expresara la tesis de Ludwig Erhard: “es preciso liberar la economía de las restricciones del Estado”, es decir la fundación legítima del Estado se garantizaba mediante el ejercicio de la libertad económica. ¿En qué consiste claramente esta libertad? Pues bien, según Foucault, en el siguiente hecho radica la singularidad del neoliberalismo alemán: “Esa institución económica, la libertad económica que esta institución, desde el comienzo tiene el rol de asegurar y mantener, produce algo más real, más concreto, aún más inmediato que una legitimación de derecho. Produce un consenso permanente (...) de todos los que pueden aparecer como agentes en o dentro de esos procesos económicos” (Foucault, 2010a, p. 106). Según los neoliberales alemanes la legitimidad del Estado basada en la libertad económica genera un consenso permanente en el que todos pueden aparecer como agentes del proceso económico. Según esta racionalidad el crecimiento económico va a producir de manera simétrica a la genealogía institución Estado, un circuito entre la institución económica y la adhesión global de la población.

legítimo tocar (no actuar directamente sobre la libertad o el deseo) El problema consiste básicamente en saber *cómo tocarlas* (Foucault, 2010a, p.163). Esta intervención parte de la comprensión de una “política de marco” en la cual se genera una estructura de competencia, así la acción de la gubernamentalidad neoliberal no es la de protección al ciudadano tal y como lo planteaba el Estado benefactor, sino el hecho de crear las condiciones para que el ciudadano mismo se convierta en actor económico y haga de su vida una forma-empresa.

El ordoliberalismo alemán no fija la igualdad social como objetivo sino por el contrario, destaca el aspecto positivo de la desigualdad como dinamizadora de la economía y el consumo. Tal política acepta la posibilidad de garantizar un mínimo vital para quienes no pueden de modo definitivo, regir su propia existencia. Esto conlleva por tanto la privatización de la política social, entendida como el otorgamiento a cada cual de una suerte de espacio económico que le permita asumir y gestionar el riesgo propio. La libertad en este punto es una búsqueda del beneficio individual a través de la forma-empresa que reemplaza las “garantías” que eran otorgadas por el Estado. En suma, la política social supeditada al crecimiento económico, hace posible el reino del mercado y la creación de una sociedad de empresa. Por ende, la acción gubernamental se enfoca hacia el fortalecimiento de la propiedad privada, el estímulo a ciudades medianas más que megápolis y a la descentralización, todas estas medidas tendientes a generar un marco en el cual el individuo puede estructurar su vida desde la perspectiva de la forma-empresa o la *Vitalpolitik*. De esta manera la acción gubernamental busca una sociedad sometida enteramente a la dinámica competitiva.

A partir de lo anterior la escuela ordoliberal hace de esta tesis un aspecto central para la construcción programática de la gubernamentalidad neoliberal. En tal sentido proponen, siguiendo a Weber, recuperar el *ethos* capitalista que estaba vinculado a una ética del deber profesional. De manera que es posible desarrollar este objetivo a través de la configuración de la denominada *forma-empresa* en la que las distintas unidades básicas de la sociedad (familia, sociedad civil, Estado, individuos) hacen parte de un marco fundamentado en el libre mercado según el cual cada individuo puede “capitalizarse” y acceder a los beneficios del mercado. La fórmula de Rüstow de la *Vitalpolitik* responde

precisamente a la búsqueda de la multiplicación de la “forma empresa” en todo el cuerpo social:

Se trata de generalizar, –dice Foucault- mediante su mayor difusión y multiplicación posibles, las formas “empresa”, que no deben, justamente concentrarse como grandes empresas a escala nacional o internacional o grades empresas del tipo del Estado. *Esta multiplicación de la forma “empresa” dentro del cuerpo social constituye, creo, el objetivo de la política neoliberal.* Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad (Foucault, 2010a, p.186) (Énfasis mío)

Lo que inmediatamente sobresale en esta cita es la multiplicación de la forma empresa como el elemento constitutivo de las unidades básicas de la sociedad, así, la familia, el vecindario y la escuela entran en el juego del libre mercado a partir del afianzamiento de una sociedad de empresa, diversa y múltiple, dichos aspectos son fundamentales para entender la libertad en la gubernamentalidad neoliberal. Teniendo en cuenta esta formulación de la forma-empresa del ordoliberalismo alemán veamos en qué consiste el neoliberalismo norteamericano y la figura del empresario de sí.

Neoliberalismo norteamericano: Empresario de sí mismo

El neoliberalismo norteamericano, al igual que el ordoliberalismo alemán, mantiene una crítica al “dirigismo” estatal, al keynesianismo y en particular al New Deal. Sin embargo, el liberalismo en Estados Unidos, más allá de constituirse como una forma gubernamental que se adopta en determinadas condiciones, hace parte de toda una forma de pensar o un *ethos* que rodea la historia política estadounidense. Tal y como lo señala Foucault, el liberalismo ha sido el elemento recurrente de todas las discusiones políticas en EE.UU. Así, la adopción de la “gubernamentalidad social” tras la crisis de 1929 y la implementación de la políticas keynesianas pusieron en juego los elementos constitutivos del Estado norteamericano que se basan en la libertad del mercado y el comercio, ya que se vieron obligados a asumir algunas medidas de carácter intervencionista. Esta retirada momentánea del liberalismo norteamericano, llevo a los liberales, entre estos a

Friedrich A. Hayek, a plantear la recuperación del pensamiento económico liberal no sólo como una técnica alternativa de gobierno, sino fundamentalmente como estilo general de pensamiento, análisis e imaginación.

La figura de Hayek es central en los planteamientos del neoliberalismo norteamericano ya que él es la bisagra entre la escuela ordoliberal y la norteamericana. Sin embargo, su papel no fue sólo como reproductor de las tesis neoliberales alemanes, sino que además logró extender el análisis de la forma-empresa ordoliberal a todos los ámbitos de la vida a través de la forma “capital humano”. En palabras de Foucault:

[E]l interés de esta teoría del *capital humano* radica en lo siguiente: el hecho de que representa dos procesos; uno que podríamos llamar el *adelanto del análisis económico en un dominio hasta entonces inexplorado*, y, segundo a partir de este adelanto, la posibilidad de *reinterpretar en términos económicos y nada más que económicos todo un dominio que, hasta ahora, podía considerarse y de hecho se consideraba como no económico*” (Foucault, 2010a, p. 255) (Énfasis mío)

El dominio inexplorado al que hace referencia Foucault es precisamente la nación de trabajo que había quedado inexplorada o neutralizada a través de la reducción exclusiva al factor de tiempo. Los neoliberales, en este sentido, reintroducen el trabajo dentro del campo de análisis económico desde una perspectiva distinta al liberalismo clásico que se planteaba como una condición de la producción de bienes (Capital, tierra y trabajo). Aunque los neoliberales norteamericanos no discutieron directamente con Marx, Foucault señala que esta grilla de análisis efectúa un rechazo a los análisis del Marx sobre el trabajo¹³. Para los neoliberales el trabajo alienado o abstracto como aquello que separa al productor de su producto no es una consecuencia del capitalismo tal y como lo plantea Marx, sino que el problema del trabajo radica en la forma en que se ha reflexionado sobre tal abstracción en la economía clásica.

¹³ Marx hizo del trabajo uno de los elementos centrales de su análisis al caracterizarlo como una mercancía más que se vende, pero la mercancía fuerza de trabajo tiene la particularidad de generar un valor agregado, o plus valor”. Aquí dice Marx radica la lógica del funcionamiento del capital, pues, el trabajo en el capitalismo es abstracto y el productor se encuentra relegado y amputado de su producto de trabajo. Esta abstracción o “extrañamiento” es generada por el capitalismo, por esta razón, señala Marx el trabajo debe ser liberado de su forma abstracta, en la que está sujeta..

En este orden de ideas para los neoliberales el análisis económico no debe consistir en el estudio de los mecanismos, sino en la naturaleza de las decisiones sustituibles. Dicho de otro modo, el análisis de la asignación de los recursos escasos a fines antagónicos o el modo como los individuos asignan esos recursos escasos a fines que son excluyentes entre sí:

[L]a economía, por tanto, ya no es el análisis de procesos, es el análisis de una actividad. (...) Y ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos” (Foucault, 2010a, p. 261)

De esta forma introducir el trabajo en el campo de análisis económico tendrá que situarse en la perspectiva de quien trabaja, es decir el trabajo como conducta económica practicada, puesta en acción y racionalizada por la persona que trabaja. Desde este punto de vista neoliberal, el salario deja de ser el precio de la venta de la fuerza de trabajo para constituirse como un ingreso, y por otro lado el trabajo comporta un capital, una aptitud y una idoneidad. El obrero no es visto como víctima de la lógica del capital y despojado de los medios de producción, sino que es un inversionista que está dotado de competencias:

[N]o es una concepción de la fuerza de trabajo, es una concepción del capital-idoneidad que recibe en función de diversas variables, cierta renta que es un salario, una renta-salario, de manera que es el propio trabajador quien aparece como si fuera una especie de *empresa para sí mismo*” (Foucault, 2010a, p. 264) (Énfasis mío)

A pesar de los aportes teóricos que desde la escuela del ordoliberalismo alemán se dan al neoliberalismo, Foucault concibe el neoliberalismo norteamericano como la manifestación más amplia de la gubernamentalidad neoliberal que logra extender la forma empresa a todos los ámbitos de la vida en una prolongación del Homo oeconomicus liberal. Lo que hace el neoliberalismo norteamericano, nos dice Foucault, es multiplicar la dinámica de la forma-empresa hasta el hecho de suscitar en el individuo una dinámica de “empresario de sí mismo.” (Foucault, 2010a, p. 264). En el mismo sentido, Foucault reitera que la originalidad del neoliberalismo norteamericano radica en la noción de “capital humano” en cuanto a la aplicación del análisis económico a una serie de conductas, objetos y

ámbitos aparentemente ajenos a éste como: el matrimonio, la educación de los hijos, la criminalidad, la selección de una determinada profesión etc.

Para Foucault el neoliberalismo aparece como un retorno al *homo oeconomicus liberal*, pero este retorno se presenta con un desplazamiento ya que para la economía clásica liberal el *homo oeconomicus* es socio del intercambio, a partir de una problemática de las necesidades. Pero en el neoliberalismo el *homo oeconomicus* no es sólo socio del intercambio, sino un empresario y un empresario de sí mismo. En este sentido, el empresario de sí mismo es su propio capital, su propio productor, la fuente de ingresos: “Por eso las tecnologías políticas no buscan “obligar” a que otros se comporten de cierto modo (y en contra de su voluntad) sino hacer que esa conducta sea vista por los gobernados mismos como buena, digna, honorable y, por encima de todo, como propia, como proveniente de su libertad” (Castro-Gómez, 2010, p. 13).

En este punto se pone de manifiesto la comprensión de la libertad como modo de subjetivación del neo-liberalismo, pues esta forma de gobierno lo que hace es “crear un ethos, unas condiciones de aceptabilidad en donde los sujetos se experimentan a sí mismos como libres, aunque los objetivos de su conducta sean puestos por otros” (Castro-Gómez, 2010, p. 12) Finalmente la libertad se constituye en un modo de subjetivación de la libertad que es al mismo tiempo una forma de sujeción a una técnica de gobierno en tanto los individuos son libres efectuando una serie de prácticas relacionadas con la inversión académica, las potencialidades artísticas, la mejor manera posible de administrar la vida¹⁴. Ampliemos en qué consistiría esta libertad como subjetivación gubernamental, a partir de lo que se ha señalado.

El juego libre y competitivo del mercado, la autonomía de los individuos y de la sociedad civil no constituyen una suerte de naturalidad de la población en la que la libertad

¹⁴ En este orden de ideas, Foucault analiza las dos formas en la que está compuesto del capital humano: el capital innato o heredado y el capital adquirido. La primera está ligada a las potencialidades genéticas de un individuo, la segunda, constituye las acciones estratégicas emprendidas por los sujetos para potenciar ese capital heredado o para transmitir un nuevo capital. Este capital adquirido se manifiesta a través de las inversiones educativas y la “inversiones afectiva” en este caso el tiempo que le dedica la madre a su hijo en el tiempo de lactancia, el tiempo de dedicación

se entendía en relación con un cierto dejar hacer y dejar pasar. En el caso de la libertad del neo-liberalismo se trata de realidades programables, que hay que fabricar. La libertad, como señala Von Hayek, “es un artefacto” y se insinúa aquí un nuevo tipo de subjetividad que no coincide con la del *homo oeconomicus* del liberalismo. Éste era un individuo constituido por intereses naturales y preestablecidos: búsqueda del placer y evitación del dolor, maximización del beneficio personal, etc y la elección del sujeto era una respuesta espontánea a esos intereses dados. El individuo, promovido por la gubernamentalidad neoliberal, necesita en cambio ser fabricado y en este sentido el interés en su propia realización personal, su capacidad de elección que sólo pueden expresarse en un entorno adecuadamente programado. Así se trata de convertir al individuo ligado a la colectividad por mecanismos estatales de solidaridad -como el seguro social- en un individuo activo y autorresponsable. Este es el sujeto “libre” del neo-liberalismo: un sujeto capaz de elegir por sí mismo y de sacarle el máximo partido a sus recursos personales en la búsqueda de un estilo de vida propio y singular. La gubernamentalidad neo-liberal se propone entonces desplegar un cierto uso de la libertad mediante estrategias de autorresponsabilización.

La libertad como subjetivación gubernamental consiste en el hecho de reinventar lo social incentivando la autogestión y autonomía de los individuos, los grupos, las asociaciones, los movimientos. El individuo, en el marco del neoliberalismo, ha de hacerse cargo de prevenir los “infortunios” de su vida contratando los servicios pertinentes en un mercado: fondos de pensiones, compañías sanitarias, seguros de accidente, centros escolares, sistemas de vigilancia. Así pues el sujeto es “libre” en la medida en que desarrolla conductas de cálculo, autodisciplina y previsión; el individuo del neo-liberalismo debe ser prudente en relación con su salud corporal y mental, con su futuro laboral y el de su descendencia y con su seguridad particular, etc. La libertad se expresa, entonces, como una oportunidad para cultivar el *ethos* empresarial, movilizar las energías de la sociedad, crecer interiormente, potenciar la responsabilidad de los individuos, abrir nuevos mercados y posibilidades para la creación de riqueza y la multiplicación de los estilos de vida personalizados en el cual elementos fundamentales como la comida, la profesión, las relaciones interpersonales hacen parte de este juego del empresario de sí. En este sentido la

libertad no se administra de manera indirecta a partir de la creación de un medio sino que se trata de un modo directo de administrar la subjetividad de los individuos a partir de la auto-responsabilidad y el ethos empresarial.

Finalmente podemos decir que lo que está en juego en esta libertad que es fabricada y que hace parte de este momento histórico es el hecho de responsabilizar a los individuos de su propia existencia y de sus avatares, de fabricarse a uno mismo como consumidor potenciando la propia autoestima y haciendo de su vida una vida de “calidad”. El gobierno neo-liberal es sobre todo un gobierno por subjetivación que se apoya en las prácticas habilitadas por los propios individuos para formarse a sí mismos como sujetos “libres”. Ante la puesta en escena de este recorrido consideramos más que necesario re-pensar, de la mano de Michel Foucault, en formas alternativas de ser libres hoy, cuestión que nos abre la puerta al segundo capítulo sobre la libertad como un modo de subjetivación ética y política.

CAPITULO II

Libertad como Subjetivación ético-política

Ontología crítica del presente, Crítica y Contraconducta

Michel Foucault ¿Filósofo moderno?

En el artículo *Foucault* escrito por el mismo Foucault bajo el seudónimo de Maurice Florence (M.F) y que aparece en el *Dictionnaire des Philosophes Vol. 1* el filósofo afirma que “si se puede inscribir a Foucault en la tradición filosófica, debemos incluirlo en la tradición crítica de Kant. Su proyecto podría denominarse [ciertamente] la historia crítica del pensamiento” (Florence, 2010b p.999) Ante esta tradición, Foucault distingue dos acepciones de la dimensión crítica en el pensamiento del filósofo alemán: la primera es una analítica de la verdad en la que se inscriben las tres críticas: Crítica de la razón pura (1781), Crítica de la razón práctica (1788) y Crítica del juicio (1790). En esta tradición, Kant se habría ocupado de una exhaustiva investigación sobre los fundamentos y límites del ejercicio de la razón mediante tres preguntas: ¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me está permitido esperar? La segunda tradición, también en el marco de la crítica, es una historia crítica del pensamiento o una *ontología crítica* del presente contenida en algunos ensayos cortos de Kant entre los cuales se encuentra la respuesta a la pregunta *¿Was ist Aufklärung?* (1784). En este texto particular de Kant, Foucault encuentra que aquello que se pone de relieve es justamente una *actitud crítica* que no se reduce a un período de la historia ni a una época, en tanto de lo que se trata, justamente, es del paso de la modernidad

como una época a la modernidad como una actitud¹⁵: “Y por actitud -dice Foucault- quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. (Foucault, 2011b, p. 81) Es esto lo que parece plantearse por primera vez en el texto de Kant: el esbozo de una “actitud de la modernidad” o un *ethos* filosófico de la modernidad. La *Aufklärung*, entonces, en este segundo legado crítico de Kant, “no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud: es decir, un *ethos filosófico* que podría caracterizarse como *crítica* permanente de nuestro ser histórico” (Ibíd., 86).

En efecto, Kant no es el primero en plantear el momento presente como modernidad, sin embargo Foucault aclara que hasta ese momento el presente había sido concebido en una relación longitudinal con el pasado (bien como un hilo conductor de la Antigüedad y la Edad media que es necesario rescatar, o como un rechazo a esta tradición que es preciso repensar). A diferencia de esta relación longitudinal, en el texto de Kant la pregunta por la modernidad se plantea en relación con la propia actualidad y con el papel que ocupa la reflexión filosófica como la expresión de una actitud crítica del presente, esto es, el papel que ocupa el filósofo en un presente que le pertenece y en relación con el cual ejerce una práctica discursiva. Aquí la modernidad se expresa de manera vertical en relación con un cierto presente del que es preciso y necesario ocuparse. En este sentido, para Foucault la pregunta de Kant acá es justamente ¿Qué es lo que en el presente tiene *sentido* para una reflexión filosófica? ¿Qué es eso que nos constituye hoy y sobre lo cual es necesario desplegar una reflexión filosófica? El filósofo alemán, nos dice Foucault, no se interrogó por el mero presente como algo que puede determinar una decisión de orden filosófico tal y como lo habría hecho Descartes, sino por un cierto presente que debe distinguirse y

¹⁵ Frederic Gros se refiere a la distinción entre las dos maneras de comprender la “modernidad” “como período y como actitud de la siguiente manera: ¿En Qué es la Ilustración? “el pensamiento filosófico no se fija la tarea de determinar esencias suprahistóricaso condiciones formales de lo verdadero, sino la de efectuar un diagnóstico del presente. Por otra parte la interrogación kantiana sobre la (*Aufklärung*) ilustra ese momento en que la razón se descubre simultáneamente como razón en la historia y como razón de la historia: este doble enmarcado abre para Foucault espacio de pensamiento del filosofar moderno” (Gros 2007, p. 126)

reconocerse de los otros en el marco de una práctica discursiva que tiene su propia historia. Así “En el texto de Kant se ve aparecer la cuestión del presente como acontecimiento filosófico” (Foucault 2011b, p.55) y entonces de lo que se trata acá es de la manera como por primera vez aparece “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” (Foucault 2011, p. 56). Este es, a grandes rasgos, el segundo legado crítico de Kant¹⁶. Ahora bien, teniendo en cuenta estas dos tradiciones, como hemos dicho, es en el legado crítico de una *ontología crítica del presente* donde se inscribe el filósofo francés y al cual se refiere en textos como: *¿Qué es la crítica?* (conferencia de 1978), *¿Qué es la ilustración?* (conferencia en la universidad de Berkeley de 1983), la primera clase del *gobierno de sí y de los otros* y en el texto *La vida, la experiencia y la ciencia* de 1984. (Foucault 2011) ¿En qué consiste esta inscripción de Foucault en el segundo legado crítico de Kant? ¿De qué manera esta *ontología crítica del presente* se relaciona con una cierta comprensión de la libertad? ¿Cuál es la relación entre una actitud crítica y la libertad como desujeción ética?

