



Universidad
Zaragoza

Trabajo de Fin de Grado

**Reformarnos para deformar. Poder y ética en el
último Foucault**

Autor

Álvaro Salanova Cortés

Director

José Luis Rodríguez García

Facultad de Filosofía y Letras/ Grado en Filosofía

Septiembre de 2015

Resumen

Después de desarrollar su concepción del poder, Michel Foucault recibió numerosas críticas que anulaban en esta teoría la capacidad de emancipación que se había defendido años atrás. A pesar de haber podido ser una teoría pesimista en su principio, pues se renuncia a la liberación total y, en cierta forma, utópica que había caracterizado a teorías anteriores, Foucault continuó sus estudios en un intento de crear nuevas relaciones de poder que engordasen la resistencia, recurriendo en gran medida a los textos de los antiguos griegos que entendían la filosofía como arte de vivir. El objetivo de este trabajo es defender esta teoría del poder ante ciertas críticas realizadas para, a continuación, analizar esas propuestas de Foucault realizando una valoración de su posibilidad en el presente.

Palabras clave: poder, saber, emancipación, resistencia, filosofía, estética de la existencia, arte de vivir, cuidado de sí.

Abstract

After developing his conception of power, Michel Foucault was criticized because of destroying the people's capacity of emancipation defended in previous theories. In spite of being a pessimistic theory in its origins because of this problem, Foucault kept on studying in order to create or suggest new power relations that increase resistance, focusing on ancient Greece texts which understood philosophy as an art of living. The objective of this paper is to defend this theory before those critics so that we can analyze Foucault's proposals regarding their possibility of application in our time.

Key words: power, knowledge, emancipation, resistance, philosophy, aesthetics of existence, art of living, care of the self.

Índice

- Introducción (p. 4).
- Primera parte (p. 6).
 - I. La teoría de la soberanía (p. 6).
 - II. El poder irreconocible (p. 8).
 - III. ¿Es el poder metafísico? (p. 13).
- Segunda parte (p. 21).
 - I. Mayoría de edad (p. 21).
 - II. El papel del filósofo (p. 24).
 - III. Estética de la existencia (p. 26).
 - IV. El derecho a la ausencia (p. 29).
- Bibliografía (p. 34).

Introducción

Entendernos en un mundo determinista en el que a cada causa le sigue un único efecto acaba con nuestra responsabilidad. Residir dentro de ciertas estructuras implica que respondamos siempre, consciente o, con más probabilidad, inconscientemente, de la misma manera. El libre albedrío se convierte en una apariencia: el mundo nos ofrece una gran cantidad de factores y nos decantaremos finalmente por el más próximo a nuestro carácter forjado por el choque entre elementos externos e internos al principio de nuestra existencia.

Durante la historia del pensamiento hemos visto ciertos intentos por fijar la aceptación de las relaciones de sometimiento en una elección libre y consciente: incluso alguien que pierde una batalla y es capturado como esclavo está aceptando una relación de sometimiento, que deja de ser entonces tal cosa para convertirse en una relación de obediencia voluntaria. Bajo ese estandarte se puede justificar la represión del Estado sobre los miembros que firmaron un contrato con su asentimiento, hasta la situación más extrema de preferir esa forma de vida al riesgo de la muerte que supone luchar por otra situación más digna. Esta perspectiva la podemos ver diariamente, residiendo sobre todo en una derecha que busca justificar su posición en el mundo, encontrando aquí la forma más cómoda. Un ejemplo claro es respecto a la cultura de la pobreza de la que hablaba Oscar Lewis: un problema estructural de las familias negras de Estados Unidos. Para cualquier analista con ganas de mantener sus privilegios esos nuevos miembros de familias rotas tendrían la misma capacidad de elección que alguien de otra clase social y la responsabilidad de una vida protagonizada por actos delictivos recaería sobre ese individuo. En ese caso la represión de la policía se justifica, obviando el verdadero problema.

El beneficio que da el adoptar esta perspectiva es la fuerza al oprimido para romper el contrato cuando una parte no la cumple: el ser responsables de nuestras decisiones nos otorga la capacidad de responder libremente a los estímulos del mundo. El acontecimiento y lo improbable resurgen mostrando de nuevo a ese Burrhus Frederic Skinner al que le fue imposible recopilar todo el comportamiento de la humanidad para hacerlo predecible. El mundo no sería un *Walden Dos*.

Michel Foucault nos enseña a través de numerosos ejemplos que el poder no sólo es represivo, es decir, no sólo establece una legislación que nos prohíbe hacer una serie de

movimientos. Para él tal concepción supondría su inmediata desobediencia: no vamos a seguir algo que nos perjudica, que no nos aporta nada más que malestar. “Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos”¹. De esta forma, que detallaré posteriormente, interiorizamos una serie de relaciones de poder que han quedado estratificadas durante un período de tiempo en ciertas formas de saber, hasta que minuciosos cambios en diferentes aspectos locales facilitan el cambio hacia una nueva forma de saber, redirigiendo y cimentando esas relaciones de poder.