El propósito de este capítulo será tratar de dilucidar la manera como la libertad, además de ser un modo de subjetivación gubernamental neoliberal tal y como lo vimos en el capítulo anterior, es también una práctica crítica, ética y reflexiva de los límites de nuestro

¹⁶La pregunta por el presente había adquirido en la tradición filosófica tres formas principales: en la *Política* de Platón aparece como una cierta edad del mundo distinta de las otras por algunos caracteres propios; en San Agustín aparece una segunda reflexión sobre el presente al intentar definir en él los signos anunciadores de un acontecimiento próximo, esta segunda reflexión es una “hermenéutica histórica”; por último, la reflexión sobre el presente se podría analizar como un punto de transición hacia la aurora del mundo tal y como lo describe Vico en el último capítulo de *Los principios de la filosofía de la historia*. Aquí Vico reconoce que “[E]ntre los pueblos mayoritariamente sometidos a algunos grandes monarcas [se ve a] Europa brillando con una incomparable civilización(...) en la que finalmente abundan todos los bienes que componen la felicidad de la vida humana” (Foucault, 2011b,74) Ante estas tres tradiciones, nos dice Foucault: “[L]a manera en que Kant plantea la cuestión de la Aufklärung es completamente diferente [pues no es] ni una edad del mundo a la cual se pertenece, ni un acontecimiento cuyos signos se percibe, ni la aurora de un complemento. Kant define la Aufklärung de una manera casi enteramente negativa, como una Ausgang, una “salida”, un “final”. (Foucault, 2011b, p. 74)La pregunta por el presente en Kant es una salida, es el final de algo y en este sentido, tal y como nos dice Foucault, la Aufklärung se percibe con una cierta negatividad. Pese a esta percepción, lo clave de la comprensión Kantiana de la Aufklärung consiste en que es una cuestión que concierne a la pura actualidad. No es una comprensión del presente como un florecimiento del futuro o como una totalidad que pertenece a una época, pues, Kant busca una diferencia fundamental entre el hoy en relación con el ayer.

ser histórico que se propone como una forma de subjetivación ética y política en el marco del neo-liberalismo. De esta manera, se tratará de mostrar que la libertad como subjetivación política o como una forma de no ser gobernado en el marco del neo-liberalismo podría ser entendida en tres sentidos: primero como una *ontología crítica del presente* que se inscribe en el segundo legado crítico de Kant; segundo, como una *crítica* permanente de nuestro ser histórico en la forma de un franqueamiento efectivo de los límites de la acción en una suerte de reformulación de la crítica Kantiana y tercero como una forma de *contraconducta* que aparece como la expresión de un no querer ser gobernado en dos casos concretos de la pastoral cristiana: la *escritura* y el *misticismo medieval*.

Teniendo en cuenta lo anterior, el recorrido que seguiremos es el siguiente: primero, veremos en qué sentido la libertad puede entenderse como una *ontología crítica del presente* que se inscribe en el segundo legado crítico de Kant. Esta ontología crítica es una expresión de la libertad en tanto se ocupa del presente como acontecimiento filosófico sobre el cual es preciso ejercer una práctica discursiva. Aquí la libertad se presenta como un *marco metodológico* en el que la arqueología y la genealogía, al igual que los tres ejes que constituyen el hilo conductor en el pensamiento de Foucault: saber, poder y verdad están completamente imbricados. En un segundo lugar, nos encargaremos de dilucidar la manera como la libertad se expresa como una *crítica* permanente de lo que hacemos, decimos y pensamos y que permite a su vez franquear los límites establecidos de lo que es el sujeto neo-liberal para llegar a ser, pensar y actuar de otro modo. Para Foucault la crítica y la libertad estarían anudadas en este punto porque precisamente el hecho de develar la manera como nos hemos constituido en el marco de ciertos límites de la acción para tratar de ser de otro modo es en sí mismo un ejercicio de la libertad. Lo anterior significa que “esta crítica no intenta hacer posible la metafísica convertida finalmente en ciencia; ya que intenta renovar el esfuerzo, tan lejana y extensamente como sea posible, del trabajo indefinido de la libertad”. (Foucault 2011a, p.348) Finalmente, aduciremos a la noción de *contraconducta* y seguiremos de cerca dos expresiones que emergieron en la edad media: la escritura y el misticismo, como formas de resistencia éticas y políticas a la pastoral cristiana. Estas formas de no ser gobernado, a la luz de la pregunta por la libertad, nos permitirán poner de relieve la

comprensión de la libertad como una práctica ética y política que, en efecto, puede resistirse a una forma de ser gobernado.

2.1 Ontología crítica del presente: Genealogía y Arqueología

En la primera clase del curso *El Gobierno de sí y de los otros (1983)* Foucault presenta una retrospectiva de su obra en la que se distancia tanto de una historia de las mentalidades, como de una historia de las representaciones. Por una parte la *historia de las mentalidades* se ocupa del estudio de una historia situada de los comportamientos y las expresiones que pueden acompañar esos comportamientos (Foucault, 2009, p. 18); y por otra parte, una *historia de las representaciones* que consiste en un análisis de las ideologías y de los valores representativos de un sistema. A diferencia de estos dos proyectos, dice Foucault: “entre estas dos posibilidades, entre estos dos temas (...) lo que procuré hacer es una historia del pensamiento” (Foucault, 2009, p.19) ¿En qué consiste este proyecto? ¿Cuál es la relación entre este proyecto y la ontología crítica del presente? Pues bien, para entender el proyecto de Foucault y su inscripción en una *historia crítica del pensamiento* habría que desglosar lo que él mismo entiende por *historia* y por *pensamiento*.

Primero, cuando Foucault habla de *historia* se refiere a una investigación que se inscribe en el segundo legado crítico de Kant: *la ontología del presente*. A partir de este legado crítico, la historia en Foucault no tiene que ver, como hemos dicho, con una cierta analítica de la crítica kantiana que se ocupa de estudiar las estructuras universales de la razón o los límites de la razón ante el conocimiento humano, pues, al filósofo francés, más allá de este importante proyecto, le interesa hacer una investigación histórica que trata de mostrar qué tipo de experiencias, relaciones de poder y acontecimientos nos han llevado a reconocernos como sujetos en lo que pensamos, decimos y hacemos hoy ¿En qué tipo de sujetos hemos devenido históricamente, y que determina hoy la experiencia de lo que somos? ¿Qué tipo de relaciones de poder determinan lo que somos hoy día? Se trata entonces de ver la manera como han emergido en la historia ciertos focos de experiencia que en algún modo nos constituyen en lo que somos y en esta medida se trata de saber ¿cuáles son las líneas de fuerza que nos atraviesan? ¿Cuáles son los juegos de verdad en los cuales nos movemos?

¿Cuáles son los modos de subjetivación asociados con esos juegos de verdad que nos constituyen? Es, entonces, una pregunta por el presente o una ontología crítica del presente lo que guía el proyecto de Foucault en relación con la historia. Foucault aclara, en este sentido, que la ontología crítica del presente no es, en efecto, ni una filosofía de la historia ni una historia de la filosofía pues se trata de una *práctica histórico-filosófica* en la que ambos términos están incluidos:

De hecho, en esta práctica histórico-filosófica se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como *una ficción la historia* que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él, cuestión que vemos que desplaza los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores hacia el problema del sujeto y la verdad. (Foucault, 2011b, p.21)

De modo que, tal y como lo indica la cita, la historia no es entendida en un sentido tradicional como el recuento de hechos históricos que se expresa en un sentido lineal, pues, la práctica histórico-filosófica estaría precisamente relacionada con una cierta ficción en el sentido de un proyecto que tiene como propósito mostrarnos cómo han emergido históricamente ciertos modos de saber, poder y subjetividad que constituyen una verdad en el sujeto y a partir de esta puesta en escena se daría la posibilidad de pensar en otros modos de ser. En este sentido, la historia es una investigación crítica de nosotros mismos de tipo kantiano, pero que va más allá de Kant por el hecho mismo de invitar a una transgresión y transfiguración¹⁷. La historia es, entonces, una ontología crítica del presente:

¹⁷La cuestión de la transfiguración es un asunto que interesa a Foucault en sus investigaciones sobre una historia de la subjetividad en el mundo grecorromano. En la *Hermenéutica del sujeto* Foucault hace una diferencia entre lo que podría llamarse *Filosofía y Espiritualidad*. Por espiritualidad Occidente ha entendido tres cosas: 1) La verdad no se le da al sujeto por un mero acto de conocimiento. Es preciso, advierte Foucault, que el sujeto se modifique, se desplace, realice una *conversión* a sí para tener acceso a la verdad. 2) Para que el sujeto pueda tener acceso a la verdad requiere de un *trabajo* sobre sí, una elaboración progresiva del sí mismo. 3) La verdad es lo que ilumina al sujeto, es lo que le da tranquilidad al alma. Foucault resume estas tres acepciones: “En suma, creo que podemos decir lo siguiente: para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto.” Así que la filosofía y la práctica de la espiritualidad nunca estuvieron separadas en la Antigüedad pero es en la era moderna donde se constituye un sujeto capaz de conocimiento pero no un sujeto capaz de transfigurarse, modificarse y convertirse a sí; condiciones que son precisamente la relación original entre el

La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula, hay que concebirla como *una actitud, un ethos, 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 transgresión. (Foucault, 2011b, p. 97)

Como se observa en la cita, y como Foucault lo menciona, la ontología crítica se expresa como una actitud, como una vida filosófica que teje una directa relación como la crítica en tanto se constituye en un análisis y franqueamiento efectivo de los límites de la acción. También en la conferencia *¿Qué es la ilustración?* (1984) Foucault dice que esta historia, entendida como historia crítica del pensamiento, es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. (Foucault, 2011b, p. 91). Esta afirmación tiene varias implicaciones a la hora de pensar en la historia desde una perspectiva foucauldiana, pues, por una parte desmiente la división que han hecho varios comentaristas de Foucault al enumerar tres etapas independientes en su pensamiento: un momento arqueológico, un segundo momento genealógico y un tercer momento estético¹⁸. El mismo Foucault no estaría

sujeto y la verdad en la Antigüedad. De manera que, las relaciones entre el sujeto y la verdad se originaron no como una suerte de relación entre el sujeto y el conocimiento, (como si el hecho de conocer fuera ya la fuente de verdad), sino mejor, como una suerte de *conversión a sí*, esto es un desplazamiento del sujeto sobre sí mismo que da fidelidad del término “cultivo de sí”.

¹⁸ En *Foucault on Freedom* Johanna Oksala hace precisamente una lectura sistemática de los diversos momentos cronológicos del trabajo filosófico de Foucault guiada por el concepto de libertad. Para la autora norteamericana la libertad se sitúa en un momento frágil en el que debe soportar la prueba de la realidad contemporánea, y es precisamente a partir de esta prueba de la inmanencia del mundo donde radican la fuerza, urgencia y posibilidad de pensar la libertad hoy. El libro se propone evidenciar de qué manera tanto el concepto de libertad como el de subjetividad son elementos decisivos en el pensamiento de Foucault y cómo tales conceptos arrojan distintos elementos que permiten ponerlos en discusión con filósofos como Edmund Husserl, Merleau-Ponty o Emmanuel Lévinas. El propósito fundamental de Oksala en esta discusión consiste en ofrecer diferentes maneras de repensar la libertad en el marco de tres dominios: el lenguaje, el cuerpo y la ética. Así, la obra es justamente una apertura a la reflexión sobre diferentes modos de concebir la libertad a partir del pensamiento de Michel Foucault. Apertura que se caracterizaría por mostrar una relación tanto problemática como enriquecedora entre libertad y subjetividad. En principio la autora sugiere que la libertad puede ser el concepto unificador de los temas aparentemente discontinuos en la obra del filósofo francés. Tal lectura implicaría, por un lado, seguir el recorrido de los distintos períodos cronológicos en la obra de Foucault, que son: la arqueología, la genealogía y la ética; y por el otro, pensar que la obra foucaultiana puede ser leída de la mano de corrientes filosóficas como la fenomenología y el feminismo. A partir de esta comprensión, Johanna Oksala, siguiendo la línea interpretativa de Tomas Flynn, logra mostrarnos una de sus apuestas interpretativas más importantes, que consiste en afirmar que las aparentes discontinuidades en el proceder filosófico de Foucault tendrían que ver más con un cambio de énfasis en uno y otro de estos períodos, y no tal como lo entendieron lecturas como la de Dreyfus y Rabinow, para quienes la obra de Foucault presenta períodos completamente discontinuos y supone, por ejemplo, el abandono de la arqueología en favor de la

de acuerdo con esta interpretación porque la ontología crítica del presente es un proyecto que reúne los tres momentos en el marco de una investigación “arqueo-genealógica”. A partir de lo anterior, la primera dimensión *arqueológica* se ocuparía de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos y lo que se puede decir del sujeto en una época determinada, así como las condiciones de posibilidad de los modos de ser sujetos. Además, esta dimensión muestra el modo en que se ha problematizado la subjetividad en un época específica, los cambios en los juegos de verdad y los regímenes de veridicción. La segunda dimensión *genealógica*¹⁹ trataría de mostrar qué técnicas específicas operan esas transformaciones que se dan en estos *juegos de verdad* en un momento determinado, analiza las tecnologías de poder, la emergencia, el uso y función que tienen las diferentes técnicas y tecnologías de gobierno en los procesos de producción de la subjetividad y en el proceso de hacerse sujeto técnicamente. Así la genealogía “extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos” (Foucault, 2011b, p. 92). Hasta aquí lo que se entiende por historia.

Ahora bien, para continuar con esta reflexión del proyecto de Foucault, dentro de una historia crítica del pensamiento, habría también que definir a qué se refiere Foucault con pensamiento teniendo en cuenta que tal pensamiento no se suscribe ni a una historia de las ideas ni una historia de las mentalidades. El pensamiento, en el marco de una ontología crítica del pensamiento, no corresponde a lo que alguien piensa o pensó, o dijo que pensaba; tampoco se refiere a las creencias colectivas que tuvieron lugar en una época específica y

genealogía. ¿? No se trata entonces de que Foucault abandone la arqueología para dar cuenta de la genealogía sino de un cambio de énfasis metodológico cuyo eje transversal sería el concepto de libertad en la totalidad de la obra foucauldiana.

¹⁹ En el estudio preliminar *sobre la Ilustración* Javier de la Higuera señala que “La genealogía nietzscheana, por el contrario, permite a Foucault diseñar una forma de historia no-antropológica, antiplatónica y antihegeliana, concebida como <<historia de los acontecimientos>>. La tarea de la genealogía-como se refiere en Nietzsche, la *généalogie*, l’*histoire* es señalar la singularidad de los acontecimientos fuera de toda finalidad oponiéndose, de ese modo, a la búsqueda de un origen metafísico, lugar de la verdad, identidad esencial (lo que ya era el ser) Frente a la historia como memoria del origen, la genealogía muestra que las cosas no poseen esencia, que en su comienzo histórico se halla lo dispar, lo innoble y lo bajo, en definitiva, simples acontecimientos, convirtiéndose de esa forma en una crítica que desfundamenta nuestras verdades al mostrar su procedencia puramente eventual y que abre la posibilidad de su transformación. En: (Foucault, 2011b, p.XXXVI)

que llegaron a sedimentarse en una comunidad. Para Foucault el pensamiento es un *foco de experiencia* o una forma de experiencia que evoca una forma de vida, esto es una forma de existencia o una práctica de sí. De modo que no se trata de “ningún recurso fundador, ninguna caída en una forma pura, ahí tenemos uno de los puntos más importantes y más discutibles de este planteamiento histórico-filosófico: si el pensamiento no quiere caer ni en una filosofía de la historia, ni en un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de inmanencia de las singularidades puras. (Foucault, 2011b, p. 30) Lo anterior quiere decir que, el pensamiento, en el marco de estas singularidades y en este campo de inmanencia, es una historia crítica de las diversas formas de estar en el mundo y sería por tanto una historia de las prácticas a través de las cuales tenemos una experiencia del mundo. Así nos dice Foucault:

Por pensamiento entiendo lo que instauro, en diversas formas posibles, *el juego de lo verdadero y de lo falso* y que, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instauro la relación consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético. (Foucault, 2002, p. 579)

Foucault llama al pensamiento el juego de lo verdadero y lo falso que instauro estas distintas formas de ser sujeto: sujeto de conocimiento, sujeto social o jurídico o sujeto ético. De manera que una historia que tenga por objeto el pensamiento se refiere a las maneras específicas como se han constituido ciertos juegos de verdad en el sujeto para encontrar en esta historia las posibilidades otras de ser. La historia y el pensamiento son parte esencial de la ontología crítica del presente en tanto es mediante estos elementos que la pregunta por el presente tendría sentido para el sujeto en la medida en que vislumbra nuevas maneras de ser.

Los tres ejes y los focos de experiencia

Como hemos dicho, el proyecto de Foucault de hacer una historia crítica del pensamiento parte del análisis de los focos de experiencia (locura, sexualidad, crimen) que se construyen a partir del cruce entre tres ejes o modalidades analíticas, que son irreductibles entre sí: i) la formación de los saberes, ii) las matrices de comportamiento, y iii) el modo de

ser sujeto o la subjetividad. El proyecto de una historia crítica del pensamiento no podría entonces ocuparse de uno de los tres ejes sin hacer referencia a uno de los otros dos. Aunque son ejes que constituyen en cierto momento un énfasis en el pensamiento de Foucault, para el filósofo es bastante claro que la relación entre el sujeto y la verdad ha sido desde siempre el objeto de su análisis:

En realidad, ése ha sido siempre mi problema (la relación entre el sujeto y la verdad) incluso cuando he formulado de manera un poco diferente el marco de esta reflexión. He buscado saber cómo el sujeto humano entraba en *juegos de verdad*, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia (...) o bien en los que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control. (Foucault, 2010b, p. 1027)

De modo que, como hemos dicho, Foucault no concibe ninguna ruptura en su ejercicio filosófico²⁰, pues, el saber y el poder siempre han estado anudados con una manera

²⁰ Lecturas como la de Santiago Castro Gómez sugieren que se presenta una ruptura en el trabajo filosófico de Foucault que lo llevó a abandonar la analítica del poder que sólo tenía dos dimensiones: el saber y el poder. Tales dimensiones, propias del modelo Bélico, insiste el autor, aparecieron ante los críticos de Foucault como un modelo en el que no se dan espacios de libertad y resistencia. Incluso, estos espacios se veían como condiciones del poder y esto implicaba una paradoja sin salida, puesto que como afirmaba uno de sus mayores críticos: “donde hay poder, hay resistencia, es casi una tautología, por consiguiente.” (Castro-Gomez 2010, p.24) Frente a eso, me gustaría decir que Foucault no atravesó por ninguna ruptura. Ciertamente Foucault concibió como insuficiente el enfoque represivo sobre el poder para dar cabida al análisis de las sociedades capitalistas, sin embargo no descartó que el poder se concibiera como un campo de enfrentamiento de fuerzas. A mi juicio, hay una gran distancia entre el enfoque de la represión y del enfoque bélico, mientras el primero permite pensar cierta forma del poder anclada a la dominación, es decir de una forma negativa, el segundo ya empieza concebir cierta libertad, cierta noción de juego de acciones que no poseía el enfoque de la represión. Esto por tres razones: el enfoque bélico del poder permitió a Foucault descentrarlo de sus anclajes molares, es decir de las instituciones; segundo porque permitió al filósofo francés establecer que el poder siempre tiene consigo cierta producción de prácticas y discursos verdaderos y; finalmente el poder implica la construcción de unos sujetos específicos, de ciertos patrones de normalidad y anormalidad, de utilidad y de inutilidad. Ya el mismo Foucault en 1982 en *El sujeto y el poder*, de una manera clara pone de manifiesto que uno de sus intereses siempre estuvo en la forma en la que los seres humanos se vuelven sujetos. Así, más allá del poder, el pensador francés nos dice que es el sujeto lo que ha estado en el centro de sus reflexiones. El poder se preguntaría por las formas de sujeción en las que históricamente los individuos de las sociedades occidentales empezaban a ser objeto de conducción, es decir objeto de un conjunto de prácticas de poder que intervendrían indirectamente en el sujeto de tal forma que se llegara a gobernar sobre sus aspiraciones y deseos. El poder, como formas de sujeción indirectas, fue lo que hizo que Foucault desplazara su centro de atención de cierta perspectiva del modelo bélico al de la gubernamentalidad, pues es en la historia de Occidente donde se empezaron a tejer una serie de técnicas de poder que redefinirían el modelo bélico por un cambio de énfasis específico para pensar lo que implica el poder en unas sociedades como las europeas que paulatinamente se fueron gubernamentalizando. Tenemos así que mientras el poder como represión fue rechazado por Foucault desde el principio de sus investigaciones, no fue así con el modelo bélico. Lo que sí ocurrió fue que el modelo bélico giró en perspectiva, ya no se trataría de ver el enfrentamiento de fuerzas bajo la forma de la guerra, sino más bien de captar un enfrentamiento específico en el que se fueron constituyendo unos poderes sobre la vida.