Desde esta perspectiva somos imprescindibles para que esas relaciones se mantengan, pues ya no queda un gran organismo opresor y un gran organismo oprimido. Somos parte de ese sistema y lo reproducimos inconscientemente en cada relación, siendo la tarea del intelectual hacer conscientes esas relaciones opresivas y facilitar el cambio: engordar la resistencia.

El error que muchos achacan a Foucault es el no dejar espacios de libertad o brechas en las redes de relaciones de poder, anulando entonces la posibilidad de cambio y sumiéndonos en un eterno victimismo que elimina el sujeto político y nos deja en un mundo distópico. Sólo somos ya el producto de un momento en la historia y, dado que no es posible la liberación, parece que la resignación sea la principal salida.

Mi intención en este trabajo es ahondar en esa concepción del poder a través de ciertas obras de Foucault, así como de ciertos análisis de otros filósofos sobre sus textos, haciendo hincapié en varias críticas con el objetivo de clarificar si ese pesimismo está justificado o no. En la segunda parte me gustaría centrarme en los estudios finales de Foucault, en ese intento de fundar una ética agonal que nos devuelva la responsabilidad perdida y nos vuelva a convertir en sujetos políticos, en ese intento que trata de unir esas concepciones superficiales de la filosofía occidental y oriental respecto a la praxis: el cambio exterior y el cambio interior.

¹ Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 137.

Primera parte:

Antes de aventurarme en las críticas realizadas sobre la concepción del poder que defendía Foucault, considero necesario hacer una exposición acerca de esta forma de entenderlo, pues seguramente clarifique y evite que repita constantemente las mismas ideas al intentar salvaguardar esta definición frente a sus críticos.

I. La teoría de la soberanía

El mundo no ha sido siempre de la misma manera: las formas de organización han ido modificándose constantemente, muchas de ellas adaptando modelos que podríamos llamar importados. Es difícil negar que no hubiera una conexión entre los viejos estados-naciones. Por muy independientes que se proclamasen, la interacción es clara. Incluso en las colonias de los principales estados europeos vemos conflictos entre las nuevas formas de gobierno importadas y las viejas, produciendo modificaciones a escala local y formas autóctonas por lo tanto.

Antes de una sociedad disciplinaria hubo una sociedad caracterizada por otro modelo de poder que se produjo tras la creación de una teoría de la soberanía en un intento de restaurar el derecho romano. Podemos resumir las relaciones de poder como una relación soberano/súbdito. Foucault nos dice que esta teoría se refería a la monarquía feudal, se usó para establecer monarquías administrativas, se utilizó como arma para fortalecer o debilitar el poder real durante la guerra de religión y, finalmente, se empleó para constituir una democracia parlamentaria durante el siglo XVIII. Es una teoría que establece una relación entre sujetos: que un individuo con derechos acabe siendo un sujeto en el sentido de súbdito en una relación de poder. Además funda una unidad de poder que permitirá el funcionamiento correcto de la división de poderes. Finalmente, para Foucault, esta teoría muestra cómo puede fundarse el poder a partir de una legitimidad fundamental y no bajo un conjunto de leyes escritas: la cesión de unos derechos a un soberano no tiene que ver con las diferentes leyes que se puedan establecer para el correcto funcionamiento de la sociedad, sino que este acto es anterior a ellas, aportando la licitud necesaria para su perpetuación.

La teoría se verá eclipsada por una nueva forma de poder caracterizada por el ahorro y la eficiencia: menos gasto y más vigilancia, recayendo además sobre los cuerpos en vez

de sobre la tierra como había sido en la época feudal. La teoría de la soberanía no se caracteriza por una vigilancia extrema, sino por fundar el poder en la existencia del soberano. Una tiranía, por ejemplo, debería olvidar la forma extrema de vigilancia a través de la disciplina si quisiera mantenerse, pues allí la población ha de estar abierta a los cambios azarosos del soberano. Las estrategias de control, entonces, tienen que ser necesariamente diferentes dependiendo del sistema en el que nos hallemos. Entendemos así por ejemplo por qué el gobernante de un imperio lo mantendrá con más posibilidades dejando una libertad mayor a sus súbditos. Es más interesante esa zancadilla anónima que una represión directa.

La teoría de la soberanía no desapareció cuando la sociedad disciplinaria surgió, sino que permaneció vigente hasta nuestros días, conviviendo con otro tipo de poder y confundiendo los análisis de ciertos pensadores, que seguían comprendiendo la realidad como una relación soberano/súbdito. El que otro tipo de poder se abra paso en la sociedad no significa que el primero quede totalmente inútil, únicamente adornando y lavando la imagen de algo diabólico que actúa en un segundo plano a veces invisible para los biempensantes. Foucault nos comenta que las disciplinas van a tener un discurso propio ajeno al del derecho, creando así sus propias formas de saber:

“Las disciplinas, en consecuencia, portarán un discurso que será el de la regla: no el de la regla jurídica derivada de la soberanía sino el de la regla natural, vale decir, de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de las ciencias humanas. Y la jurisprudencia de esas disciplinas será la de un saber clínico”².

A pesar de esta convivencia, he de decir que estos tipos de poder luchan entre sí, tomando cada vez más campo el disciplinario, mostrando la incompatibilidad entre éstos. Estos análisis pueden dar la razón a Jacques Ellul y otros filósofos de la tecnología que analizaron esa progresión de lo tecnológico, entendido como lo eficiente, hacia todos los campos de la sociedad, vaticinando el nacimiento de la biopolítica.

² Foucault, M.: *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, p.45.

II. El poder irreconocible

Foucault define seis postulados del poder que las teorías clásicas suelen adoptar. Convendría tenerlos en cuenta para comprender más sólidamente esta concepción del poder.

El primer postulado haría referencia a la propiedad. Se supone que aceptar una relación de poder es algo voluntario como he dicho en la introducción. En la relación de poder de institución un conjunto de personas ceden a alguien el derecho a representarlos con el objetivo de evitar esa amenaza de guerra con la que se convive en el estado de naturaleza, provocada por una total igualdad que permite a todos los miembros de ese espacio usar la violencia contra otro. El soberano, formado por ese pacto, tendrá el poder de provocar consecuencias en los súbditos con sus movimientos: lo que él haga deberá hacerlo el resto. En la relación de poder de adquisición un estado vence a otro en una batalla, provocando una absorción al destruir el poder que poseía ese otro estado, es decir, su soberanía. En la introducción he mencionado cómo hay un acto voluntario por el cual se adopta esa relación de poder, pasando a una relación de obediencia. Foucault habla de un tercer tipo de soberanía que menciona Hobbes: el de la cesión de poder del hijo a su madre para poder sobrevivir, muy parecida a la segunda. Como vemos en estos tres ejemplos, hay alguien que dona su poder a un soberano que lo poseerá a partir de ahora, convirtiéndose ese perdedor en súbdito, vaciándose de su capacidad mandataria.

Este postulado se critica mencionando que el poder no lo posee nadie, sino que únicamente se ejerce. No es una propiedad, sino que es estratégico. Esto se debe a que el poder es una relación de fuerzas y, como tal, es indispensable que haya más de una. El mismo Foucault nos menciona en una entrevista que “si no hubiese resistencia, no habría relaciones de poder, porque entonces todo se limitaría a una mera cuestión de obediencia”³. Siempre tiene que haber hueco entonces para el disenso, para una resistencia, en una confrontación de fuerzas. Dos chorros de agua con la misma dirección no chocan, como mucho se superponen.

El segundo postulado hace referencia a la localización del poder. Por ejemplo ciertos anarcocapitalistas hacen un reduccionismo declarando que el mal de la sociedad es el Estado, pues allí es donde reside el poder que coacciona tanto el fluir del libre mercado

³ Foucault, *De la amistad como modo de vida*, p. 13.

como el de las libertades individuales. Para Foucault el Estado únicamente gestiona las relaciones de fuerza que provienen del exterior. Por supuesto produce ciertas relaciones de poder, pero no exclusivamente. De hecho, durante la historia nos hemos encontrado con que la burguesía adopta ciertos mecanismos de poder, que se dan de manera no institucionalizada produciéndose en zonas locales, con el objetivo de sacar un mayor rendimiento, realizando una optimización en la reproducción del capital:

“No ha sido la burguesía la que ha pensado que la locura debía ser excluida o reprimida la sexualidad infantil; más bien, los mecanismos de exclusión de la locura, de vigilancia de la sexualidad infantil, llegado un cierto momento y por razones que hay que estudiar, pusieron de manifiesto un provecho económico, una utilidad política y, de golpe, se encontraron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales, por el sistema del Estado”⁴.

El poder entonces no estará localizado en un sitio concreto, sino que irá fluyendo, transmitiéndose entre diferentes personas, circulando por todo el mundo, aunque Foucault nos percata de que no es una distribución completamente igualitaria. El tratar de ponerse conspiranoico con la burguesía es una tarea que gusta a muchos por su sencillez y belleza, pero precisamente por esa sencillez se yerra muchas veces. En *Vigilar y Castigar* por ejemplo vemos cómo la cárcel se aleja del poder jurídico del que he hablado antes, de forma que se crea un organismo independiente al Estado como mecanismo principal de poder. Lo mismo puede ocurrir con la escuela, la fábrica o la familia, así como un sinnúmero de relaciones mucho más concretas.