específica de comprender los modos como el sujeto se constituye en una verdad para sí mismo en el marco de un régimen de verdad. El mismo Foucault reconoce que “en los cursos del Collège de France es donde h[a] puesto de relieve esta problemática en su generalidad” (Foucault 2010b, p.1027) De modo que la historia crítica del pensamiento se desarrollaría en estos tres ejes a partir de i) una historia de los juegos de verdad, ii) una historia de los procesos y técnicas de normalización y iii) una historia de la subjetividad. Así:

Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, *el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo*: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la *historia de la subjetividad*, si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo. (Foucault, 2010b, p. 1001) (Énfasis mío)

De acuerdo a la descripción de su pseudónimo Maurice Florence, la obra de Foucault habría trabajado en una historia de la subjetividad en cada uno de estos tres ejes. En *las Palabras y las Cosas* y *la Arqueología del Saber*, Foucault habría examinado el modo en que el sujeto es producido a partir de relaciones de significación, especialmente a través de formas de veridicción que se dan en los discursos de las ciencias humanas, la psiquiatría, la medicina etc. Esto es lo que corresponde al eje de la formación de los saberes. En otros textos como *Vigilar y Castigar*, *La Voluntad de saber*, *Historia de la sexualidad 1* y *El Nacimiento de la Clínica* Foucault habría estudiado el modo en que el sujeto es producido a partir de técnicas de normalización o de conducción de la conducta en la prisión, en la escuela, en el hospital. Esto es, en la manera como las normas suprimen otras formas de ser sujeto que no son funcionales a un cierto tipo de sociedad: la criminalidad, la desobediencia, la locura, las prácticas sexuales y todo aquello que correspondería a los focos de experiencia en el eje de las matrices de comportamiento. En el último trabajo de Foucault, que queda esbozado en sus cursos del Collège de France de los años 80 y en algunas entrevistas, Foucault perfilaría un análisis de las formas mediante las cuales un individuo se ve en la “necesidad de constituirse a sí mismo como sujeto” es decir, que se trata de un tipo de

subjetividad que ya no está determinado por las relaciones de significación o por los regímenes de veridicción, y tampoco por las técnicas de normalización, sino que se trata de la autoproducción de la *subjetividad* a partir de técnicas de sí, o técnicas que el sujeto aplica sobre sí mismo para producir una cierta forma de ser sujeto, esto es una pragmática de sí. Estos énfasis hacen parte, como dijimos, del proyecto de una *ontología crítica del pensamiento* y no representan una sucesión cronológica de diferentes temas en el trabajo filosófico de Foucault.

Así pues, en la medida en que los tres ejes están interconectados, el sujeto está atravesado y constituido por las prácticas normalizadoras y las formas de veridicción, y es a partir de estas dos, y frente a ellas, que el sujeto puede establecer formas de resistencia en la medida en que puede reconocer la historia de los juegos de verdad y la historia de los procesos de normalización por los que ha sido posible su subjetividad presente. Al reconocerse como sujeto posible por esta articulación compleja, y a la vez históricamente contingente, le será entonces también posible desear otros modos de ser sujeto y desarrollar técnicas de subjetivación que le permitan ser de otro modo, o en un palabra re-existir. Esta es la manera como Foucault asume una ontología crítica del presente que hemos llamado una suerte de marco metodológico en el que, a partir del segundo legado crítico de Kant, Foucault puede desplegar su análisis sobre el presente. Veamos después de este apartado en qué consiste la inscripción de Foucault en el legado crítico Kantiano y su reformulación como una crítica práctica en la forma de franqueamiento posible.

2.2 La Aufklärung Kantiana y la re-formulación de la crítica en Michel Foucault

En el texto de Kant “¿Was ist Aufklärung?” (1784) el filósofo alemán afirma que la “Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro.” (Kant) El filósofo aclara en seguida que esta incapacidad es culpable no porque su causa sea la falta de inteligencia sino por falta de decisión y valor para servirse de ella sin la orientación de otros. A partir de

esta afirmación, Kant formula el lema de la Ilustración: “¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!” sin la orientación de otros. Pues bien, de esta comprensión Kantiana de la Ilustración y del llamado que hace Kant podemos rescatar, siguiendo la lectura de Foucault, cuatro elementos:

Primero, cuando Kant se refiere a la liberación del hombre de su culpable incapacidad, se refiere directamente a una salida del estado de *minoría de edad*, salida gracias a la cual podemos servirnos de nuestro propio entendimiento sin la orientación de otros. En este sentido, es una minoría no porque se trate de una edad infantil a la que renunciaremos de forma natural, pues, la minoría de edad es un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la voluntad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que conviene hacer uso de la razón. Así: “Estamos en un estado de “minoría” cuando un libro ocupa el lugar de nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra conciencia [o] cuando un médico decide por nosotros” (Foucault, 2011b, p. 75) Aquí Kant define la *Aufklärung* como [*Ausgang*], esto es una salida o el final de la minoría de edad.

Segundo, Kant caracteriza esta liberación como un *proceso* o un hecho que está efectuándose pero a la vez es una tarea y una obligación. La tarea, y proceso a la vez, consiste en que el hombre al ser responsable de su estado de minoría no podrá salir de ese estado sino es por un *cambio que él mismo ha de efectuar sobre sí mismo*. La *Aufklärung*, en este sentido, es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y es un acto de coraje que se debe efectuar personalmente. De manera que “esta *Aufklärung* tiene una divisa [*Wahlspruch*] *Aude sapere* “ten el coraje, la audacia de saber” (Foucault 2011b, p.75) se trata, entonces, de un coraje y un valor del individuo que implica un proceso histórico y un *cambio de actitud*. Esta es, pues, la tarea y la obligación de la ilustración.

Tercero, al referirse a la *Aufklärung*, Kant emplea la expresión: *Menschheit* (humanidad) que se refiere a un cambio histórico que afecta a la existencia política y social de los hombres. En este punto Kant define dos condiciones para que el hombre salga de su minoría de edad: i) La primera es la necesaria distinción entre lo que corresponde a la

obediencia y lo que corresponde al *uso de la razón*. Esto se entiende mejor de la siguiente manera: el estado de minoría para Kant consistiría en la expresión corriente: “Obedeced, no razonéis”; esta es la forma en que se ejerce la disciplina militar, el poder político o la autoridad religiosa. Sin embargo, para que la humanidad sea mayor no es preciso que deje de obedecer; la humanidad es mayor cuando, a diferencia del estado de minoría, tendría esta otra expresión: “Obedeced, y podréis razonar cuanto queráis” (Foucault, 2011b, p. 76) De modo que no se trata de una desobediencia y tampoco de darle a la razón un uso cualquiera, pues, la expresión alemana de este razonar es [rāzonerein] que significa hacer que la razón no tenga otro fin que ella misma. Kant sugiere el siguiente ejemplo con el propósito de dar claridad a este tipo particular de obediencia: debemos pagar los impuestos, pero podemos razonar tanto como queramos sobre la fiscalidad, esto es lo que caracterizaría el estado de mayoría de edad o un uso público de la razón en el marco de una cierta obediencia. No obstante, de la anterior comprensión, en la que se estableció la diferencia entre minoría de edad y el uso de la razón por sí misma (mayoría de edad), se desprende una segunda distinción: ii) *el uso privado y el uso público de la razón*. La primera condición de esta distinción es que “la razón debe ser libre en su uso público, y sumisa en su uso privado” (Foucault, 2011b, p. 77) ¿Cómo se entiende este particular uso público y privado de la razón que se expresa en el texto sobre la ilustración de Kant?

Por un lado, el hombre hace uso *privado* de su razón cuando es “una pieza de una máquina” cuando tiene una posición definida en la sociedad y debe aplicar unas reglas y perseguir unos fines particulares. En este uso, Kant aclara que no se trata de una razón ciega y simple puesto que la razón debe someterse a unos fines ya establecidos: pagar unos impuestos, ser funcionario del gobierno y otros. Esto ata al individuo a una cierta responsabilidad en la sociedad y de ahí se desprende que en el uso privado no puede haber un uso libre de la razón. Sin embargo, y este es el otro lado de la cuestión, el uso *público* de la razón se da “cuando no se razona más que para hacer uso de la razón, cuando se razona en tanto que ser razonable (...) entonces ese uso de la razón debe ser libre y público” (Foucault, 2011b, p. 78) De modo que el uso libre de la razón es público en tanto ésta vale por sí misma. En este marco, hay *Aufklärung* justamente cuando se da una superposición del uso

universal, del uso libre y del uso público de la razón ¿En qué consiste este uso universal de la razón? Trataremos de ampliarlo a continuación.

Una cuarta cuestión que se desprende del texto de Kant es la manera como el uso público, y por tanto el uso libre de la razón, es la garantía de la obediencia conforme a una razón universal. Como es sabido, este uso universal de la razón es un asunto del propio sujeto en tanto que individuo, entonces, ¿Cómo el individuo puede ejercer el uso público de la razón a la luz de una razón universal-individual? Aquí se da algo que Foucault llamará el contrato del *despotismo racional*: esto significa que “con la libre razón: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, pero a condición de que el propio principio político al cual hay que obedecer sea conforme a la razón individual” (Foucault, 2011b, p. 79) Así que el uso público y libre de la razón es claramente posible pero éste no deja de ser una garantía de la obediencia en tanto se encuentra en el marco de un principio político universal que se corresponde con la razón individual²¹.

Finalmente la ilustración se presenta como momento en el que la humanidad va a hacer uso de su propia razón sin someterse a ninguna autoridad y es precisamente en ese momento cuando la crítica es necesaria, pues tiene como papel definir las condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar. En suma, La crítica para Kant estaría centrada en una cuestión puramente intelectual si se entiende por ella la manera como el sujeto formula ciertos límites de la razón ante el conocimiento humano. Sin embargo, sí parece haber algo mucho más llamativo en la crítica Kantiana que tiene que ver con un cierto presente del que hay que ocuparse y a partir del cual se despliega la ontología crítica del presente en términos de Foucault ¿Cuál es el presente Kantiano que se hace necesario pensar en el marco de una práctica discursiva filosófica? ¿Cuáles son las formas de gobierno que empiezan a emerger

²¹ Sería fácil mostrar que, para el mismo Kant, este verdadero coraje que era invocado por la Aufklärung, consiste en reconocer los límites del conocimiento, y sería fácil mostrar que (...) Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda Aufklärung presente y futura, la de conocer el conocimiento. (Foucault, 2011b, p. 14)

en el siglo XVIII? ¿Por qué se hace necesario pensar en un presente que tiene fundamentalmente un carácter político?²²

El presente de Kant, en el que éste propone una rebelión ante el gobierno de los otros y una salida de la minoría de edad, es un presente en el que se da la Revolución Francesa y hay un cambio en las técnicas de gobierno. Allí se despliega una rebelión frente a la razón de Estado pero a la vez una emergencia de una serie de nuevas técnicas de gobierno que, tal y como lo vimos en el anterior capítulo, cuando hicimos referencia a la razón de Estado, darían apertura a las técnicas. De modo que podríamos decir, a grandes rasgos, que ese presente al que interroga Kant en 1784 es aún nuestro presente porque en ese momento emergen nuevas formas de gobierno entre las que se encuentran la economía política de los Fisiócratas. Recordemos que los fisiócratas fueron los primeros en formular una suerte de gobierno del deseo en el que la libertad se enlazaba directamente con un medio en el que circulan las acciones. Más allá de esta especificidad del gobierno del deseo, que ya describimos en el capítulo anterior, lo que queremos resaltar ahora es que la crítica como empieza a bosquejarse en Kant en tanto se pregunta por su propio presente y en tanto la Aufklärung se constituye en un proceso del que los hombres forman parte colectivamente pero también es un acto de coraje que se debe efectuar personalmente. En suma, la ilustración es un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos, situados en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas. De manera que, en el texto “¿Was ist Aufklärung?” de 1784, se podría plantear, a manera de hipótesis de investigación, que Kant estaría reaccionando públicamente frente a ciertas tecnologías de gobierno que se articulan: un poder de tipo pastoral, la razón de estado y las técnicas liberales que empiezan a emerger en el siglo XVIII.

²²La ilustración, es por tanto, una salida ante cierto modo de ser gobernado, la ilustración consiste en no aceptar que una autoridad externa determine cómo debemos ser, pensar y actuar. La ilustración constituye un giro en la forma de existir. Sin embargo, frente a este último punto habría que aclarar que en Kant existe la idea de una razón ilustrada y de un sujeto racional universal, que en el pensamiento foucauldiano no tendría lugar en la medida en que para Foucault no hay sujetos a-priori, sino sujetos empíricos, y tampoco hay un imperativo categórico o normativo, sino que hay una actitud crítica o una multiplicidad de actitudes críticas frente a una multiplicidad de formas de gobierno y juegos de verdad que se articulan de diversos momentos históricos en los que emergen diferentes tipos de sujeto y modos de subjetivación.

Foucault y la crítica: una filosofía sin ley

En la conferencia *Qu'est-ce que la critique?* de 1978, ante la sociedad francesa de filosofía, Michel Foucault pone de manifiesto el lugar fundamental que ocupa la *crítica* en relación con aquello que constituye la filosofía, la política, la ciencia o la literatura. Para el filósofo francés es claro que la *crítica* es “un proyecto que no cesa de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, en la dirección de una filosofía por venir [o] quizás en el lugar de toda filosofía posible” (Foucault, 2011b, p. 4) Una de las razones para llamar a la crítica una filosofía por venir, lejos de toda pretensión, es justamente que la crítica es un ejercicio filosófico que permite problematizar los límites actuales de la existencia misma en el marco de una forma de gobierno para considerar unos nuevos u otros posibles. La crítica es el lugar de toda filosofía posible para Foucault en tanto no se agota en una época; la crítica, en tanto crítica, es susceptible de ser cuestionada y repensada en cualquier época o acontecimiento histórico. Esto significa que la crítica estará siempre en los umbrales de una verdad franqueable puesto que es un “instrumento, un medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer” (Foucault, 2011b, p.5) Aquí empieza a bosquejarse uno de los proyectos más propositivos y sugerentes de Michel Foucault: la crítica como una filosofía venidera cuya ley será siempre estar en el devenir de la crítica misma. Ante este amplio proyecto de Foucault, y que apenas deja esbozado en pequeños textos, la crítica aparece, en esta conferencia de 1978, como una reformulación de la crítica kantiana en relación con la cuestión del límite:

Pero si la pregunta que se planteó Kant fue la de saber cuáles son los límites a los que el conocimiento debe renunciar a traspasar, me parece que hoy, la pregunta crítica debe retornar a su forma positiva; a saber, ¿en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de *transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible [de limitaciones]*. Esta transformación trae consigo una consecuencia inmediata: la crítica ya no buscará las estructuras formales que tienen valor universal; más bien se convertirá en una indagación histórica a través de los eventos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. (Foucault, 2011b, p.91) (Énfasis mío)

Para Foucault, la crítica no es la búsqueda de estructuras con cierto valor universal sino más bien una investigación histórico-crítica a través de los acontecimientos que nos han llevado a ser lo que somos. De otra manera, hacer ontología crítica del presente no es buscar una única verdad de carácter universal que sirva de principio rector para juzgar lo correcto o lo incorrecto o lo verdadero y lo falso, Foucault advierte que hay que desistir de encontrar "el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, anterior a todo conocimiento positivo"²³. De lo que se trata mejor, es de interpretar los distintos acontecimientos que han llevado al presente a ser vivido y experimentado de la forma en que lo hacemos.

La crítica, entonces, se distancia de una crítica "analítica" que se cuestiona por los límites del conocimiento para abrir paso a una *crítica práctica* que se expresa en una cierta forma de franqueamiento sobre los límites que nos constituyen en el marco de una determinada forma de ser. Esta forma de franqueamiento sobre los límites de la acción es lo que rescata Foucault del legado crítico de Kant²⁴. Así la Aufklärung ya no se pone de presente en un sentido negativo como un final o una salida, sino como una reactivación permanente de nuestro ser histórico, esto es una actitud que Foucault llamará *crítica práctica y permanente de nuestro ser histórico*. De allí que Foucault se pregunte ¿Qué es aquello que aparece como singular y contingente a la hora de pensar en la crítica? ¿Qué tipo de prácticas de sí darían cuenta de esa crítica permanente de nuestro ser histórico? Pues bien, en este texto Foucault trae a colación la figura de Baudelaire, con esta singularidad Foucault quiere resaltar que la actitud crítica es una cuestión de coraje en la vida misma, es una especie de atrevimiento en el mismo sentido del que habla Kant al formular el lema de la modernidad: *Sapere aude*; pero este es un llamado al coraje no sólo para poner límites a la razón ante el entendimiento humano, o para tener el valor de servirse de uno mismo sin la guía de otro, sino que se trata de un coraje que implica un riesgo.

²³ Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del Poder*. Buenos Aires. Planeta-Agostini. 1994: 21

²⁴En último término y volviendo al punto de que la ontología crítica del presente y la actitud crítica no son meramente una postura intelectual sino una praxis y un modo de existencia.

En este sentido, el coraje del que nos habla Foucault es un coraje de la verdad que consiste en tomar un riesgo, tener el coraje significa tener el valor de cambiar una forma de vida, cambiar una forma de existencia en prácticas concretas y plenamente materializadas en la vida común. Uno de los ejemplos de ese coraje en la modernidad sería Baudelaire porque es completamente disfuncional al dinero, no le interesa ahorrar ni acumular y sólo vive el aquí y el ahora. De manera que si bien Foucault reconoce que Kant tuvo una actitud crítica intelectual, para Foucault es claro que el filósofo francés no tuvo el coraje de la verdad tal y como lo asumió en su vida Baudelaire mediante el riesgo constante, la transformación radical de sus prácticas, de su vida y de su modo de existir.

Sumado a lo anterior, recordemos en este punto que en Foucault el presente no es producto del pasado, ni es un presente que lleva a un futuro; el filósofo francés, a diferencia de Kant, no se preocupa por el futuro ni por el progreso de la humanidad. A Foucault le interesa el presente porque sólo en el aquí y en el ahora es posible decir “no” a una forma de ser gobernados, y este será uno de los elementos fundamentales en el análisis de la historia crítica del pensamiento. El presente es el momento de la acción, es el momento de la transformación, el aquí y el ahora es el momento que nos constituye y el único momento en el que podemos actuar. Este no ser gobernado será uno de los hilos conductores en lo que queda de nuestro análisis de la libertad como subjetivación ético-política en el pensamiento de Foucault.

Ser gobernado y ¿cómo no ser gobernado de esta forma, bajo estos principios?