El tercer postulado se refiere a la subordinación del poder a una infraestructura. El poder sería únicamente algo politizado en el sentido de una expresión de un sistema de producción. Esto tiene que ver con lo que he explicado en el anterior párrafo: el problema no es que el capital produzca una serie de relaciones de poder, sino que se aprovecha de algo ya existente. Se estratifican una serie de relaciones de poder produciendo una estructura de saber que no tiene que ver con una ideología. Es otra cosa. De esta forma, aunque de un sistema de producción se deriven ciertas relaciones de poder, no significa que todas ellas provengan de allí, por lo que las relaciones de poder y de producción están entrelazadas, no siendo sólo una dependiente de la otra.

⁴ Foucault, *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1980, p. 139.

El cuarto postulado dice que el poder tiene dos modalidades: o ideológico o represivo, siendo esta última la más extrema, en el caso de que una convicción estratégica alejada de la violencia corporal no valiese. Deleuze nos explica que las relaciones de poder, que son relaciones de fuerzas, no son violencia debido a que ésta es una relación entre una fuerza y un cuerpo-objeto y no entre dos fuerzas. El cuerpo puede ser destruido, mientras que una fuerza no. Además la violencia impone una pasividad, mientras que una relación de poder necesita dos partes activas, creando así un campo de libertad que he nombrado antes como resistencia. Una fuerza puede ser reorientada, incitada, combinada con otras fuerzas, pero no tiene la magnitud física que tiene un cuerpo. Es una acción sobre otra acción, que denota la diferencia entre microfísica y macrofísica. La primera haría referencia entonces al estudio de los pequeños conflictos entre fuerzas, choques que producen combinaciones que chocan y producen otras combinaciones diferentes en un movimiento sin fin. La segunda haría referencia al estudio de las estratificaciones de esas relaciones de poder que podemos ver a una escala mucho mayor, al efecto que producen sobre los objetos en el mundo. De ahí la necesidad de una microfísica del poder y del estudio a escala local de los minuciosos cambios que ablandan una estructura posiblemente opresiva defendida como verdad. Aun así pensadores como Dominique Lecourt mencionan cómo la crítica a la ideología de la que habla el marxismo se queda un poco corta, pues autores como Louis Althusser siguieron un camino parecido al de Foucault, aunque dentro del análisis marxista.

He mencionado antes cómo llega un momento en la historia, con el cambio de régimen, en el que se crea una nueva economía del poder, dejando ese poder represivo tradicional, ese que sólo dice no, a un lado, cada vez más inútil y simbólico, trabajando únicamente en ciertos aspectos pero renunciando al total protagonismo que había tenido años atrás. Era entonces cuando los efectos del poder eran intermitentes, interrumpidos, cuando un campo de libertad y huída se presentaba más claramente. Los efectos en esta nueva época serán todo lo contrario: serán continuos y adaptados a cada individuo, interiorizando éste ciertas relaciones, reconociendo ciertos saberes y orientando su modo de actuación en la misma dirección que estos, creando una personalidad sobre estos pilares que reconoce unos objetivos instituidos desde fuera como elementales e inevitables. De esta forma entendemos cómo el poder ya no dice “no”, sino que nos seduce, nos incita, nos proporciona un cierto placer que nos hace aceptar la situación en la que vivimos: la represión queda entonces anulada y el castigo deja de ser costoso.

Respecto a la diferenciación entre poder e ideología, hemos visto en el anterior postulado que el poder no está subordinado al modo de producción únicamente, sino que está en una relación “de igual a igual”. Foucault además desconfía de la noción de ideología por dos aspectos más: primero porque se opone a la verdad, siendo sólo un constructo para la subordinación de la población a un sistema económico, es decir, que elabora una necesidad en el sujeto de vincularse a ese sistema, no produciendo un efecto de verdad en un discurso ni verdadero ni falso. El segundo aspecto por el que desconfiar es porque necesita de un sujeto. El poder será el que produzca sujetos, el que los forme a partir de ciertas relaciones, por lo que en principio no necesitaría esa figura. Carlos Fernández Liria criticará que cuando Foucault busca una tecnología de poder que constituye al padre como padre por ejemplo, éste necesitará de un sujeto anterior, pues confunde “el sometimiento o la dominación de los sujetos con la ley misma que les constituye como sujetos de sometimiento o dominación, originando un círculo que frustra de antemano toda tentativa de saber qué se somete y qué se domina en cada caso”⁵. Para contestar a esta pregunta recalcaría la distinción entre poder y saber, siendo el poder lo que se ocupa, digámoslo así, de una relación entre materias no formadas y funciones no formalizadas, mientras que el saber sería el que se ocupa de la relación entre lo contrario. Así pues, las categorías de poder no se referirían a un objeto concreto, sino que podríamos hablar de algo universal en ese sentido. Alguien que va a trabajar a una fábrica no es igual, no actúa de la misma manera, no es afectado de la misma forma que cuando vuelve a casa o cuando es internado en prisión por cometer un delito. Hacer trabajar, cuidar o educar en prisión serían categorías de saber entonces. El ser sobre el que se aplican estas disciplinas cambia de forma dependiendo del espacio en el que está, cambiando incluso el rol que posee, siendo en unos momentos ese opresor tradicional y en otros el oprimido, viéndose afectado y afectando por las diferentes resistencias de una relación de fuerzas. Es necesaria entonces una distinción entre poder y saber, algo que nos ayudará también a resolver ciertas críticas hacia esta definición. Veámoslo un poco mejor en el siguiente postulado.