En el análisis crítico-histórico de la Aufklärung Foucault encuentra que, a partir del siglo XV y desde antes de la reforma, se gestó una explosión del arte de gobernar a los hombres. Esta explosión puede ser entendida en dos sentidos: Por un lado, se da un desplazamiento con respecto a un ámbito religioso; y por el otro, se da una multiplicación de este arte de gobernar en dominios sobre cómo gobernar a los niños, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo y cómo gobernar el propio espíritu. Así dice Foucault: “*Cómo gobernar*, creo que ésa ha sido una

de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI” (Foucault, 2011b, p. 7) No obstante, el autor aclara que esta gubernamentalización, tan característica de las sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede estar separada de la pregunta por *¿Cómo no ser gobernado?* En este punto no se trata de un mero no querer ser gobernado como en una simple oposición o una actitud de rechazo (ser gobernado y no querer ser gobernado) pues, de lo que se trata es de una “cuestión perpetua” que consiste en “cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos” (Foucault, 2011b, p. 7) En este umbral de las artes del gobierno es donde aparece precisamente la actitud crítica:

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el *arte de la inservidumbre voluntaria*, de la *indocilidad reflexiva*. La crítica tendría esencialmente como función la *desujeción* en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la *política de la verdad*. (Foucault, 2011b, p. 11)

Esta “indocilidad reflexiva” es, pues, el modo como resiste un sujeto que hace visible su sujeción en el marco de una forma de gobierno. La crítica es una forma de subjetivación ética y aquí se pone de manifiesto como una suerte de movimiento según el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y saber y a la vez efectúa una crítica práctica que consiste en el franqueamiento posible de los límites de la acción. Ya hemos dicho que lo que nos liga con la ilustración no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico: Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud-límite* que está directamente anudada con la libertad como un modo de subjetivación ético-política. En el marco de una forma de gobierno no se trata de un comportamiento de rechazo: no querer ser gobernado, para que el sujeto pueda ser libre en el ejercicio de la crítica debe escapar de la disyuntiva ‘afuera-adentro’, el sujeto debe estar en las fronteras de sus propios límites de acción con el fin de franquearlos y reconfigurarlos.

Así pues, la crítica y el arte de no ser de tal modo gobernado es, entonces, el adversario de una manera específica de gobierno. No es casualidad que Foucault identifique en la empresa kantiana la existencia de una cierta actitud crítica filosófica. En este sentido, parece ser Kant el que, en medio de la multiplicación de las artes de gobernar, se pregunte por una cierta manera de no querer ser gobernado en el marco de una forma de poder que estaría en pleno auge en el siglo XVIII. Ahora bien, más allá de profundizar en aquello a lo que estaría enfrentando la actitud crítica kantiana, queremos resaltar que esta actitud crítica va a empezar a jugar un papel fundamental a la hora de pensar en la libertad. Lo anterior porque cuando el sujeto se cuestiona sobre una forma de ser gobernado, ese cuestionamiento se pone de manifiesto como una actitud, o como una forma de actuar que se mueve en los umbrales de una cierta forma de gobierno. Esto nos sitúa en una concepción ética y política de la libertad porque justamente la pregunta por la manera como somos libres es lo que está en medio de una forma de ser gobernado y de una actitud crítica que se resiste a esta forma de gobierno. Recordemos en este punto que la libertad puede entenderse como una práctica ética a partir de esta importante entrevista de 1984: *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Allí dice Foucault: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.” (Foucault, 2010b, p. 1030) La libertad, como modo de subjetivación ético-política sería no podría estar dissociada de la dicotomía ser gobernado y no ser de tal modo gobernado, pues, la crítica se mueve en estos dos polos mediante un movimiento crítico sobre sí.

Si bien la crítica se propone un franqueamiento de los límites de la acción, no cabe duda, por lo menos en el pensamiento de Foucault, que la crítica es una práctica ética y reflexiva de la libertad que se pregunta por los límites de la acción. La ética, en este sentido, es la práctica reflexiva de la libertad que se expresa como esa inquietud permanente de nuestro ser histórico. Dicho de otro modo, la crítica es una práctica ética y reflexiva de la libertad que se pregunta por los límites de la acción que ejercen sobre el sujeto ciertos efectos individualizantes en un momento específico e intenta transgredirlos. La ética, en este sentido, es la manera como se ejerce la actitud crítica en la búsqueda de formas otras de ser

y de existir que renueva el ejercicio de la libertad en la forma de franqueamiento posible de los límites históricos a nuestras formas de ser y de pensar.

2.3 Contraconducta: Escritura y Misticismo medieval en la pastoral cristiana

En el importante análisis que hace Arnold Davidson de Michel Foucault en el *Elogio a la contraconducta* (Davidson 2012) el autor insiste en que en el pensamiento de Foucault se da un desplazamiento del enfoque que va de un eje político a un eje ético, cuyo modo de ilación sería la dicotomía: conducta y contra-conducta que aparece en la clase del 1 de Marzo de 1978. Para este autor, en efecto, la reorientación del trabajo de Foucault, tendría implicaciones mucho más allá de la *Historia de la Sexualidad*, pues, ésta abriría un nuevo campo de significación que toma como objeto de sus técnicas y prácticas, la *conducta* de los seres humanos²⁵.

El juego entre estas dos nociones, conducta-contraconducta, será el énfasis en la manera como Davidson sugiere leer el desplazamiento de Foucault hacia las prácticas de sí. Sin embargo, el autor reconoce que las prácticas de gubernamentalidad abren, sin duda, un nuevo y significativo campo de investigación e insiste en que “no se debe pasar por alto el hecho de que el poder pastoral y la gubernamentalidad [sean] histórica y filosóficamente contiguos en cuanto toman como objeto de sus técnicas y sus prácticas la conducta de los seres humanos” (Davidson, 2012, p. 153) Si tal y como mencionamos en el capítulo anterior, el gobierno en su acepción más general es una acción que tiene como objeto conducir las conductas en un campo amplio de posibilidades, la diferencia que se habría dado del poder pastoral a la gubernamentalidad sería que mientras en el primero se da una acción en el

²⁵ Davidson encuentra que Seguridad, Territorio y Población contiene una bisagra conceptual que permite conectar el eje político y el eje ético del pensamiento de Foucault. Tal bisagra es la noción de conducta que aparece en el poder pastoral y re-aparece con la noción de gubernamentalidad. DAVIDSON, Arnold. Elogio a la contraconducta. (Traducción de Carlos A. Manrique) En: Revista de Estudios Sociales. Revista No.43 Técnicas de poder y formas de vida: Otras perspectivas en torno a la Biopolítica. Agosto de 2012.

marco de las instituciones religiosas; en el segundo, se trata de las instituciones políticas y sus direccionamientos²⁶. (Foucault, 2011a, p. 233)

Ahora bien, el término conducta que aparece en *Seguridad, Territorio y Población*, tal y como lo describe Davidson, posee dos dimensiones: Conducta es por un lado, la actividad consistente en conducir (conducción) y por el otro, es el acto de dejarse conducir. (Davidson 2012) A partir de esta comprensión de la conducta, Foucault se pregunta: si más allá de ciertas formas de resistencia en términos de derecho o explotación,²⁷ ¿no hubo en la pastoral cristiana formas de resistencia al poder en cuanto conducta? (Foucault, 2011a, p. 22) La respuesta de Foucault es que claramente sí hubo ciertas formas de resistencia entre las cuales se hallan una serie de comunidades antipastorales de la Edad Media. A estas formas de resistencia Foucault las llama “contraconducta”, noción que al igual que la conducta posee una doble dimensión:

Por un lado son movimientos caracterizados por un querer ser conducido de otra manera, cuyo objetivo es, así, un tipo diferente de conducción; pero que también, por el otro lado, buscan indicar un área en la cual cada individuo puede conducirse a sí mismo, el ámbito de la conducta y el comportamiento propios (Foucault, 2011a, p. 25)

De manera que lo que Davidson rescata lucidamente de este análisis es que la noción de contra-conducta añade un componente ético a la noción de resistencia y además, que esta noción es un espacio de movilización que transita de lo ético a lo político. De manera que “La resistencia y la contra-conducta modifican estas relaciones de fuerza [de la conducta], subvierten las organizaciones de poder estabilizadas localmente y, por lo tanto, afectan de una manera novedosa, las posibilidades de acción de los otros” (Davidson, 2012, p. 154)

²⁶ “Desde finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII muchas de las funciones pastorales se retomaron en el ejercicio de la gubernamentalidad, y como el gobierno también pretendió hacerse cargo de la conducta de los hombres y conducirlos, a partir de ese momento vamos a ver que los conflictos de conducta surgirán no tanto por el lado de la institución religiosa sino más bien por el lado de las instituciones políticas” (Foucault 2011a, p.233)

²⁷ En el periodo que va de 1971 a 1976 aproximadamente, Foucault propuso una “analítica del poder” que tomaba distancia tanto de los modelos jurídicos (métodos liberales que asumen el poder como sistema de prohibiciones y de capacidades jurídicas reconocidas) como de los modelos económicos de herencia Marxista (el poder como súper-estructura política subordinada a las relaciones de producción y a la lucha de clases). Tales modelos jurídicos y económicos tendían a comprender el poder como una acción originada en el Estado y en sus instituciones. Frente a estos paradigmas, Foucault habría hecho valer una representación del modelo bélico.

Esto supone, entonces, que la noción de contra-conducta posee un doble componente ético y político en tanto se trata por un lado, de desestabilizar las relaciones de poder que configuran una conducta y por el otro, se trata de una práctica de sí en la cual el sujeto se conduce éticamente de otra manera posible. En efecto, tal dicotomía: conducta-contraconducta tiene mucho que decirnos sobre la puesta en escena de la noción de libertad que está en juego en este capítulo: ¿Cuáles eran las formas de contraconducta en las comunidades pastorales? ¿Cuál es el arte de gobernar al que se resistían estas prácticas? ¿En qué sentido la contraconducta se puede pensar como una forma de libertad?

Aunque en la clase de *Seguridad, Territorio y Población*, Foucault apenas deja esbozadas algunas huellas de lo que serían las formas de contraconducta que se gestaron en las comunidades pastorales de la sociedad Medieval, en las conferencias que ya hemos mencionado sobre *¿Qué es la ilustración?* y *¿Qué es la crítica?* Foucault amplía más estas referencias a la pastoral cristiana, veamos en qué consisten estas referencias:

Si bien dijimos en el apartado anterior que en el análisis crítico de la Aufklärung Foucault encuentra que a partir del siglo XV se gestó una explosión del arte de gobernar a los hombres, el filósofo francés muestra que fue justamente en la pastoral cristiana donde se originó “la idea (...) -extraña completamente a la cultura antigua- de que cada individuo (...) debía ser gobernado y debía dejarse gobernar” (Foucault 2011b, p. 6) Aunque, en efecto, este fue un arte de gobernar un poco limitado que durante mucho tiempo estuvo ligado a unas prácticas religiosas en conventos y grupos espirituales, sin duda allí se originó el arte de gobernar a los hombres en una suerte de dirección de la conciencia según la cual, el sujeto debía ser gobernado para alcanzar la salvación mediante una relación global y al mismo tiempo meticulosa de obediencia²⁸. Esta relación de obediencia puede entenderse en

²⁸ En el capítulo III Omnes et Singulatim (todos y cada uno) de *Historia de la Gubernamentalidad, Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo* en Michel Foucault, Castro Gómez presenta el rastreo histórico-metodológico hecho por Foucault en torno a las líneas que componen la racionalidad del Estado moderno, a saber: la racionalidad de la política griega y la racionalidad del pastorado cristiano. “La razón de Estado nada tiene que ver con el Estado de justicia medieval, en el que el rey, estaba obligado a cumplir un código legal recibido de Dios o de sus antepasados (...) el soberano tiene una función muy específica que sólo él puede cumplir: administrar las res publica. Se le pide pues, algo distinto de lo que hace Dios con el mundo o el pastor con su rebaño.”²⁸ En este análisis Foucault muestra la “emergencia” de una razón de Estado “cuyo objetivo es la gestión de poblaciones a través del saber económico bajo el instrumento técnico de los dispositivos de

una triple relación con la verdad: Primero la verdad como dogma, segundo la verdad como un cierto conocimiento particular e individualizante, y tercero, como una técnica reflexiva que implica prácticas como métodos de examen, confesiones, castigos o entrevistas. En esta forma de gobernar de la pastoral cristiana Foucault encuentra ciertas prácticas que constituyen una forma de no ser de tal modo gobernado tal y como se definía esta actitud líneas atrás con la exposición de la crítica. Foucault afirma que la matriz o el punto originario de la actitud crítica en el mundo occidental moderno hay que buscarla no sólo en la explosión de las artes de gobierno, sino también, en unas ciertas actitudes críticas y religiosas de la Edad Media.

En *¿Qué es la crítica?* Foucault señala algunos puntos precisos de lo que es la actitud crítica: el primero de estos ejemplos es la escritura como una forma de no ser gobernado en una época en que el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual o una práctica esencialmente religiosa ligada a la autoridad de una iglesia. Así dice Foucault:

No querer ser gobernado de esa forma era esencialmente buscar en la Escritura otra relación distinta a la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios, *no querer ser gobernado era una cierta manera de rechazar, recusar, limitar el magisterio eclesiástico, era el retorno a la Escritura, era la cuestión de lo que es auténtico en la Escritura(...)* era la cuestión de cuál es el tipo de verdad que dice la escritura, cómo acceder a esta verdad de la Escritura en la Escritura y a pesar quizás de lo escrito, y hasta que se llega finalmente a la cuestión muy simple: ¿era verdadera la escritura? (Foucault, 2011b, p. 9) (Énfasis mío)

seguridad” (Castro-Gomez, 2010, p. 91) Santiago Castro Gómez señala que mientras el poder político griego señala el juego gobernante-ciudadano en una concepción del sujeto de derechos -gobierno de la colectividad o Territorial-, el poder pastoral señala el juego pastor-rebaño en un sujeto de necesidades -gobierno de los individuos o Conductual-. En el recorrido de lo que el autor ha llamado una “historia de la gubernamentalidad” se expone una genealogía de las diversas fuentes que tejen la racionalidad del Estado moderno. En palabras del autor: “La genealogía mostrará la “emergencia” de una racionalidad política cuyo objetivo es la gestión de poblaciones a través del saber económico bajo el instrumento técnico de los dispositivos de seguridad. La tesis de Foucault es que la forma de “gobernar” propia del Estado moderno echa sus raíces en dos tipos muy distintos de racionalidad histórica: por un lado las técnicas de gobierno de la polis que se desplegaron en la Grecia clásica, por otro, las técnicas de gobierno de la conducta individual desarrolladas por el cristianismo”. (Castro-Gomez, 2010, p. 94) En este rastreo histórico Foucault muestra la manera como las formas de gobierno terminaron produciendo al sujeto-individuo en un esquema de totalización. La Razón de Estado sería entonces el puerto de amarre de las racionalidades específicas directamente vinculadas con tecnologías de poder: liberalismo y neoliberalismo.

La Escritura fue, en este sentido, la expresión tanto de una ontología crítica del presente como de una actitud crítica que se opuso a la forma de ser gobernado en el marco de una práctica enteramente religiosa (Pastoral cristiana). Tal práctica estaba ligada a la enseñanza de las escrituras de Dios en la figura de un pastor o un intermediario. Sin embargo la contraconducta se advierte en el momento en el que los sujetos deciden acceder a la verdad de la escritura por sí mismos, sin intermediarios. Foucault también a la escritura como esta forma de contraconducta en la clase de la hemos venido hablando del 1 de Marzo de 1978. Allí dice Foucault

En los movimientos de contraconducta que se desarrollarán a lo largo de la Edad Media, para soslayar en cierto modo el pastorado y utilizarlo contra él tendremos precisamente el retorno a los textos, el retorno a la Escritura. Puesto que ésta es un texto que habla por sí solo y no necesita el intermediario pastoral, o bien, si un pastor debe intervenir, sólo puede hacerlo, para decirlo de alguna manera, dentro de la Escritura, para aclararla y permitir al fiel una mejor relación con ella. El pastor puede comentar, puede explicar lo que es oscuro, puede señalar lo importante, pero lo hará, de todos modos, con el objetivo de que el lector pueda leer la Escritura por sí mismo. (Foucault, 2011a, p 258)

En esta cita de Foucault la escritura se pone de presente como una contra-conducta en tanto pone en cuestión la figura del intermediario pastoral que le dice al sujeto cómo comportarse, cómo actuar y cómo alcanzar su salvación mediante su verdad a partir de los textos bíblicos en una relación de obediencia con Dios. Lo que rescata Foucault de esta forma de contraconducta es que el hecho de rechazar la figura del intermediario para acceder a la verdad de la escritura, se rechaza a su vez una forma de conducción de la conducta y en este sentido se franquean ciertos límites de la acción que se enmarcaban en la obediencia y la salvación. Este tipo de contrconducta despliega una cierta comprensión de espiritualidad:

Y el acto de lectura es un acto espiritual que pone al fiel en presencia de la palabra de Dios y encuentra en esa iluminación interior, por consiguiente, su ley y su garantía. Al leer el texto que Dios entregó a los hombres, el lector percibe la propia palabra divina, y su comprensión de ésta, aun cuando sea confusa, no es otra cosa que lo que Dios quiso revelar de sí mismo al hombre (Foucault, 2011a p. 258)

En esta forma de contra-conducta la escritura se propuso como un acto espiritual según el cual el sujeto accede a un tipo de verdad por sí mismo. Libertad se expresa aquí como una

práctica de desujeción ética en la que los elementos fundamentales de este tipo de práctica no son completamente externos a la conducta impuesta por el poder de la pastoral cristiana. Es decir, la contraconducta y la conducta comparten una serie de elementos que pueden ser estratégicamente utilizados y reutilizados. Así dice Foucault:

La lucha, entonces, no adopta la forma de la exterioridad absoluta, sino de la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en el combate anti-pastoral, toda vez que forman parte, de una manera incluso marginal, del horizonte general del cristianismo" (Foucault, 2011a, p.260)

La escritura era en la pastoral cristiana precisamente una forma de utilización permanente de elementos tácticos al interrogar un modo de mediación entre el creyente y la palabra al punto de llegar a una relación directa con la escritura sin intermediarios. Ahora bien, además de esta práctica de la escritura una contraconducta a la que se refiere Foucault, en esta misma conferencia de ¿Qué es la crítica? Foucault sugiere pensar en la experiencia individual, pero además en la lucha institucional y política de la mística en la Edad Media. En efecto el misticismo tal y como se entiende hoy, atado a prácticas de mercado u otras estrategias de identidad, parece ser un tema bastante superfluo que no implica ninguna resistencia. Sin embargo, el misticismo medieval sí llegó a ser una práctica ética y política de desujeción que se enfrentó directamente al arte de ser gobernado en la pastoral cristiana y dijo “no” a una forma específica de obediencia y sumisión del cristianismo.

Yo diría que una de las primeras grandes formas de revuelta en Occidente ha sido la mística; y todos esos focos de resistencia a la autoridad de la Escritura, a la mediación del pastor, se han desarrollado en los conventos o en el exterior de los conventos por los laicos. (Foucault, 2011b, p.46)

El misticismo medieval es una forma de resistencia que está directamente ligada a los movimientos de mujeres que, en la Edad media, estuvieron conformados alrededor de profetisas y varios grupos franceses y españoles de dirección espiritual en los siglos XVI y XVII. Así dice Davidson “el interés de Foucault en la historia moderna de las relaciones entre mujeres gira en torno a la cuestión de la amistad femenina, cómo se desarrolla, qué tipo de conducta trae consigo, cómo las mujeres estaban vinculadas entre sí por un cierto tipo de afecto, de afectividad” (Davidson 2012) También en Seguridad, Territorio y población Foucault hace referencia al misticismo medieval:

En la mística, por supuesto, tenemos una comunicación inmediata que puede darse en la forma del diálogo entre Dios y el alma, en la forma del llamado y la respuesta, en la forma de la declaración de amor de Dios por el alma y del alma por Dios. Tenemos el mecanismo de la inspiración sensible e inmediata que lleva al alma a reconocer la presencia de Dios (Foucault 2011b, 257)

La mística es en últimas, entendida como contra-conducta, una forma de espiritualidad en la medida en que se genera una suerte de diálogo entre Dios y el alma que despliega un “mecanismo de la inspiración sensible” en el reconocimiento de Dios pero mediante una práctica no directamente ligada al cristianismo. Foucault establece aquí una sugerente relación entre la contraconducta y el status propio de la mujer, de manera que “Estas rebeliones de conducta, uno las ve a menudo conectadas al problema de las mujeres, de su estatuto en la sociedad, en la sociedad civil o en la sociedad religiosa” (Foucault, 2006, p. 229). Ante estas rebeliones de conducta, Foucault propone algunos ejemplos del movimiento de las *Rhenish Nonnen- mystik*, que eran grupos específicos de mujeres (monjas) en los cuales se formaban experiencias otras de vida no directamente ligadas a la dirección de conciencia del cristianismo. Allí, se daba una "respuesta de las mujeres, muchas veces innovadora y creativa, frente a un estatus que se les imponía" (Davidson, 2012, p. 158). No hay que olvidar que estas formas de contraconducta creativas fueron fuertemente cuestionadas y fueron blanco de las más duras críticas de la Edad Media y en este sentido, la contraconducta fue la puesta en marcha de la manera como un sujeto o un grupo de sujetos franquea los límites de su acción para ser de otro modo y ejercer una cierta forma de existir en los umbrales de una forma de gobierno es un ámbito ético y político de la libertad.

En último término Foucault nos deja abiertas algunas preguntas sobre la relación entre estas experiencias singulares y la posibilidad de consolidar unas formas de colectividad. Foucault se pregunta: ¿no hace falta ahora interrogar lo que sería la voluntad de no ser gobernado así, de esa manera, etc; tanto en su forma individual de experiencia como en su forma colectiva? Esta pregunta nos abre las puertas de lo que queremos discutir en el tercer capítulo sobre las prácticas de libertad en el ejercicio de una práctica colectiva. Ante esta pregunta nos dice el filósofo francés:

Cuando vemos que estas experiencias, estos movimientos de la espiritualidad, han servido con frecuencia de vestidura, de vocabulario y, mucho más todavía, de maneras de ser y de soportes a la espera de una lucha que podemos llamar económica, popular, de clases (en términos Marxistas) encuentro que tenemos algo fundamental. (Foucault, 2011b, p. 46)

¿Qué es eso fundamental de lo que nos habla Foucault? ¿No tiene esta pregunta demasiadas implicaciones en la manera como pensamos la política hoy? ¿Cómo pensar esa voluntad de no querer ser gobernado en su forma colectiva? ¿De qué manera el modo como se pone de manifiesto la libertad como desujeción ética de una voluntad individual arroja algunas pistas para pensar en una lucha económica, popular, de clases? ¿Qué relación habría entre la forma como Foucault piensa la contraconducta en la pastoral cristiana y los acontecimientos políticos de la revolución Iraní? ¿Cuál es el lugar que ocupa la espiritualidad en el momento de pensar en formas de resistencia ético-políticas tanto singulares como colectivas?

Finalmente en este capítulo hemos visto la manera como la libertad se presenta como una práctica reflexiva que es en sí misma ética, una libertad que se manifiesta como una suerte de movimiento crítico sobre sí mismo, y que se resiste a una forma de ser gobernado. De manera que para Foucault “la libertad no es una suerte de esencia o una facultad inherente a la naturaleza humana, sino más bien es una crítica práctica y permanente de nuestro de nuestro ser histórico en la forma de franqueamiento posible”, franqueamiento que se cuestiona por un presente en la forma de una ontología crítica del presente y que, además, ejerce un cuestionamiento sobre los modos como nos hemos constituido como sujetos y que se opone en una práctica real y contingente en la vida misma lo que podemos concebir como el trabajo indefinido de la libertad.

Para Foucault no hay reglas o un camino trazado sobre la libertad, cada una de estas expresiones que vimos en este capítulo podría perfectamente resistir a una forma de gobierno de manera singular o colectiva (cuestión que profundizaremos en el tercer capítulo) puesto que como vimos en experiencias como el misticismo medieval se trató de una transformación del sujeto pero en el marco de una colectividad. También la Aufklärung, en este sentido, es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y es un

acto de coraje que se debe efectuar personalmente. Por supuesto no se trata, en el caso de la contra-conducta, de extrapolar las prácticas de la escritura y el misticismo medieval para resistir en este momento histórico porque justo como vimos las prácticas de libertad deben estar situadas en un marco histórico preciso que determina a su vez ¿cuáles son las prácticas y los efectos individualizantes de una forma de poder? Y ¿cuáles son las posibilidades y formas de resistencia a esas prácticas? Esto quiere decir que la libertad como subjetivación ético-política en Michel Foucault, en los tres sentidos que hemos descrito, no se reducen a una singularidad, aunque en efecto son los propios individuos los que ejercen un movimiento crítico sobre sí o una forma de contra-conducta.

Antes de cerrar este segundo capítulo queremos resaltar aquello que debería ponerse de relieve en el pensamiento de Michel Foucault a la hora de pensar en prácticas de resistencia éticas y políticas: No querer ser gobernado por una forma específica de gobierno lleva consigo todo un marco crítico que se constituye en la puesta en escena de los modos de sujeción y subjetivación en los que el sujeto se halla inmerso. Es decir, no querer ser gobernado de una forma específica no es un simple rechazo o una mera oposición de resistencia puesto que la libertad es una práctica reflexiva que implica todo un ejercicio crítico del sujeto sobre sí mismo que le permita poner en evidencia los modos como se constituye en un momento específico para llegar a configurar un nuevo modo de existencia. En este sentido, una actitud crítica, una forma de resistencia o una contraconducta no podría pasar por alto el hecho fundamental de comprender los modos como el sujeto se constituye históricamente y en el marco de una forma específica de gubernamentalidad, pues sólo en la medida en que el sujeto llegue a poner en cuestión aquello que lo constituye como sujeto en un momento presente puede llegar a desvelar posibilidades otras de ser, de relacionarse consigo mismo y con los otros. En el siguiente capítulo nos proponemos ampliar esta comprensión de libertad como subjetivación ético-política en relación con una cierta espiritualidad política en el pensamiento de Michel Foucault y Simone Weil.

Capítulo III

Libertad como espiritualidad política: Simone Weil y Michel Foucault

"El comunismo no es para nosotros una situación que deba establecerse, un ideal al que habrá que atenderse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime la situación actual. Las condiciones de este movimiento se infieren de la condición previa actualmente existente"
Marx, *La ideología alemana*.

Hemos dicho que la libertad, además de ser un modo de subjetivación gubernamental del neo-liberalismo, puede ser entendida como un conjunto de prácticas de subjetivación ética que tiene como propósito quebrar una cierta identidad que, mediante técnicas de gobierno, se le impone al sujeto como su verdad. En este sentido, la subjetivación ética y política puede ser un proceso de *desidentificación* según el cual, el sujeto puede subjetivarse éticamente de otro modo posible. Recordemos que, según Foucault, el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino más bien liberarnos del tipo de individualización ligada con él (Foucault 1982, p. 785) En este sentido, la libertad como subjetivación se concibe como una *práctica crítica y ética* en la medida en que el sujeto se cuestiona por los límites gubernamentales que lo constituyen en un momento histórico preciso y, a partir de este cuestionamiento, se propone ser de otro modo. Tal práctica reflexiva de la libertad se puede expresar, entonces, como una suerte de *desujeción ética* en

el sentido de “desujetarse” de una *forma de gobierno* y a la vez como un modo de subjetivación ético-política que vislumbra nuevos modos de ser²⁹.

En el caso concreto del neo-liberalismo, tal y como lo vimos en el primer capítulo, se despliega una forma de gobierno que consiste en administrar la vida de los sujetos a partir de un cierto uso de la *libertad* que opera como un modo de subjetivación gubernamental. Tal gobierno se pone de manifiesto en tanto los individuos se han convertido en el capital humano de esta forma de poder y constituyen lo que Foucault llama un *empresario de sí mismo*, esto es, un sujeto que se subjetiva a sí mismo como “libre” en el marco de ciertas prácticas concretas como la preparación académica, la selección de una determinada profesión, la mejor educación posible para sus hijos etc. Así, el neo-liberalismo, en una prolongación de la lógica de la forma-empresa del ordoliberalismo alemán, lo que hace es suscitar en el individuo una lógica del empresario de sí mismo. Mientras que la lógica del ordoliberalismo alemán consistía en crear una sociedad empresa sometida enteramente a la dinámica competitiva en la que todas las unidades básicas de una estructura social desde la familia, las instituciones y las organizaciones adquieren la dinámica de la forma-empresa; el neo-liberalismo norteamericano, por su parte, efectúa una multiplicación de esta forma de gobierno hasta el extremo de promover en el individuo una comprensión de *empresario de sí mismo*, comprensión que acuña el término capital humano en todos los ámbitos de la vida -intimidad, profesión, familia- de manera que en esta forma de subjetivación, el control se realiza a través de la libertad (Castro-Gómez, 2010, p. 216). Dicho de otro modo, el neoliberalismo crea una forma de libertad como subjetivación en la medida que consolida una suerte de *ethos* en el que se despliegan unas ciertas condiciones de aceptabilidad a partir de las cuales los sujetos se experimentan a sí mismos como libres, aunque los objetivos de su conducta sean propuestos por otros.

En oposición a esta forma de subjetivación gubernamental de la libertad, podríamos decir que Foucault pone de manifiesto una comprensión de la libertad como una práctica

²⁹ En el caso de los griegos las prácticas reflexivas de la libertad no tienen necesariamente ese efecto político de des-sujeción que sí podrían tener en el caso de ciertas formas de subjetivación des-sujetan tés en el contexto de la actitud crítica, de la contra-conducta, o de las resistencias a las subjetividad que las formas de gobierno de la conducta en la modernidad le imponen al sujeto.

ética y reflexiva que se presenta como una crítica a una cierta forma de ser gobernados. En este caso concreto las prácticas reflexivas de la libertad o las prácticas de sí se proponen como modos alternativos de existencia que no responden directamente a la figura del “empresario de sí mismo” que caracteriza al individuo “libre” del neo-liberalismo. En oposición a la forma de gobierno neo-liberal se proponen nuevos modos de existencia, nuevas maneras de ser, nuevas maneras de comportarse en relación con los otros. La pregunta para Foucault en este punto consistiría en que si es precisamente cierto ejercicio de la libertad lo que sujeta al individuo a un cierto tipo de identificación, entonces, ¿Cómo podría ser resistida la forma de subjetivación de la gubernamentalidad neoliberal a partir de prácticas reflexivas de la libertad? ¿Cómo desujetarnos de una forma de gobierno de la “libertad” mediante prácticas reflexivas de la libertad? En el anterior capítulo hicimos énfasis en una propuesta de la libertad como subjetivación ético-política. Tal comprensión de la libertad, como vimos, puede ser entendida por lo menos en tres sentidos: primero, como una *ontología crítica del presente* que implica necesariamente que se dé una suerte de indagación arqueológica y genealógica sobre los límites establecidos de una forma de gobierno que, en un momento específico, nos hacen ser esto que somos. Tal ontología crítica del presente responde a preguntas del tipo: ¿Cuáles son los límites que me constituyen en este momento histórico preciso? ¿Qué tipo de prácticas me hacen ser esto que soy ahora? ¿Qué límites y modos de actuar son producto de una forma de gobierno hoy? ¿En qué sentido el sujeto “libre” que soy ahora es resultado de un modo de subjetivación creado por una tecnología de poder? La pregunta por el presente para Foucault, en este sentido, está directamente imbricada con un cuestionamiento crítico que busca reconfigurar el ámbito de lo posible en el modo de existencia del sujeto. De modo que la libertad implica necesariamente una pregunta crítica por el presente y una investigación histórico-crítica de los límites que nos constituyen en una forma de gobierno precisa.

Un segundo sentido de la libertad como subjetivación ética es la *crítica* ya no en el sentido de una crítica que se ocuparía de indagar cuáles son los límites de la razón ante el conocimiento humano sino más bien, a partir del segundo legado crítico de Kant, de lo que se trataría es de una investigación histórico-crítica a través de los acontecimientos que nos

han llevado a ser lo que somos. Tal comprensión de la crítica es un movimiento del sujeto sobre sí mismo en que el éste pone en cuestión los límites de su acción e intenta franquearlos para llegar a ser de otro modo posible: ¿Cómo franquear los límites que me constituyen en un momento preciso en el marco de una forma de poder? La crítica, en último término, se pone de manifiesto como un proceso de *desidentificación* mediante el cual el sujeto puede subjetivarse éticamente de otro modo posible. Finalmente un tercer sentido de práctica de libertad como un modo de subjetivación ético-política es la concepción de *contraconducta* que desarrolla Foucault en la clase del 1 de Marzo del curso en el Collège de France *Seguridad, Territorio y Población* (1978). Contraconducta es una categoría que emplea Foucault para nombrar aquellos movimientos caracterizados por un cierto querer ser conducido de otra manera o un no querer ser gobernado de una forma específica en el marco de un gobierno preciso. Estas prácticas que Foucault ubica en la pastoral cristiana: el *misticismo medieval* y la *escritura*, entre otras, constituyen formas de resistencia que poseen un doble componente ético y político. Por un lado concebir la noción de contra-conducta en un sentido *político* implica el hecho de desestabilizar las relaciones de poder que configuran una conducta. En la edad media, esta conducción de la conducta tenía como fin una cierta dirección de conciencia según la cual el sujeto debía ser *gobernado* para alcanzar la salvación mediante una relación de obediencia. Por otro lado, y en un sentido *ético*, contraconducta se asume como una práctica de sí en la cual el sujeto se conduce a sí mismo de otra manera posible. En los ejemplos concretos de la *escritura* y el *misticismo medieval* vimos que la escritura en la pastoral cristiana se consolidó mediante el uso de ciertos elementos tácticos al interrogar tanto a un modo de obediencia a Dios, a la práctica religiosa e incluso a la escritura misma acerca de sus efectos de verdad; el misticismo por su parte se configuró como una cierta forma de resistencia que implicó, entre otras cosas, nuevas relaciones de afectividad o amistad entre las mujeres.

Ahora bien, también hemos dicho que en estas tres expresiones de la libertad, que pueden llegar a operar simultáneamente o que incluso se pueden contener la una en la otra en tanto operan de un modo muy similar, se pueden ver modos de subjetivación ético-política: ontología crítica del presente, movimiento crítico sobre sí y contraconducta. Este

panorama nos sitúa en una propuesta de lo que hemos llamado libertad como una forma de *subjetivación ético-política* que se manifiesta como una suerte de movimiento crítico que el sujeto ejerce sobre sí y que tiene por objeto resistirse a una forma de ser gobernado.³⁰ Este ha sido, a grandes rasgos, nuestro recorrido hasta este momento. Sin embargo consideramos que aún quedan abiertas algunas preguntas a la hora de pensar en formas de resistencia ético-políticas en el marco del neo-liberalismo: ¿Cómo pensar formas de libertad ético-políticas que se expresen mediante una colectividad? ¿Puede gestarse, en un momento histórico preciso, una asociación de individuos que resisten a una forma de ser gobernados mediante transformaciones éticas colectivas? ¿Qué pistas nos arroja Foucault sobre la subjetivación ética a partir de sus análisis de la revolución Iraní? Pues bien en este capítulo queremos ampliar la comprensión de libertad como subjetivación ético-política a partir de una cierta espiritualidad política que Foucault habría identificado en la revolución Iraní en una sugerente discusión con la filósofa, pensadora y activista francesa Simone Weil.

Teniendo en cuenta lo anterior, el propósito de este capítulo será tratar de poner de manifiesto una cierta noción de espiritualidad que surge en la manera como Foucault piensa la relación entre religión y política a partir de los acontecimientos políticos ocurridos en la revolución Iraní en contrapunto con la concepción de espiritualidad en Simone Weil que, en este momento de nuestro recorrido, permite señalar ciertos puntos de convergencia y divergencia con el pensador francés. Ciertamente, en ambos casos, la espiritualidad implica, como lo veremos más adelante, una cierta forma de colectividad en la que los sujetos efectúan una transformación ética en sus modos de existencia y en sus maneras de actuar. En este sentido, el capítulo pretende ampliar la comprensión de libertad como subjetivación ético-política que vimos en el capítulo anterior y permite arrojar algunas pistas para pensar en otras formas de resistencia ético-políticas en el marco del neoliberalismo. A partir de lo anterior queremos poner en discusión los siguientes puntos de convergencia: ¿Qué es precisamente lo que le llama la atención a Foucault de la revolución Iraní y cuál es la

³⁰ Ahora bien, en medio de estas prácticas de libertad que en principio se nos presentan como singulares, Foucault plantea ciertos hilos que podríamos explorar a la hora de pensar en la relación entre estas prácticas individuales y las acciones colectivas que se desprenden de estas formas de no querer ser gobernado de esta u otra manera en tanto estas formas de libertad se presentan a su vez como la expresión no sólo de un sujeto singular sino mediante un proceso de des-identificación plural o como una colectividad.

relación entre este interés particular y una cierta forma de espiritualidad? ¿En qué sentido Weil y Foucault, aunque de maneras distintas, proponen una cierta comprensión de espiritualidad que es posible concebir mediante la configuración de una acción política colectiva? ¿De qué manera estas comprensiones de espiritualidad política permiten ampliar y re-afirmar la comprensión de libertad como un modo de subjetivación ético-política tal y como lo vimos en el anterior capítulo? ¿Cuál es la relación entre ética, política y religión?

Además de estos posibles encuentros, queremos dar apertura a un elemento esencial en la pregunta por las formas de resistencia ético-políticas a la luz del pensamiento de Simone Weil; ésta es: ¿Cuál es el lugar que ocupa la lucha de clases en la manera como se piensan las formas de acción ético-políticas? Y además ¿Cómo un sujeto que vive el sufrimiento físico del trabajo puede llegar a subjetivarse de otro modo posible? ¿Cómo pensar la libertad a partir de una cierta precariedad o desgracia del trabajo? ¿Cómo pensar la libertad a partir de una indisociable relación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual?³¹ De manera que en este capítulo no sólo queremos leer el recorrido que hemos hecho a la luz del pensamiento de Simone Weil en *La gravedad y la gracia*, sino que, además, queremos ampliar y crear una discusión entre puntos de desencuentro entre estos autores a partir de inquietudes sobre algunos aspectos como la desgracia, la diferencia entre el trabajo manual y el trabajo intelectual o la precariedad que Foucault habría dejado de lado en su propuesta de pensar las prácticas de libertad como subjetivación política de des-sujeción o resistencia³².

Antes de entrar a desarrollar el propósito que hemos mencionado haremos una claridad en cuanto a lo que queremos proponer en este capítulo: aunque, en efecto, el modo de subjetivación “espiritual” que se pone de manifiesto en *La gravedad y la Gracia* de Simone Weil no es, en sentido estricto, una forma de no ser gobernado en el marco del neoliberalismo, esta particular forma de espiritualidad sí arroja alguna pistas que nos permiten pensar en nuevas formas de subjetivación ético-política en el presente en relación con la

³¹ a cuestionamientos en torno a la libertad que Simone Weil habría considerado más allá de la libertad como modo de subjetivación ética en Michel Foucault

³² A partir de estas dos comprensiones de espiritualidad queremos analizar el caso concreto de la primavera árabe (2011) en el que, a nuestro parecer, podemos identificar tanto unas formas de subjetivación ético-políticas como una cierta forma de subjetivación espiritualidad que se expresa colectivamente. De esta manera trataremos de mostrar que la subjetivación espiritual agrega a las formas de subjetivación ético-política.

comprensión de espiritualidad política que Foucault habría identificado en la revolución Iraní. Recordemos que Weil vive una época en la que estaba en desarrollo el Estado benefactor en Europa y en la que estaba vigente la técnica liberal de gobierno. Así, en medio de este marco, para la autora era necesario pensar en una finalidad del trabajo y de la vida “distinta del ansia de crecer (que es el único argumento reconocido por el liberalismo).” (Weil, 2007, p. 205) De modo que la relación entre la comprensión de espiritualidad en Weil y la manera como Foucault piensa la espiritualidad en la revolución Iraní se constituyen en un anclaje sugerente a la hora de pensar en prácticas de libertad de cierta manera mucho más complejas en el marco del neo-liberalismo. Además debemos aclarar que el interés de Weil posee, sin lugar a dudas, una influencia fuertemente Marxista que se respira latente en las afirmaciones sobre la cultura obrera, la precariedad, el trabajo manual e intelectual entre otros.