El quinto postulado hace referencia a la esencia del poder y al atributo que calificaría a los dominantes. Este tiene una crítica semejante al primero: el poder no es un atributo porque es una relación y justamente en ese sentido no tiene esencia. El poder en ese

⁵ Fernández Liria, C., *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*, Universidad, Madrid, 1992, p. 47.

sentido es irreconocible porque no está estratificado. Al ser relación de fuerzas no es relación de formas como lo es el saber y por lo tanto no se ha materializado, conceptualizado, conocido a partir de un abrazo. La fuerza es en relación con otras fuerzas, siendo necesaria esa voluntad de poder de la que hablaba Deleuze entendida como elemento diferencial y genealógico de las fuerzas, es decir, la que produce la diferencia de cantidad en fuerzas relacionadas y por lo tanto la cualidad de cada fuerza durante esta relación.

El saber entonces es estratificación, mientras que el poder es estrategia. No puede ser estratificación porque lo estratificado es un conjunto. El poder no tiene forma porque es una relación de fuerzas, algo molecular, algo microfísico, y cada fuerza necesita de otras porque su función es afectar a otras fuerzas o ser afectada por éstas. Deleuze nos dice que “todas las funciones enunciadas son funciones formalizadas y de acuerdo a un fin, y todas las materias visibles son materias ya formadas”⁶. A esto oponemos entonces el poder, que es la relación entre funciones no formalizadas y materias no formadas, ignorando entonces a quién será aplicado, tarea claramente de las formas de saber, que dependen de lugares y objetos concretos. De esta manera Foucault rompe con este postulado del análisis clásico.

El último postulado hace referencia a otro dualismo parecido al soberano/súbdito que hemos visto: legalidad/ilegalidad. Foucault muestra que esa oposición no es real, que la ley microfísicamente crea muchísimas formas de eludirla, algunas de ellas aceptadas: “Se puede decir esquemáticamente que bajo el Antiguo Régimen, los diferentes estratos sociales tenían cada cual su margen de ilegalismo tolerado: la no aplicación de la regla, la inobservancia de los innumerables edictos u ordenanzas era una condición del funcionamiento político y económico de la sociedad”⁷. Los tipos de ilegalismos se transformaron con el cambio de régimen: a medida que aumentan las leyes, se crean nuevos tipos, nuevos espacios. Entendemos entonces la ley como la gestión de los ilegalismos.

Como conclusión general tras explicar estos postulados sabemos que el poder no se posee, sino que se ejerce; no está localizado en ninguna parte en concreto, sino que circula, pues como hemos visto la naturaleza de las fuerzas es afectar o ser afectadas;

⁶ Deleuze, *Michel Foucault y el poder*, Errata Naturae, Madrid, 2014, p. 156.

⁷ Foucault, *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 76.

tampoco surge de una infraestructura, sino que está en relación con ella sin ser únicamente un producto suyo; no es ideológico ni represivo, sino que tiene otra naturaleza en cuanto es una relación entre fuerzas; no es un atributo ni tiene esencia, no es una función ni una materia formada; su estudio microfísico acaba con lo legal/ilegal, creando la complementación ley-ilegalismos.

Habiendo explicado estas características me gustaría mencionar varias críticas que se le han hecho a Foucault por esta concepción del poder. De esta manera podemos enriquecer todavía más la definición, intentando dejar lo más clara posible cualquier duda que se haya podido plantear.