El orden que seguiremos es el siguiente: primero caracterizaremos la forma en la que tanto Simone Weil como en Michel Foucault conciben una cierta forma de espiritualidad política. Aquí haremos referencia a la espiritualidad tal y como la entiende Simone Weil a partir de lo que autora llama gravedad y gracia. Para esta pensadora francesa estos dos elementos configuran un modo de subjetivación espiritual en una directa relación indisoluble entre trabajo manual y trabajo intelectual. En este mismo momento veremos cómo la escritura es para Weil tanto una forma de actualizar la realidad como una suerte de des-identificación que podemos llamar en términos de Foucault un movimiento crítico sobre sí. Dicho de otro modo la subjetivación espiritual en el pensamiento de Simone Weil podría comprenderse en dos sentidos: primero, se trata de una asociación entre el trabajo manual e intelectual que Weil habría puesto en práctica en su vida, no sólo por el hecho de ser trabajadora en fábricas como Astholm o Renault, sino porque siempre tuvo la necesidad de involucrarse con la clase trabajadora y porque justamente para Weil “[l]o enormemente doloroso del trabajo manual es que se está obligado a esforzarse durante largas horas simplemente para existir.” (Weil, 2007, p. 120). Un segundo sentido en la comprensión de

espiritualidad en Weil tiene que ver con la relación entre experiencia y escritura.³³ Ésta última podría verse como un proceso de desidentificación capaz de inmortalizar una auténtica experiencia del trabajo manual.

Michel Foucault, por su parte, concibe la espiritualidad política, en un sentido amplio, como una transformación que el sujeto ejerce sobre sí mismo y sobre sus prácticas. Así el filósofo francés afirma en la entrevista titulada *la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* que: “[p]or espiritualidad entiendo (...) lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser” (Foucault, 2010b, p.1039). A partir de esta definición de Foucault es posible comprender el interés por la revolución Iraní pues para Foucault esta revolución fue un momento sorprendentemente único en tanto la espiritualidad política que se puso de manifiesto en esta voluntad general no consistió en un mero rechazo al régimen, aunque por supuesto este era uno de los intereses principales, sino que junto con la caída del Sha los individuos efectuaron un cambio ético en su forma de actuar, en su manera de ser y en sus formas de relacionarse con los otros. Como vemos, en ambos casos, se presenta una forma de subjetivación espiritual que se expresa en el marco de una voluntad general.

En segundo lugar veremos algunos puntos de convergencia y divergencia entre estos autores. Convergencias en tanto que en ambos se expresa una necesidad de pensar la espiritualidad en el marco de una voluntad colectiva y en los dos casos hay una directa relación entre religión y política que se funde justamente a partir de una transformación ética de los sujetos. Esta forma de espiritualidad, que es colectiva y que implica una transformación ética, puede pensarse a partir de los tres sentidos de subjetivación ético-política que vimos en el capítulo anterior: ontología crítica del presente, crítica y contraconducta. En este punto, consideramos necesario traer a colación algunos aspectos claves de la vida de Simone Weil con el propósito de reconocer allí una forma de resistencia

³³ Para Weil la experiencia mística y la escritura son las formas auténticas de actualizar el pensamiento y en este sentido tanto para Weil como para Foucault la filosofía se expresa como una suerte de experimentación constante en la que el pensamiento está actualizándose y adquiriendo sentido a partir de un modo de existencia.

al lado de los “vencidos”. En Weil hay una fuerte insistencia en el hecho de concebir la resistencia en la cultura obrera y éste parece ser uno de los quiebres fundamentales que la distancian de Foucault. Finalmente a la luz de estos encuentros y desencuentros entre Weil y Foucault queremos dejar algunas preguntas abiertas sobre algunos elementos que podrían tenerse en cuenta a la hora de pensar resistencias, tanto individuales como colectivas, en oposición a los efectos individualizantes de la tecnología neo-liberal de la libertad.

3.1 Espiritualidad política: Simone Weil y Michel Foucault

*Para tener fuerzas para contemplar la desgracia
cuando se es desgraciado, es necesario el pan espiritual.
(S. Weil. La gravedad y la gracia)*

Ciertamente una de las principales razones de considerar *La gravedad y la gracia* como una de las obras más políticas y llamativas de Simone Weil tiene que ver con que allí se pone de manifiesto la existencia de una certeza que la habría acompañado durante toda su vida. Tal certeza consiste en una cierta forma de acción política que le permitiría estar en el lugar en el que la desgracia humana propicie el acceso a la verdad. Así dice Weil: “estoy fuera de la verdad” y “[T]engo la certeza interior de que esta verdad, si en algún momento se me concede, lo será sólo en el momento en el que yo misma me encuentre físicamente en la desgracia, y en una de las formas extremas de la desgracia presente” (Weil, 2007, p. 165) ¿En qué consiste esta desgracia presente de la que nos habla Weil? ¿De qué nos habla la autora cuando se refiere a una cierta verdad que sólo se le concederá mediante la exposición al sufrimiento? ¿En qué sentido esta verdad tiene que ver con el hecho de desdibujar la dicotomía entre trabajo manual y trabajo intelectual?

En la figura de Simone Weil que aparece en *la gravedad y la gracia*, y en los aforismos que allí se presentan, encontramos una suerte de *subjetivación espiritual* que se concibe mediante una relación entre el trabajo manual y la escritura que expresa una experiencia interior y una autenticidad asociada con el amor a Dios al margen de toda pertenencia al

cristianismo y a la iglesia³⁴. Así pues, Simone Weil concibe la espiritualidad en la medida en que se pregunta por la manera como se puede vivir una experiencia de la *gracia* en las condiciones laborales de precariedad que se hacen latentes en las estructuras de dominación del capitalismo. Para esta filósofa y activista francesa la forma de comprender las estructuras de dominación, que son la causa de la desgracia, implica el hecho de vivir el dolor y el sufrimiento del trabajo manual en comunidad (compartiendo el mismo dolor, la misma desgracia) porque sólo mediante esta experimentación del dolor físico del trabajo manual es posible un encuentro con la *gracia* y el amor. Así:

El pensamiento y la acción definen la libertad, mientras que son el deseo y su satisfacción instrumentos para la esclavitud. *Sólo el trabajo manual como factor de equilibrio entre el espíritu y la materia puede hacer consciente la vida*, producir para el hombre su propia existencia natural, de manera que «la civilización más plenamente humana será aquella que tenga al trabajo manual como centro, aquella en la que *el trabajo manual constituya el valor supremo* (Weil, 2007, p. 14)

En estas palabras Weil recoge muy bien la necesidad del trabajo manual en el que es posible el acceso a la verdad de la existencia. Es decir, el valor supremo del trabajo manual consistiría en una suerte de verdad sobre la existencia natural del hombre en tanto allí “se puede hacer consciente la vida” En la lectura que hace Carmen Revilla (2003) Weil se refiere a esta gravedad no como una necesidad de habitar lugares de arraigo con el propósito de que el pensamiento encuentre una cierta “plenitud” de su existencia, pues de lo que se trata, más bien, es de un medio humano en el que el pensamiento se encarna y adquiere consistencia y concreción en un modo de *existencia*. Dicho de otro modo, la necesidad como rasgo de la realidad aparece en la obra de la autora como un modo de experiencia antes que como una cuestión teórica, ésta es “una de sus más puras expresiones, la experiencia de la necesidad es la desventura (*malheur*); es una experiencia de la fuerza que no produce, prioritariamente, dolor, ya que es más bien un padecer [de una cierta] presencia

³⁴ Tal y como recuerda Blanchot: “Incluso hay algo chocante en el hecho de esta joven intelectual, sin vínculos religiosos y como naturalmente atea, sea casi repentinamente a sus veintinueve años, sujeto de una experiencia mística de forma cristiana, sin que tal acontecimiento parezca modificar en nada el movimiento de su vida ni la dirección de su pensamiento (Weil, 2007, p. 154)

obstaculizante” (Revilla, 2003, p. 48) En este sentido, el pensamiento se inserta en lo real, abierto al mundo exterior, inmerso en la sociedad que le rodea en un contacto con toda esa sociedad en el que la filosofía se hace latente mediante lo que en esta pensadora francesa podría considerarse una cierta posibilidad de subjetivación espiritual:

Con frecuencia los sufrimientos físicos (y las privaciones) resultan para los hombres valientes una prueba de resistencia y de fortaleza de ánimo. *Pero se puede hacer un mejor uso de ellos.* Que no me resulten, pues, eso. *Que me resulten un testimonio sensible de la miseria humana.* Que los padezca de una manera completamente pasiva. Fuera como fuere ¿cómo habría de considerar yo la desgracia demasiado grande, cuando la mordedura de la desgracia y el rebajamiento a que la misma condena hacen posible el conocimiento de la miseria humana, conocimiento que es la puerta a toda sabiduría? (Weil, 2007, p. 84) (Énfasis mío)

Justamente a este interés sobre la manera como el pensamiento se inserta en lo real parece remitir su sensibilidad: al lugar que le es propio, al lugar que biográficamente, según Weil, le corresponde en el orden de la necesidad y del dolor y del que obtiene la energía y el conocimiento para abrir la puerta a toda sabiduría. La *gravedad*, si entendemos por ésta una cierta forma trabajo manual, es para Weil un testimonio sensible de la especie humana tan fuerte que es capaz de dar apertura a una nueva forma de existir. No obstante, ¿Cómo entender que esta forma de sufrimiento es a la vez la posibilidad de una forma de sabiduría en el pensamiento de Simone Weil? Pues bien, antes de dar respuesta a esta importante pregunta es necesario poner de relieve la comprensión Weiliana de lo que significa la gravedad y la gracia puesto que estas dos expresiones tienen una directa relación con la búsqueda de la verdad que habría caracterizado la vida de Weil y se relaciona, a su vez, con la insistencia de disociar la diferencia entre trabajo manual y trabajo intelectual.

Para Weil, como mencionamos al inicio, dos fuerzas reinan en el universo: luz y gravedad (Weil, 2007, p.53), de modo que “siempre hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural” ((Weil, 2007, p53.). Desgracia y luz son dos dimensiones que rigen la realidad del hombre y en este sentido para esta filósofa francesa “[e]l [hecho de] adoptar el rango del último ser de la ciudad no es sólo un acto de comunión con la desgracia (gravedad), sino que constituye además un modo de

engrandecimiento (gracia), tanto *filosófico*, porque deja franco el espacio a lo que san Juan de la Cruz llamaba la «noche del sentido» (...) cuanto *metafísico*. Esta cita, tal y como la entendemos, más allá de tratar de dilucidar el sentido filosófico y metafísico de la afirmación, significa que el encuentro con la clase de los “vencidos” es una comunión con la gravedad pero a la vez es un encuentro con un cierto modo de espiritualidad³⁵ que es precisamente al punto al que queremos llegar con el recorrido sobre la gravedad y la gracia en el pensamiento de Weil ¿Cómo entender en Weil esta concepción de espiritualidad? La relación indisoluble entre gravedad y gracia nos arroja algunas pistas sobre por qué a lo largo de su breve existencia Weil se cuestiona por la manera como en la vida puede verse materializada una gracia divina. Recordemos que toda su vida estuvo buscando ese momento del encuentro entre la perfección divina y la desgracia de los hombres y puede decirse, entonces, que esta era su vocación o también su dilema personal: buscar el equilibrio divino entre la gravedad y la gracia, entre una suerte de subordinación en el marco de una “aplastante” necesidad y una forma de espiritualidad³⁶.

A partir de lo que hemos dicho podríamos afirmar que el trabajo manual sería para Weil precisamente la fuerza de la espiritualidad en la que se despliega la siguiente transformación: la estructura social en la que se ven sumidos los obreros y los trabajadores ha de ser radicalmente transformadora en la medida en que se articula y se sustenta sobre

³⁵ La gravedad significa una suerte de verificación de la no existencia de Dios en tanto la armonía entre la gravedad y la gracia es una superioridad del hombre sobre Dios, y según Weil, es incluso su no existencia.³⁵ “Si alguien encuentra la plenitud de la alegría en la idea de que Dios existe, ha de encontrar la misma plenitud en el conocimiento de que él mismo no existe, porque se trata del mismo pensamiento. Y ese conocimiento sólo se extiende a la sensibilidad mediante el sufrimiento y la muerte.” (Weil, 2007, p. 49)

³⁶ Así dice Weil: “Tengo una especie de certeza interior creciente de que hay en mí un depósito de oro puro que es para transmitirlo. Pero la experiencia y la observación de mis contemporáneos me persuade cada vez más de que no hay nadie para recibirlo. (Escritos de Londres y últimas cartas. P. 194) Ella misma estaba segura de que su espiritualidad era una fuerza interior difícil de desentrañar para sus contemporáneos³⁶. Podríamos decir que era justamente esa certeza del equilibrio entre la gravedad y la gracia la que quería transmitir pero no encontraba quien pudiese recibir este conocimiento sobre la experiencia sensible del trabajo manual y por esta razón se vio siempre en la necesidad de plasmar su experiencia mediante la escritura. De allí, también, que en su vida estuvo experimentando diversos ámbitos que iban desde ser profesora universitaria, estudiante, hasta ser “fresadora” en la Renault. Para Weil la búsqueda de las personas que pudieran recibir la certeza interior que habitaba en ella era su modo de existencia. A partir de lo anterior, el proyecto político de Simone Weil se apoya en la consideración del lugar que los seres humanos de hecho ocupan en este contexto, en la experiencia de su condición real y las constantes amenazas de su existencia.

una suerte de ficción entendida como capacidad ilusoria, de manejar la fuerza, de manejar la realidad, la desgracia, el dolor. Encontrarse así en esta situación límite de la desventura que proporciona la experiencia de la realidad, allí donde queda el ser reducido a cosa, privado de la dignidad humana puede, en determinadas circunstancias “poner en un punto cero, que es también un punto de detención y determina el contacto con otra realidad” (Revilla, 2003, p. 22) Es aquí donde se pone de manifiesto una cierta *desidentificación obrera* que consiste en una suerte de suspensión del sufrimiento para entrar en contacto con la gracia o con otra realidad. Ampliemos esta última cuestión a partir de la comprensión de lo que significa *descreación* y creación en el pensamiento de Simone Weil.

En la antología de aforismos que aparecen en *La Gravedad y la Gracia*, Simone Weil se refiere a la *Descreación* como un cierto proceso de *desidentificación* de la gravedad en el que se inaugura el contacto con otra realidad. Para la filósofa francesa “Descreación (significa) hacer que lo creado pase a lo increado. Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucedáneo culposo de la creación” (Weil, 2007, p. 81) ¿Cómo lo creado pasa a ser lo increado? ¿En qué consiste esta destrucción de lo creado? Pues bien para Weil la creación es un acto de amor y es perpetua en tanto:

La implacable necesidad, la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo, agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades –*todo eso es amor divino*. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Porque si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, del tiempo y de la materia, nos evaporaríamos como el agua al sol; no habría suficiente yo en nosotros *como para abandonar el yo por amor*. *La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser*. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser. (Weil, 2007, p. 81)

Lo que se pone de relieve en la anterior cita, es aquella fuerza espiritual que nos permite experimentar suficiente “yo” en nosotros para abandonarlo tras la experiencia del peso de la desgracia. En este sentido, la descreación se propone entonces, en términos de Foucault, como una suerte de proceso de desidentificación en el que la gravedad causa un descenso en el hombre, o lo que Weil llama una implacable necesidad, el desamparo, el

aplastante peso de la estrechez. De manera que el juego entre el movimiento *descendente* de la gravedad y el movimiento *ascendente* de la gracia es la única posibilidad del encuentro con el amor, esta es la posibilidad de la creación en términos de Weil:

La creación está hecha del movimiento *descendente de la gravedad*, del movimiento *ascendente de la gracia* y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. La gracia es la ley del movimiento ascendente. Rebajarse es subir con respecto a la gravedad moral. La gravedad moral hace que caigamos hacia lo alto. (Weil, 2007, p. 55)

Como hemos dicho, en Weil hay una preocupación, en sentido estricto, por un presente en el que están latentes estructuras de dominación del capitalismo que crean modos de existencia sumidos en la miseria y en la precariedad. De allí que para Weil, y teniendo en cuenta la anterior cita, sea necesario experimentar estos movimientos descendentes de la gravedad porque esta forma de experimentación es la condición de posibilidad para lograr un movimiento ascendente de la gracia. En este sentido, experimentar el dolor físico del trabajo, la desgracia y la precariedad es la única manera posible de encontrar el amor en el sentido de un encuentro espiritual con la divinidad³⁷ (gracia)³⁸ Así: “debemos nosotros morir para liberar la energía *afectada* y adquirir una energía libre susceptible de amoldarse a la verdadera filiación de las cosas” (Weil, 2007, p. 83),

Finalmente es necesario aclarar que para Weil, el sufrimiento no es una suerte de complacencia o de delirio con el que los mártires cristianos se arrojan al martirio. Para éstos el padecimiento corporal es una especie de transición entre la vida y la muerte con el propósito de alcanzar la gloria. Por el contrario el padecimiento de la desgracia abre un

³⁷ “Si es cierto que un mismo sufrimiento es bastante más difícil de soportar por una causa elevada que por una baja (la gente que permanece de pie, inmóvil, de una a ocho de la madrugada, por obtener un huevo, muy difícilmente lo hubiera hecho por salvar una vida hermana), tal vez una virtud baja está, en determinados aspectos, más a prueba de dificultades, tentaciones o desgracias, que una virtud elevada. Soldados de Napoleón. Ahí está el uso de la crueldad para mantener o elevar la moral de los soldados. No olvidarlo para el desfallecimiento (...) Se trata de un caso especial de la ley que coloca generalmente la fuerza junto a la bajeza.” (Weil, 2007, p. 54)

³⁸ La gracia, si bien no puede evitar los efectos de la «gravedad» y la fuerza, sí logra que esa subordinación a la aplastante necesidad, a la pura impotencia, no corrompa el alma.

proceso de *impersonalización del yo* que es en sí mismo el acto de la gracia. Allí “La gracia, si bien no puede evitar los efectos de la «gravedad» y la fuerza, sí logra que esa subordinación a la aplastante necesidad, a la pura impotencia, no corrompa el alma” (Ortega, 2007, p.4) No se trata entonces de una exposición al sufrimiento como en un acto heroico que dará apertura a la gracia, pues para Weil la gracia es una forma de evitar la corrupción del alma en el hecho de habitar la mera existencia del trabajo manual. De allí que insista en que:

Trabajo manual. ¿Por qué no ha habido nunca *un místico obrero o campesino que haya escrito sobre cómo aprovechar el hastío del trabajo?* Este hastío tan frecuente, siempre amenazador, ese hastío del que huye el alma y trata de escondérselo a sí misma mediante una reacción vegetativa, Es peligro de muerte confesárselo a sí mismo. Ése es el origen de la mentira propia de los medios populares (...) Ese hastío es la carga del tiempo. Confesárselo a sí mismo sin concesiones permite elevarse. *El hastío en todas sus formas es una de las miserias más preciosas que le hayan sido dadas al hombre como escala para subir. Yo he sacado muy buen provecho de este favor. Eludir todo hastío de sí mismo.* (Weil, 2007, p. 207)

Es de esta manera como Weil introduce en su comprensión de espiritualidad el acto de la escritura como el acceso del “místico obrero” o el campesino a la gracia divina. Es así como la experiencia mística se revela como crucial para la obra de Simone Weil puesto que la descreación es esa gran renuncia del “yo” en la que se fusionan la gravedad y la gracia en una “unión armoniosa” en la que es preciso “no desear la desaparición de ninguna de las propias miserias, sino la gracia que las transfigura” (Weil, 2007, p. 83) ¿Cuál es esa gracia que transfigura las miserias? ¿En qué sentido la escritura puede pensarse en Weil como cierto ejercicio de transfiguración de la propia miseria?³⁹

Para Weil esta forma particular de sabiduría estaría directamente ligada a su ejercicio de escritura. El sufrimiento, la experiencia del trabajo manual o el “hastío” no es, entonces, una prueba de resistencia sino más bien la posibilidad del conocimiento profundo de la

³⁹ La voluntad de Dios. ¿Cómo conocerla? Si se hace silencio dentro de sí, si se hace callar a todos los deseos, todas las opiniones, y se piensa con amor, con toda el alma y sin palabras: "Hágase tu voluntad", lo que se siente de inmediato sin incertidumbre (aunque en ciertos casos fuera un error) es la voluntad de Dios. Pues si se le pide pan, él no nos da piedras. (Weil, 2007)

miseria humana que Weil manifiesta mediante la escritura. Recordemos que en su corta vida, puesto que murió a los 34 años, escribió durante casi todos los días de su vida, la escritura para esta pensadora francesa era, igual que el trabajo manual, su modo de existencia. De manera que plasmar su experiencia de vida mediante la escritura es una forma de crear su propia experiencia de inserción en lo real o de dar respuesta a esta precaria e implacable dinámica de la gravedad. Carmen Revilla se refiere a esta pasión por la escritura que representó Weil: “(e)n la atención al mundo a la que sus páginas dan forma permanecen cifradas posibilidades de transformación y libertad, a la espera de renovadas lecturas”. La escritura para Weil es esta fuerza obstaculizante de la gravedad que la hace libre (Revilla, 2003, p. 14). Esto quiere decir que para Weil esa transfiguración tiene una directa relación con la escritura en tanto la experiencia mística significa, para la activista y filósofa francesa, también el hecho de plasmar en el papel el modo de existencia de los vencidos⁴⁰. Quizá otras formas de espiritualidad subyacen de fondo en el pensamiento y en la vida de Weil, pero en *La gravedad y la gracia*, es claro por lo menos desde nuestra lectura que hay una directa relación entre lo que significa el sufrimiento del trabajo manual y la manera como la escritura logra fusionar la gravedad y la gracia.

Así finalmente, en uno de sus aforismos, Weil afirma: “Ser para Cristo lo que el lapicero es para mí cuando con los ojos cerrados palpo la mesa con su punta” (Weil, 2007, p. 51). Ésta es, pues, la forma de espiritualidad en Simone Weil: la manera como en la escritura se funden el trabajo manual y el trabajo intelectual, esta es la figura del “místico obrero” o el “campesino escritor”, este hastío que se pone de manifiesto y que par Weil “es una de las miserias más preciosas que le hayan sido dadas al hombre” (Weil, 2007, p. 207) Veamos a continuación la comprensión de espiritualidad en Michel Foucault antes de entrar a los

⁴⁰ Es buena la acción que se puede realizar manteniendo la atención y la intención dirigidas al bien puro e imposible, sin dejar que ninguna mentira oculte ni la atracción ni la imposibilidad del bien puro. De ese modo, la virtud es totalmente análoga a la inspiración artística. Es hermoso el poema que se escribe manteniendo la atención dirigida a la inspiración inexpressable en cuanto inexpressable.

puntos de convergencia y divergencia entre estos autores que nos van a permitir, sin duda, ampliar la comprensión de libertad ético-política en el marco del neo-liberalismo.

3.2 La revolución iraní: política y religión en Michel Foucault

¿Qué es lo que precisamente le llama la atención a Foucault de la revolución Iraní y cuál es la relación entre este interés y una cierta forma de espiritualidad? En principio podemos decir que la revolución Iraní representó un aspecto importante en la reflexiones de Foucault sobre la manera como podrían re-pensarse las formas de resistencia ético-políticas en una directa relación entre religión y política. Las manifestaciones de rechazo al Sha y lo que representó la configuración de un país ligado a los preceptos del desarrollo occidental (al estilo de Estados Unidos) y el rechazo al saqueo de los recursos naturales, entre otros, llamaron la atención del mundo en tanto fueron aspectos que unieron a diversos sectores, grupos y comunidades en Irán, en contra de un enemigo común. Ante estos acontecimientos políticos ¿cuál es la particularidad de la revolución Iraní a partir de la lectura de Michel Foucault? ¿Qué hizo que este hecho se viera con cierta prevención o asombro por parte de algunas fuerzas del panorama político de la izquierda en el mundo?, ¿Por qué no tuvo la misma acogida y simpatía la guerra en Vietnam o la Revolución nicaragüense, acontecimientos que estuvieron cercanos temporalmente y que comportaban elementos comunes como el rechazo a la dominación colonial y poderes dictatoriales impuestos por Estados Unidos? Las cortas, pero sugestivas, reflexiones que hace Foucault de este hecho en dos entrevistas: *el espíritu del mundo sin espíritu* y *¿es inútil sublevarse?* ponen de manifiesto los aspectos *sui generis* de la revolución Iraní.

Inicialmente Foucault señala la existencia de una cierta “racionalidad política” que ha ajustado los levantamientos revolucionarios a una suerte de molde a partir de dos dinámicas singulares: primero, aquella que se expresa como una manifestación de las contradicciones internas de la sociedad y que tiene su expresión en la lucha de clases; y segundo, la existencia de una vanguardia revolucionaria de clase, que conduce al pueblo a exigir un cambio en multitud. Para el filósofo Francés la revolución Iraní escapa a esto que se considera los “signos distintivos o marcas evidentes de un fenómeno revolucionario”.

Aunque la revolución Iraní tiene unos antecedentes en las estructuras sociales y las contradicciones internas de la sociedad, el análisis debe centrarse, nos dice Foucault, en la “especificidad de lo que la gente siente en el fondo, pero también de lo que viven en esa especie de teatro que fabrican todos los días y que constituye la revolución”; esta distinción es importante porque si bien Foucault reconoce que las contradicciones internas de la sociedad se articulan en la lucha de clases, esto no basta para, según él, ver cómo se manifiesta, como se escenifica la espiritualidad política en la que los sujetos deben cambiar sus maneras de ser, sus formas de relacionarse consigo mismo y con los otros. La religión, en particular el Islam, fue una manifestación en la cual las sublevaciones de Irán encontraron su expresión y dramaturgia. Fue en este caso preciso en el que la religión estuvo en el centro de una forma de resistencia y la que convocó a un sujeto “cualquiera” para que se uniera a la revolución. En esta revolución nos diría Foucault no hubo una sola identidad, no fueron los vencidos los que decidieron levantarse contra la dominación extranjera que, sin duda, estaba latente en Irán, fueron todos: extranjeros, trabajadores, jóvenes, los que se opusieron al Sha. Aquí es necesario reconocer que en el pensamiento de Foucault la resistencia no se reduce, en ningún sentido, a un sujeto individual o a una singularidad que se transforma a sí mismo al margen de una colectividad. La forma de subjetivación ético política es también la expresión de una multitud que decide no obedecer a un régimen, es la manera como se reúne toda una colectividad con el objetivo de cambiar un régimen, pero también con el fin de que haya un cambio ético en cada individuo de esa voluntad, una transformación en sus maneras de ser y de relacionarse con los otros.

A partir de lo anterior, podemos decir que la voluntad colectiva fue, en este acontecimiento revolucionario, que tuvo como blanco la salida del Sha, un efervescente acontecimiento revolucionario que delimitó los campos contendientes: el pueblo y el régimen. La voluntad colectiva del pueblo versus las ametralladoras. Allí las expresiones “para que el Sha se vaya, estamos dispuestos a morir a millares” muestra lo que Foucault denomina un “desgarramiento que interrumpe el hilo de la historia” en el sentido, que se conjugan una serie de razones para que un hombre prefiera la muerte a la “certeza de tener que obedecer”. ¿Cuál es esa fuerza que lleva al hombre a preferir la muerte a la obediencia a

un régimen que impone una identidad, una forma de vida, una forma de gobierno que no es la que desean? ¿No expresaban estos acontecimientos una especie de subjetivación espiritual? ¿No es este acontecimiento una sublevación?

Para Foucault es bastante claro que “en estas manifestaciones que interrumpen el hilo de la historia se percibe un vínculo entre acción colectiva, ritual religioso y acto de derecho público”. Los componentes básicos del “reino de la eterna armonía”, “retorno del pasado”, la “espera de un salvador”, constituyen formas precisas en torno a la manera como se vivió y experimentó la sublevación para los militantes adeptos al Ayatola. Para Foucault la religión Islámica, en su versión Chiíta, le dio forma a algunas de las representaciones de la revolución Iraní y es aquí precisamente donde radica la esencia de la sublevación en este país, ya que además de los componentes centrales de la lucha contra el poder tiránico del Sha, el Islam proponía un cambio en términos de la subjetividad:

[T]enemos que cambiar de régimen y liberarnos de ese hombre, hay que cambiar a ese personal corrupto, tenemos que cambiarlo todo en este país, la organización política, el sistema económico, la política externa. pero sobre todo, tenemos que cambiar nosotros mismos. Es necesario que nuestra manea de ser, nuestras relaciones con los demás, con las cosas, con la eternidad, con Dios, etcétera, cambien completamente, y sólo habrá una revolución real si se produce ese cambio radical en nuestra experiencias”. (Briere y Blanchet, 1980, p. 16)

Lo que inmediatamente sobresale en esta cita es la intención de Foucault de identificar la particularidad de la revolución Iraní: a la vez que los “islamitas” exigieron un cambio de régimen, reconocieron que más allá de estas transformaciones debían cambiar ellos mismos en sus maneras de ser, de relacionarse con los demás, de comportarse. El islam chiita se convirtió en la certeza de cambiar radicalmente la subjetividad, el islam fue justamente el espíritu de un mundo sin espíritu para la revolución iraní.

La pregunta que formula Foucault sobre la religión como catalizador de los deseos de rebelión del pueblo Iraní nos puede servir para comprender la particularidad de la revolución: “¿sobre qué, sino sobre la religión, podían apoyarse el desasosiego y después la rebelión de una población traumatizada por el “desarrollo”, la “reforma”, la “urbanización” y todos los otros fracasos del régimen?” (Foucault, 2010b, p.862) Ciertamente la

occidentalización de Irán durante la mayor penetración e influencia de Estados Unidos, generó un rechazo en algunos sectores de la sociedad iraní que se agruparon alrededor de varios partidos y organizaciones; entre éstas organizaciones seculares, marxistas y organizaciones religiosas como los islamistas congregados alrededor de la figura del Ayatola. Sin embargo, estos últimos tenían una solidez institucional que los hacía penetrar y tener una vasta influencia entre la población en la que se conjugaba por un lado, la esperanza de volver hacer del islam una gran civilización viva, y por el otro, otras formas de xenofobia, rivalidades regionales y la sujeción de la mujer (Foucault, 2010b, p.862).

En el marco de esta crítica situación, la revolución Iraní fue acusada de apoyar el carácter retardatario del nuevo poder encarnado en el ayatola, y de estar a favor de los religiosos iraníes que buscaban autenticar su régimen mediante las significaciones que tenía los levantamientos. Sin embargo, “la espiritualidad a la que referían los que iban morir no tiene parangón con el gobierno sangriento de un elegido integrista” Pese a estas críticas contradicciones que parecían estar de fondo en la sublevación, el elemento central que resalta Foucault de la revolución iraní y de las sucesivas rebeliones que sacaron al Sha del poder, se concentran alrededor de la siguiente inquietud: ¿es inútil sublevarse? Según Foucault, la sublevación es un hecho indiscutible puesto que, sin lugar a dudas, la importancia de la revolución iraní fue la expresión de espiritualidad política en la que hubo una transformación de la propia subjetividad “no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera se introduce en la historia y le da su soplo”. La revolución Iraní fue la puesta en escena de una forma de resistencia ética y política que se manifestó mediante una colectividad.

3.3 Discusión: Michel Foucault y Simone Weil ¿Cómo pensar la política hoy?

“Dentro de poco se conocerá a los revolucionarios auténticos porque serán los únicos que no hablarán de revolución. Nada en el presente merece ese nombre” (Weil, la gravedad y la gracia)

A partir del recorrido que hemos hecho hasta este momento en este apartado queremos desplegar una discusión entre Foucault y Weil en torno a comprensión de espiritualidad política a partir de ciertos puntos de convergencia y divergencia entre estos autores. Tal discusión nos permitirá ampliar la comprensión de libertad como subjetivación ético-política que veníamos desarrollando en el capítulo anterior. En cuanto a los puntos de convergencia podemos decir, en primer lugar que en las dos formas de espiritualidad se pone de manifiesto una cierta forma de acción colectiva. Mientras que en Weil siempre hubo un interés por una forma de colectividad en tanto durante su vida estuvo organizada en sindicatos, organizaciones de trabajadores o en la misma vida cotidiana de los trabajadores; en Foucault los acontecimientos de la revolución Iraní fueron la expresión de una colectividad que se propuso derrocar al régimen del Sha pero a la vez transformar la manera de ser y de actuar de los sujetos en la revolución. Para Weil lo que está en juego en estos espacios de precariedad cotidianos del trabajo manual es precisamente una suerte de solidaridad por el hecho de compartir las mismas condiciones de desgracia de la clase trabajadora. Para Foucault, en un orden distinto, también es fundamental la colectividad puesto que los acontecimientos políticos de la revolución Iraní fueron la puesta en escena de “esa experiencia -en la que uno puede desarraigarse de sí mismo para ser de otro modo- [y] ligarse hasta cierto punto a una práctica colectiva [y a] una manera de pensar” (Foucault, 2013, p 36). La colectividad es, entonces, en su expresión de una espiritualidad política, la posibilidad de re-pensar y configurar una forma de resistencia en el marco preciso del neoliberalismo. Tal posibilidad no evade o excluye las formas de resistencia ético-políticas tal y como las que mencionamos en el capítulo anterior puesto que en estos sentidos de la libertad que hemos llamado ontología crítica del presente, crítica y contraconducta pueden también ser formas de resistencia colectivas que no se reducen a una resistencia singular aunque la transformación y el franqueamiento efectivo de los límites de la acción sí sea en efecto de cada individuo.

Como es notorio en lo que llevamos, lo que parece estar en juego en cada una de las formas de subjetivación espiritual, tanto en Weil como en Foucault, es una transformación

ética de los sujetos que podríamos conectar directamente con los tres sentidos de libertad como subjetivación ético-política que vimos en el capítulo anterior. Sirviéndonos de la definición de Foucault de espiritualidad según la cual, ésta es una transformación que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a un cierto modo de ser (Foucault, 2010, p.1039), en Weil podríamos señalar los tres sentidos de libertad en relación con su concepción de espiritualidad de la siguiente manera: Primero, podríamos decir que en la concepción de espiritualidad de esta pensadora francesa se da una *ontología crítica del presente* en tanto la pregunta por una cierta forma de desidentificación del trabajo es una inquietud por las formas de sumisión propias del capitalismo. En la lectura que hace Carlos Ortega “desde muy pequeña fue formándose en Simone una conciencia social muy vigilante, que enseguida la inclinó del lado de los vencidos” Podemos decir que desde siempre hubo en Weil una inquietud por el presente que se vio materializada en su vida y en las constantes transformaciones que tuvo en su manera de ser, de pensar y de habitar su propia existencia en una búsqueda de la verdad. A partir del análisis de Foucault podemos decir que su certeza sobre una verdad al lado de los vencidos fue siempre una ontología crítica del presente a partir de la inmersión y cuestionamiento crítico a la forma capitalista de la dominación. De allí que Weil estuviera situada claramente del lado de la clase trabajadora de la Francia de los años 1930.

Segundo, en la comprensión de espiritualidad de Simone Weil hay, en efecto, una expresión de la crítica e incluso su corta vida es la evidencia de una constante transformación que implicó siempre la pregunta por el franqueamiento efectivo de los límites que la llevó a ser líder sindicalista, docente universitaria, fresadora en la Renault, brigadista con la columna de Durruti en la Guerra Civil Española y otras. Consideramos que la vida de Weil es un claro ejemplo de lo que el mismo Foucault asume como crítica: “La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar con una palabra, la política de la verdad” (Foucault 2011b, p. 11) Por supuesto en Weil hay una desujeción que la llevó a des-identificarse de su identidad burguesa, de su rol de docente universitaria o del hecho de ser una trabajadora común en la Renault. En la certeza y en la búsqueda de la verdad que habría tenido Weil desde muy joven se ve

reflejada una actitud crítica. Además esta crítica se manifestó en el rechazo al hecho de fijarse un tipo de identidad dentro de los movimientos de izquierda de la época⁴¹. Carlos Ortega narra este carácter de Weil cuando en 1928 ella ingresa la École Normale Supérieure. Allí:

Sin militar en partido alguno, pero sin abandonar nunca el ámbito de la izquierda, lo que le gana el apodo de “*Virgen roja*”, Simone se afilia al movimiento pacifista de la liga de los Derechos Humanos, e impulsada por el valor que atribuye a *una cultura obrera* da clases en una suerte de Universidad popular en París, tarea que proseguirá en las Bolsas de Trabajo de Saint-Etienne y de Firminy durante los años de estancia en Le Puy y Roanne, explicando economía política a grupos de mineros y obreros (Ortega, 2007, p. 18)

Según esta cita, Weil siempre estuvo afiliada a una cultura obrera que implicó, sin duda, franqueamientos constantes de los límites de su propia vida. ¿Cómo alguien de la burguesía y con todas las comodidades de la época decide padecer el sufrimiento del trabajo en una fábrica como la Renault? ¿No es acaso esta experiencia una evidencia de un constante franqueamiento de los límites que se expresa como un movimiento crítico sobre sí? La crítica es en la vida de Weil, como ya la hemos dejado claro con Foucault, una reactivación permanente de su ser histórico, una actitud que Foucault llamará *crítica práctica* y permanente del ser. Sumado a lo anterior, en *La gravedad y la gracia* también se pone de relieve esta actitud: la insistencia en la armonía entre el trabajo manual y el trabajo intelectual fue una manifestación de la crítica en tanto este hecho implicaba una transformación en los mismos obreros. En este sentido, cuando Weil se refiere a la figura del “místico obrero” o del “campesino escritor” lo que está re-afirmando es una resistencia al hecho de habitar y soportar esa tajante dicotomía entre trabajo manual e intelectual.

⁴¹ Hacia 1935 Weil hace una fuerte crítica a las acciones de la izquierda tradicional en Europa (Comunistas y socialdemócratas) pues, “(r)eplegados los unos sobre sus propios intereses, y ciegos ante la historia los otros, no habían sabido sumar sus fuerzas contra el peligro Hitleriano antirrevolucionario y demagogo(...) El sectarismo comunista, muy desdeñoso con los socialdemócratas había colocado a Alemania a las puertas del infierno Nazi” (Ortega, 2007, p. 20) De manera que Weil advierte sobre el Nazismo a partir de una falta de consolidación de los movimientos de izquierda de la época. En ese momento Weil elabora un artículo titulado “*Perspectives-Allons-nous vers la révolution prolétarienne*” (1936) Artículo en el que Simone Weil advierte que algunos dogmas marxistas han operado a modo de costuras de la realidad.

Finalmente la crítica se expresa en la relación entre escritura y experiencia en el pensamiento de Weil. Podemos decir, a grandes rasgos, que la filosofía para Weil es una constante reconfiguración de la experiencia cuyo efecto es el pensamiento y la escritura. No se trata por tanto de partir de principios teórico-filosóficos que adquieren una realidad mediante la experiencia sino más bien de una constante experimentación en una forma de vida o en un modo de existencia en el cual es posible una actualización del pensamiento. Así, “la experiencia consiste en tratar de alcanzar cierto punto de la vida que esté lo más cerca posible de lo invivible. Lo que se necesita es al mismo tiempo el máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad” (Foucault, 2013, p. 35). Es aquí justamente donde Weil y Foucault comparten una forma de libertad que se expresa en cada caso, como un modo de subjetivación ético-política o como una cierta subjetivación espiritual que emerge a partir de sus modos de vida. Foucault ve en la figura de Nietzsche, Blanchot o Bataille este tipo de reconfiguración de la experiencia:

La experiencia tiene en Nietzsche, Blanchot o Bataille la función de arrancar al sujeto a sí mismo, procurar que ya no sea él mismo, o arrastrarlo a la aniquilación o la disolución. Es una empresa de desubjetivación. La idea de una experiencia límite, que arranca al sujeto a sí mismo (...) y lo que hacen, por tediosos, por eruditos que sean mis libros, siempre los haya concedido como experiencias directas tendientes a arrancarme de mí mismo, a impedirme ser el mismo (Foucault, 2013, p. 36)

Lo anterior quiere decir que la experiencia para estos autores, pero también para el mismo Foucault y para Weil, es un cierto proceso de desubjetivación en el que se hace necesaria una experiencia límite que efectúe en el sujeto un movimiento crítico sobre sí y que lo arranque de sí mismo para vislumbrar y experimentar nuevas maneras de ser. En el caso de Simone Weil no se trataba de cualquier experiencia límite, pues como hemos dicho, Weil siempre tuvo la certeza de que si algún día pudiese encontrarse con el amor de Dios tendría que ser cuando su propio cuerpo estuviese sumido en la desgracia. Sólo mediante la experimentación del sufrimiento o la gravedad eran posibles para ella las posibilidades otras de existir.