III. ¿Es el poder metafísico?

Hemos visto que Foucault, en su definición del poder, no realiza su subordinación al modo de producción, evitando la consideración de la ideología, distinguiéndola entonces del poder, que se entrelazará con esta infraestructura del sistema sin provenir de ella. Así pues, el poder no surgirá ni residirá únicamente en el Estado, a pesar de que éste pueda usarlo para consolidar ciertas relaciones o para aprovecharse de ellas en su beneficio: van a permitir la creación de plusvalor y la reproducción continua del capital. Hay que remarcar que estas formas no surgen entonces de allí, sino que la burguesía se aprovechará de su surgimiento a otra escala, en otras situaciones más concretas. Ella solo toma algo que ya está dado en su beneficio, por lo cual eliminamos todas esas teorías que le achacan la creación de esas formas deformadas directamente. Los aparatos del Estado que formalizan las mentes de una manera no surgen del mismo punto: una pirámide invertida no es la representación más adecuada. Al no focalizar el poder en un sitio, Lecourt dirá de la microfísica del poder que es una

“teoría que habla de unos focos discontinuos de poder diseminados por el "cuerpo social", sin que ningún mecanismo de conjunto se encuentre en el origen de esta producción, que asume así la fisonomía de una generación espontánea. De este modo, el "poder", despojado de todo carácter de clase, aparece como una sustancia metafísica, buena para todos los usos”⁸.

⁸ VV.AA., *Disparen sobre Foucault*, Ediciones El Cielo Por Asalto, Buenos Aires, p.66.

Parece entonces que Foucault, con su definición del poder, esté acabando con la lucha de clases marxista y con la definición, tan clara hasta la fecha, del enemigo del proletariado. Recordemos la disputa por ejemplo entre Karl Marx y Max Weber acerca de dónde residía la alienación, uno defendiendo que en la propiedad privada de los medios de producción y otro empeñado en la división racional del trabajo, esa que aleja nuestra actividad de lo humano, que nos hace realizar tareas repetitivas que sólo una máquina podría realizar sin perder o poner en suspenso su esencia.

Al renunciar a la localización, a la esencia y atributos del poder, promoviendo su circulación tanto por la clase dominante como la dominada, nos está sumiendo en un mundo desmoralizado, en el que el bien y el mal desaparecen, tanto “trascendentalmente” con la muerte de Dios, como “inmanentemente” con la muerte del sujeto. Es Lecourt también el que nos dice que Foucault “se limita a señalar un “desajuste”..., perdiendo la posibilidad de analizar el proceso histórico contradictorio de la constitución de estos aparatos, de la articulación de sus mecanismos en la lucha de clases contemporánea”⁹. Es como si estuviera acabando entonces con una de las formas de comprensión de la historia más populares desde Hegel: la dialéctica. El mundo se empieza a volver más complejo y parece que los análisis a pequeña escala, la elaboración de diferentes historias en las que se analizan las transformaciones de diferentes regímenes de saber, sean necesarios. A esta deshegelianización se suma entonces la pérdida del sentido de la historia y, por tanto, de un espíritu que se iba desarrollando hasta realizarse en el mundo. Foucault nos dirá que la historia no tiene sentido, pero que puede ser analizada, lo cual no significa adaptarla al desarrollo de un espíritu: “la dialéctica es un modo de esquivar la realidad siempre azarosa y abierta, plegándola al esqueleto hegeliano”¹⁰. Entendemos ahora por qué Deleuze decía que la dialéctica desconocía el cambio y la transformación, pues utilizaba conceptos irreales y abstractos.

La renuncia a la dialéctica de Foucault, a pesar de desarticular el mundo y sumirnos en un desierto, trajo nuevas posibilidades de análisis que habían sido ocultadas por una vulgarización del análisis marxista: así, ahora podemos encontrar relaciones de poder donde antes no las había librándonos del idealismo que había contaminado el materialismo, desmitificando incluso una clase dominante que entenderíamos ahora

⁹ *Ibid*, p. 77.

¹⁰ Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza editorial, Madrid, 2000, p.134.

como el producto de ciertas relaciones, siendo por lo tanto vulnerable a lo que le rodea. Sea o no certero este análisis del poder, lo que se puede asegurar es que fue una apertura de un pensamiento hermético que se consumía a sí mismo respirando únicamente su propio aire, cada vez más pobre. Las piedras cayeron sobre esa habitación del pánico y permitieron su ventilación. Incluso Marx reconocía el carácter cíclico del capitalismo, cuyas contradicciones se resolvían perpetuándose en vez de superándose. Es lo que nos recuerda Étienne Balibar en *Para leer El Capital*.

El poder “foucaultiano” trajo entonces ciertas consecuencias positivas en el análisis de la sociedad: ahora surgía una inmensidad de relaciones de poder negativas que podían ser señaladas para el ataque. Intentar acabar con ellas traería una sociedad más justa, una estrategia más realista al fin y al cabo que el acabar únicamente con el modo de producción capitalista, el cual dejaba intactos otros campos de la sociedad y otras relaciones de poder opresivas para ciertos colectivos. El principal problema de convertir este poder en metafísico es que únicamente se crean resistencias en la infinitud de relaciones de poder: al dejar de señalar un enemigo único que produce toda la opresión, parece que el cambio a una sociedad comunista, alejada de esas relaciones opresivas, desaparece, pues la lucha se hace ahora inconmensurable. El poder se extiende a todos los ámbitos de la sociedad, a todas las relaciones posibles, creando un mundo apocalíptico en el que un triunfo ya no significa nada.