El tercer sentido de libertad como subjetivación ético-política que se evidencia en la filosofía de Weil es la contraconducta. Ya hemos reiterado qué significa esta forma de ser conducido por el sujeto en oposición a una forma de conducción de la conducta en el caso concreto de la pastoral cristiana. Así como la escritura y el misticismo medieval fueron un momento de auge de algunas contra-conductas, en la figura de Weil y en su propia vida podemos identificar varias formas de contraconducta que tienen que ver con su forma de vestir, con la insistencia de habitar la cultura obrera, con la relación entre la escritura y la experiencia. Veamos algunas de estas contra-conductas en la vida de Weil:

En 1925 Weil ingresó al Lycée Henri- IV para cursar estudios de preparatorio. Por esta época, comenta su amiga Simone Pétrement:

Llevaba ropa de corte masculino, siempre el mismo modelo, una especie de traje a medida, con falda bastante ancha y la chaqueta estrecha y larga, y los zapatos siempre planos. Nunca se ponía sombrero, lo cual, en aquella época, era impropio de la burguesía. Todo ello componía un personaje singular que recordaba a la *intelligentsia* revolucionaria y que, por una u otra razón, tenía la capacidad de irritar a muchas personas, y a veces hasta de enfurecerlas (Ortega, 2007, p. 15)

La singularidad de la forma de pensar y ser de Simone Weil se expresaba en los comentarios de sus compañeros, en su forma de vestir, en el desacuerdo de usar sombrero que era una de las características de la burguesía y en la capacidad de irritar a las personas⁴². Esta forma de vida de Simone Weil implicaba una cierta desujeción a lo que ella misma consideraba una “vaciedad existencial de las jóvenes de su clase”, razón por la cual se

⁴² En esta época podemos encontrar una Simone Weil que Bataille describía de la siguiente manera: “Daba la impresión de no ver delante de sí, y con frecuencia se tropezaba con las mesas al pasar. Sin sombrero, sus cabellos cortos, tiesos y mal peinados, semejaban alas de cuervo a ambos lados de su cara. Tenía una nariz grande de judía delgada en medio de una piel macilenta, que sobresalía de las alas por debajo de unas gafas de acero. Te desazonaba: hablaba lentamente con la serenidad de un espíritu ajeno a todo; la enfermedad, el cansancio, la desnudez o la muerte no contaban para ella (...) Ejercía cierta fascinación, tanto por su lucidez, como por su pensamiento alucinado. (Bataille, 2004, p. 38) Esta forma de vida de Simone Weil que implicaba una cierta desujeción a lo que podría considerarse una “vaciedad existencial de las jóvenes de su clase”, razón por la cual se preocupó más por la condición de las clases más despreciadas de la industria racionalizada de la época.

preocupó más por la condición de las clases más desfavorecidas de la industria racionalizada de la época. A los 18 años Weil pensaba que “el hombre más perfecto, el más auténticamente humano, es el que al mismo tiempo es trabajador manual y pensador” (Ortega, 2007, p. 105-109).

La unión entre pensamiento y acción no podría disociarse y este fue uno de los criterios que definió su personalidad y que marcó toda su vida. Éste era desde joven uno de sus principales propósitos sobre el cual elabora sus primeros ensayos teóricos que serían “su primer espacio vital de expresión” en la búsqueda de la verdad “absoluta”(Fiori, 2006, p. 30) y en la que se expresa “una suerte de voluntad de libertad que cada día ha de ser reconquistada mediante el sometimiento del propio pensamiento a la prueba de la acción y rechazando la esclavitud de la imaginación” (Revilla, 2003, p. 36) Allí se pone de relieve una primera elaboración de su comprensión de trabajo según el cual, no hay una división entre trabajo físico y trabajo intelectual (pese a que obedecen a órdenes distintos). Así:

(T)odos los hombres deberían tener contacto con los dos tipos de trabajo, y los filósofos darían una muestra de su saber admitiendo que el trabajo manual está al ras de la contemplación y es un útil cierto para sentir y conocer verdaderamente el mundo” (Ortega, 2007, p. 15)

En el marco de una militancia sindical, las simpatías de Simone Weil se dirigen hacia las esferas del sindicalismo libertario en torno a revistas como: *La Révolution prolétarienne* y *Le Cri du peuple*. En este punto Simone Weil ya no irá detrás de los manifestantes como lo hacía de niña⁴³ sino que irá al frente encabezando las marchas. Este hecho genera ciertas amenazas de destitución de su puesto docente lo cual no la aparta, en ningún momento, de su lucha junto a los obreros; tampoco la apartaría de hacer de su vida una experiencia obrera:

(D)e su voluntad de imitar a sus condiciones de vida (de la cultura obrera), que alcanza cuotas de exageración hilarantes cuando, en el frío del Macizo Central, renuncia a calentarse porque piensa que los obreros no pueden hacerlo. De propósito, es una

⁴³ A los 11 años Weil seguía a los manifestantes que pasaban por el Boulevard Saint-Michel donde ella vivía “en un gesto que preludiaba sus preocupaciones políticas posteriores y sobre todo su voluntad de contacto con la clase de los trabajadores manuales” (Ortega, 2007, p.14)

novia de la pobreza que reservara para sí la cantidad correspondiente al subsidio de un parado y reparte el resto de su sueldo de profesora. (Ortega, 2007, p.19)

Esta forma de vida que Weil comparte con los obreros expresa una forma de conducta que no podría estar desligada, en ningún sentido, de su convicción de encontrar la verdad en la cultura obrera. En 1934, Weil abandona la docencia para decidirse definitivamente a llevar una existencia obrera, en este momento opta por abrazar una peligrosa profesión, algo así como una profesión de pureza, que en adelante combinará con su fuerte apego hacia lo concreto (Ortega, 2007, p. 24). Así el 4 de Diciembre de ese mismo año Weil consigue su primer empleo como peón en la empresa Asthom de componentes eléctricos. Ante este trabajo Carlos Ortega afirma que “El trabajo a destajo y la inhumana organización de la factoría le producen los primeros sufrimientos, y un mes después enferma. Recuperada de una otitis, vuelve a Alsthom, donde continua trabajando hasta el 04 de Abril de 1935” (Ortega2007, p. 24) Al ser despedida de Alsthom, el 11 de Abril Weil es contratada en unos talleres de fundición y, tras ser despedida también de este lugar consigue pronto un nuevo trabajo en las factorías de la Renault como fresadora. En estos trabajos Weil puede sentir sus primeros ratos con el sufrimiento, el dolor y el agotamiento físico. Carlos Ortega relata estas anotaciones en el diario de Weil:

Sus anotaciones en el Diario, llenas de números sobre las piezas que ha de taladrar, las chapas que ha de cortar o los cartones que ha de troquelar, las horas que ha de hacer y los cálculos de la prima del destajo o del salario, están salpicadas de reflexiones breves(...) de gran agudeza y realismo, junto a la reseña de los menudos incidentes del trabajo: las piezas estropeadas, las broncas de los encargados y jefes, las pésimas condiciones (el frío helado de los vestuarios, el peligro de las máquinas, etc.) la exigencia física, las envidias entre compañeros, los ordinarios allanamientos de la dignidad, las injusticias (Ortega, 2007, p 25)

De manera que de su experiencia en las fábricas Weil obtiene una vivencia del sufrimiento humano. Justamente *La gravedad y la gracia*⁴⁴ recoge una pequeña antología

⁴⁴ Con la publicación en 1947 y 1949 de *A la espera de Dios* y *La gravedad y la gracia*, y que perseguía la rotación de su figura –en lo que tenía de vida ejemplar– en una órbita católica.

de la gran cantidad de aforismos que Weil habría escrito en sus *Cahiers* en los años de 1932 a 1937 periodo en el que experimentó una serie de transformaciones que como hemos visto dan cuenta de una auténtica forma de resistencia ético-política. Veamos a continuación algunos puntos de divergencia entre el pensamiento de Michel Foucault y Simone Weil en relación con las formas de resistencia y una cierta comprensión de libertad que ha sido desde el inicio el interés primordial de este trabajo: ¿Cuáles son las diferencias en la manera como Foucault y Weil asumen las formas de acción ético y política? ¿Cómo pensar la política hoy a partir del pensamiento de estos autores?

Me parece que uno de los primeros y más álgidos puntos de divergencia tiene que ver con que para Weil la única forma posible de acceso a la verdad está en el marco de una identidad obrera. Mientras para Foucault la resistencia es una cuestión de cualquiera en el marco de una forma de gobierno, para Weil la resistencia, por lo menos en la Gravedad y la gracia, se expresa sólo del lado de los “vencidos” porque es allí donde la vida adquiere conciencia de la existencia. El trabajo manual, en este sentido, es necesario para Weil puesto que le sirve para: primero, disolver la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual; y segundo, para posibilitar el “acceso” a una cierta espiritualidad. Dicho de otro modo, la precariedad de la existencia es para Weil la condición de posibilidad de la libertad porque sólo mediante esta forma de vida en la que se comparten las mismas vivencias de la clase obrera y en la que se viven las mismas condiciones de desgracia, sólo mediante esta serie de prácticas el sujeto encuentra la gracia de su propia existencia. Esta diferencia es crucial a la hora de pensar en formas de acción ético-políticas en el presente porque la pregunta que sale a relucir en la filosofía de Weil es justamente ¿Cuál es el lugar de la lucha de clases a la hora de pensar en formas de resistencia ético-políticas?

Tal y como lo hemos visto en el recorrido de este capítulo, la resistencia para Weil no puede estar dissociada de la transformación ética de los sujetos y este es uno de los aspectos más importantes que la filósofa y activista francesa comparte con Foucault. No obstante, el hecho insistir en una identidad obrera parece ser el punto de quiebre con Foucault porque precisamente la fijación de una identidad es una de las cuestiones más problemáticas para Foucault. El neo-liberalismo por ejemplo crea las condiciones de aceptabilidad de la

identidad de un sujeto “libre”, la pastoral cristiana configura una forma de gobierno en la que se fijaba la identidad de un sujeto obediente que pudiese alcanzar la salvación, etc. en general para Foucault las luchas por una identidad son completamente problemáticas puesto que fijan unas maneras de ser, unos ciertos comportamientos y limitan al sujeto a una forma específica de ser y existir. En este punto, pese a las importantes convergencias que señalamos, la resistencia a partir de una identidad limitaría para Foucault las posibilidades mismas de subjetivación ético-políticas que quieran resistirse a una forma de ser gobernado.

Con este contraste apenas esbozado se abren también otras dos problematizaciones. A partir de Weil ¿Cómo un sujeto que vive en la precariedad del trabajo y que no tiene tiempo más que para existir en la desgracia puede llegar a subjetivarse éticamente de otro modo posible? ¿Cómo la precariedad anula las posibilidades de vislumbrar los límites que constituyen al sujeto en un momento preciso para llegar a buscar nuevas alternativas de ser? ¿Cómo pensar la resistencia en el marco de una identidad obrera? Y desde Foucault ¿No supondría la resistencia desde una identidad a la vez la constitución de otra identidad completamente homogénea? ¿La resistencia tal y como la piensa Weil se limita al marco de una identidad obrera? ¿Cómo pensar que la gravedad es también el resultado de un modo de subjetivación gubernamental? ¿Puede llamarse gravedad las formas de vida del sujeto “libre” del neo-liberalismo? ¿En qué medida el trabajo intelectual es también una forma de gravedad en el sentido de la precariedad y la desgracia tal y como las entiende Weil? Finalmente podemos decir aún quedan muchos elementos por abordar en una discusión entre Foucault y Simone Weil, discusión que no se limita en esta investigación y que posiblemente sea la apertura de nuevos campos de investigación.

Conclusiones generales

Bajo la perspectiva de algunos de los problemas filosóficos que hemos seguido en algunas obras de Michel Foucault, aquello que adquiere un mayor grado de complejidad y riqueza es justamente el hecho de pensar la libertad como subjetivación ético-política. ¿Qué aporta la filosofía de Michel Foucault al hecho de pensar en formas de resistencia, colectivas e individuales, a los efectos individualizantes del neo-liberalismo? En primer lugar uno de los elementos más sugerentes en el pensamiento de Michel Foucault es el hecho de concebir la filosofía en una directa relación con la historia. Lo que queremos señalar en este punto es que la resistencia no es una mera desobediencia o el mero rechazo a una forma de gobierno. A partir de lo que hemos señalado la resistencia implica una suerte de indagación filosófica, histórica y crítica de los límites que nos constituyen en un momento preciso puesto que mediante la puesta en escena de los límites que constituyen al sujeto son a su vez la posibilidad de vislumbrar nuevos modos de existencia y nuevas posibilidades de ser. Podríamos decir, entonces, que una de las primeras preguntas que se deben poner de relieve al tratar de re-pensar en formas de acción política, éticas y colectivas en oposición a una forma de gobierno es la pregunta por ¿cuáles son los efectos individualizantes que constituyen al sujeto en una forma de gobierno precisa?

En segundo lugar la libertad como subjetivación ético-política implica un movimiento experimental del sujeto consigo mismo. La crítica es una forma de vida o un modo de existencia que implica un constante cuestionamiento y franqueamiento de la acción y de las formas de relacionarse con los otros, de pensar, de hacer o de vivir de muchas formas posibles. La vida de Simone Weil es bastante provocadora en este sentido porque, como vimos, es una constante crítica de su ser histórico. Si tal y como lo pone de presente Foucault, la vida es el objeto del poder a partir del siglo XVIII, también es con la vida misma que se puede llegar a resistir, no en un acontecimiento político, aunque estos puedan llegar a constituir transformaciones colectivas como lo vimos con la revolución Iraní, lo que nos invita a pensar Simone Weil en torno a las formas de resistencia es que la resistencia es una lucha constante, de todos los días porque como ella misma lo plantea en *La gravedad y la*

gracia: “Dentro de poco se conocerá a los revolucionarios auténticos porque serán los únicos que no hablarán de revolución. Nada en el presente merece ese nombre” La revolución no es algo que de lo que se pueda hablar o teorizar como en una suerte de proyección. La revolución es una práctica que el sujeto ejerce en su propio modo de existencia, en las prácticas que en su vida materializan un franqueamiento efectivo de los límites que le han sido trazados. Pese a su corta vida, Weil llegó no a teorizar la revolución o la crítica, Weil habitó estas formas de resistencia en su experiencia de profesora, de trabajadora, de escritora. De allí la fuerte insistencia en la no división entre trabajo manual y trabajo intelectual. La vida misma debe implicar las dos cosas porque es de esta manera que se da una crítica permanente de esto que somos.

En tercer lugar quisiera resaltar la transformación colectiva que se gestó en la Revolución Iraní. Este acontecimiento a la luz de Foucault, pone en evidencia que el pensador francés no reduce la libertad como subjetivación ética-política a una singularidad puesto que podrían surgir acontecimientos políticos históricos en los que se expresa una transformación ética colectiva. Aquí es clave señalar que la ética no es en ningún sentido una forma de resistencia secundaria puesto que cuando los sujetos deciden transformar sus formas de vida, cuando los sujetos deciden renunciar a una identidad o cuando simplemente quieren transformar ese presente en el que habitan, la fuerza ética de la colectividad puede llegar a ser una resistencia efectiva e igual de significativa que una singularidad.

Finalmente, podemos concluir, que la subjetivación ética y política colectiva pretende manifestar un desacuerdo, una oposición, una resistencia. Aquí quisiera resaltar la relación entre escritura, filosofía y experiencia. Tanto para Weil como para Foucault esta importante imbricación es una forma de resistir pero además de inmortalizar ese presente al que pertenecen, esta experiencia que se plasma mediante la escritura, se puede decir que es la huella que se deja en la historia. Así tal y como dice Foucault “Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que yo pienso antes de comenzar a escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. Sólo escribo porque todavía no sé exactamente qué pensar. De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso” (Foucault 2013, 33)

Para terminar podemos decir que la política, por lo menos en este momento histórico preciso, existe porque hay sujetos que deciden no soportar más los efectos individualizantes de una forma de gobierno, porque hay sujetos que deciden poner en cuestión una identidad que es producto de una tecnología de poder, porque los sujetos reconocen, en un marco específico como el neo-liberalismo, que las prácticas de un empresario de sí mismo y la libertad como subjetivación gubernamental no es la forma como quieren vivir y no es la única manera de existir. La política, en este sentido, existe porque hay sujetos y colectividades que efectúan modos de subjetivación ética que se resisten a hacer de su vida el capital humano de una forma de gobierno y que cuestionan “una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también con relación con los otros que podríamos llamar actitud crítica” (Foucault 2011, p. 4) Si entendemos así la política, como una forma de crítica permanente entonces podemos decir que la política es, al igual que la crítica, “ una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer” (Foucault 2011, p. 5)

Referencias Bibliográficas:

- Bataille, G. (2004) *El azul del cielo*. Tusquets Editores. Madrid.
- Butler, J. (2008) *¿Qué es la crítica?* Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En: Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional. Traficantes de sueños. Madrid.
- Butler, J. (2009) *Dar cuenta de si mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amortu/editores.
- Davidson, A (2012) *Elogio a la contraconducta* (Traducción de Carlos A. Manrique) En: Revista de Estudios Sociales. Revista No.43 Técnicas de poder y formas de vida: Otras perspectivas en torno a la Biopolítica. Agosto de 2012.
- Foucault, M. (2013) *La inquietud por la verdad*. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Siglo XXI editores. Argentina.
- Foucault, M. (2011a). *Seguridad, territorio y población*. Argentina, FCE
- Foucault, M. (2011b) *Sobre la Ilustración*. Madrid. Tecnos.
- Foucault, M. (2010a). *Nacimiento de la Biopolítica*. México, FCE.
- Foucault, M. (2010b). *Obras Esenciales*. Barcelona. Paidós
- Foucault, M. (2010) *Tecnologías del yo*. Paidós. Ibérica. Barcelona.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Argentina, FCE.
- Foucault, M. (2009) *El gobierno de sí y de los otros*. Argentina. FCE
- Foucault, M. (2005). *El sujeto y el poder. En: Pensamiento y experimentación. Colombia. Carpe Diem Ediciones y TEJER*
- Foucault, M. (1978). *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- Perea A. A. (2009) *Estética de la Existencia. Las prácticas de sí como ejercicio de libertad, poder y resistencia en Michel Foucault*.(Coeditor)
- Fuentes, C. (2002) *En esto creo*. Ed. Seix Barral. Colombia.2000
- Gross, F. (2007) *Michel Foucault*. Amortu/editores.

- Oksala, J. (2005). *Foucault on Freedom*. Cambridge. University Press,
- Castro-Gómez, S (2010) *Historia de la Gubernamentalidad: Razón de Estado, Liberalismo y Neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del hombre. Colombia
- Fiori, G. (2006) *Simone Weil. Una mujer absoluta*. Editions du Félin. B.A
- Oksala, J. (2005). *Foucault on Freedom*. Cambridge. University Press
- Ortega, C. (2007) Introducción. En: Weil, S (2007) *La gravedad y la gracia*. Trotta. Madrid. 1994
- Revilla, C (2003) *Simone Weil. Nombrar la experiencia*. Trotta. Madrid
- Weil, S. (2007) *La gravedad y la gracia*. Trotta. Madrid. 1994
- Weil. S. (2007) *Escritos históricos y políticos*. Trotta. Madrid.