Muchas personas aprovechan en este momento para volver a reivindicar el análisis marxista, sea el que se muestra en *El Capital*, sea el que se ha producido en sus cerebros a partir de cierto conjunto de lecturas. Así, vinculan esta reivindicación al conservadurismo que produce el análisis foucaultiano, de corte aparentemente pesimista, que no deja lugar a la esperanza ni a la utopía, pues abandona el humanismo que tanto nos hizo soñar y nos deja solos en un mundo de guepardos que esperan escondidos entre la maleza de la sabana a la oportunidad más clara para hincarnos el diente. Será Lecourt quien nos muestre que lo que hay es “tan sólo una estrategia de “pequeñas resistencias” que deja de lado, negando su existencia, el nudo principal de toda lucha política que pretenda transformar las bases de determinada formación social: el poder del Estado”¹¹. Si la salida revolucionaria desaparece, sólo nos queda el reformismo, siendo ahora ingenuo pensar que algún día nos llevará a una sociedad sin

¹¹ VV.AA., *Disparen sobre Foucault*, Ediciones El Cielo Por Asalto, Buenos Aires p. 80.

clases como haría un socialdemócrata clásico. Clásico porque su moderación con el paso del tiempo nos escupe una dosis de realismo a la cara. Los yates se oyen más que los lloros.

Si el poder es metafísico no hay salida entonces. Parece como si no pudiéramos explicar el cambio de epísteme, de formas de saber, pues no hay nada fuera del poder, siendo éste algo positivo. Es lo que critica un autor como John Holloway, que defiende la necesidad por ejemplo de una oposición general entre el hacer y lo hecho, lo que podemos explicar superficialmente como nuestra esencia y el nosotros alienado por el capital. Para Holloway, Foucault analiza una sociedad en la que no hay ningún tipo de movimiento, en la que las fotografías se suceden, pero no hay posibilidad del “no”, del grito que nos vuelve a hacer humanos, sacándonos de esa fotografía, de ese espacio fijo. El foco debe ponerse en el verbo, en el hacer, para encontrar esa posibilidad de emancipación, imposible en Foucault, alguien capaz de ofrecernos una gran cantidad de resistencias al poder, pero sin salida. Holloway nos advertirá que “la única posibilidad es una cambiante constelación de poder-y-resistencia sin fin”¹².

Debemos preguntarnos entonces cómo se producen esos cambios de bloques, de formas de saber, porque parece que no haya posibilidad de cambio si estamos hablando de fotos fijas. En una entrevista Foucault menciona este ejemplo:

“En una ciencia como la medicina, por ejemplo, hasta finales del siglo XVIII, hay un cierto tipo de discurso cuyas transformaciones lentas –veinticinco, treinta años– rompieron no solamente las proposiciones verdaderas que podían formularse hasta entonces, sino más profundamente con los modos de hablar, con los modos de ver [...] Es un nuevo régimen en el discurso y en el saber”¹³.

No podemos entonces fijarnos en una estructura a una escala global, sino que debemos atender a los pequeños acontecimientos que suceden a escala local, a esas relaciones de poder que aumentan o disminuyen su diferencial, algunos más necesarios que otros para el cambio. Esto nos puede recordar, salvando las distancias, a la revolución científica de la que hablaba Thomas Kuhn, que producía un cambio de paradigma. Cada vez se empiezan a producir más contraejemplos que ponen a una teoría en crisis, produciéndose un relevo que hace que otra teoría vaya ganando popularidad, de forma

¹² Holloway, J.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Vadell Hermanos Editores, Caracas, 2005, p. 45.

¹³ Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza editorial, Madrid, 2000, p. 133.

que cambia la matriz disciplinar. En nuestro caso unas relaciones de poder irían ganando popularidad hasta que se aceptaran como formas de saber, produciendo una verdad que justifica una forma de actuar. El estudio microfísico del poder desvela que a pesar de la existencia de formas de saber hechas verdad, esas fuerzas nunca están quietas. Siempre estarían moviéndose, chocando, afectando a otras y dejándose afectar, aliándose y cambiando direcciones. Así, llegaría un momento en que en la lluvia de átomos en la misma dirección, chocarían dos por una situación especial, prácticamente azarosa a escala global, produciendo una serie de cambios y combinaciones que provocarían un cambio de sistema y, finalmente, una nueva dirección hasta que se volviera a producir otro fenómeno de esa índole.

La verdad entonces se produciría en este mundo, a partir de diversas relaciones, no siendo algo trascendental que destruiría el resto de falsedades, sino algo que depende de la aceptación del conjunto de habitantes en una sociedad o del conjunto de personas a las que les afecte. Foucault menciona cinco características de la economía política de este tipo de verdad: adopta la forma de un discurso científico promovido por una serie de instituciones, es necesaria tanto para la producción económica como para el poder político, se difunde bajo ciertos aparatos y por lo tanto es consumida por la población, es producida por aparatos políticos o económicos, no habiendo un control exclusivo sobre ella, y, por último, está en constante debate, en una constante lucha.

Sabiendo que hay diferentes formas de saber, entenderemos también que hay diferentes verdades que van produciéndose según el momento, que no es únicamente una verdad que las alberga a todas. Este análisis nos lleva a una de las grandes paradojas de la posmodernidad: ¿en qué medida este análisis de la verdad es cierto? ¿Por qué si todo son relaciones de poder este análisis no va a ser tal cosa? Puede ganar popularidad entre el sector conservador y sernos impuesto como algo para evitar la emancipación.

Es lógico pensar que el capitalismo tiene la culpa del nacimiento del poder disciplinario, que sea algo entonces derivado del modo de producción, sobre todo cuando hemos hablado sobre la pérdida de importancia de la teoría de la soberanía. Comprendemos como los marxistas podían hacer una crítica al pensamiento liberal en el capitalismo, por seguir pensando que vivimos en el espacio de la libertad con una serie de leyes establecidas únicamente para la convivencia entre los diferentes miembros. Parece como si en un pequeño espacio de tiempo se hubiera creado una especie de trampa que

no nos deja huir ya nunca más, pero para Foucault es algo imposible de focalizar en el capitalismo como hemos visto, por lo que hay que olvidarse de la emancipación. Cada teoría sería usada entonces por quien le interesa, pero, ¿por qué alguien que quiere la emancipación la aceptaría?

Hay una distinción entre dos tipos de verdad, dice Foucault. Cuando habla de este tema él no se refiere al “conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir o que hay que hacer aceptar, sino [al][...] conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder”¹⁴. Respecto al tipo de verdad que nos interesa, la voluntad de verdad sería voluntad de poder. Entonces debemos preguntarnos si en lo que dice Foucault hay pretensión de verdad. Efectivamente la hay porque está presentando unos argumentos contrarios al marxismo en un intento de acercarnos lo más posible a la emancipación, aunque ya no sea posible a través de una revolución, sino, hablando rápido, gradualmente a través de resistencias. ¿Eso significa que no haya pretensión de verdad en los análisis marxistas y toda la defensa del marxismo intentando rebatir los argumentos de Foucault, sino simplemente pretensión de poder? No lo creo tampoco. A lo mejor en el caso de alguien que tenga un chiringuito marxista bien montado.

Parece necesaria la teoría de la verdad de Alfred Tarski para justificar algo en este mundo, una metajustificación que se aleje de la inmanencia en la que nos hemos metido, pero quizá esto no resolviera nada. Quizá hubiera que decir que todo son relaciones de poder menos esta teoría, pero eso resultaría estúpido. A lo mejor hemos de usar a Foucault mientras nos sirva y muestre que aceptándolo podemos conseguir logros jugando en un tablero estratégico, una decisión triste y dolorosa porque renunciamos a la verdad en las ciencias sociales, pero realmente si algo nos sirve por qué no lo íbamos a usar. Quizá la pregunta principal es si realmente nos sirve, si de verdad hay una salida o no para esta teoría. Pero es del todo interesante después del fracaso de las revoluciones socialistas en este siglo: la política entonces como la continuación de la guerra por otros medios, una guerra en la que el Bien y el Mal han desaparecido, en la que solo están el yo (o el nosotros para aumentar esa potencia) y el ellos, que se puede componer también de miembros de ese nosotros en un determinado momento. Esto nos sumerge en un atomismo social: estamos sin nadie más en el mundo. A partir de allí

¹⁴ Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza editorial, Madrid, 2000, p. 144.

habría que comenzar a pensar todo. Si llega un momento en el que no nos sirve, porque las críticas válidas ponen el modelo en crisis, sería estúpido no deshacernos de éste. Considerémoslo como lo que es entonces: un objeto que nos puede ayudar. El poder no es omnipotente porque los modelos se suceden: aprovechemos entonces el momento.

Esta situación nos recuerda a la confrontación que hubo hace siglos entre dos filósofos: Max Stirner y Karl Marx. Marx, en *La Ideología Alemana*, realizó una feroz crítica del pensamiento de Stirner, que, en ciertas ocasiones, podemos ver cómo influencia el pensamiento de Foucault, éste a su vez influenciado por Nietzsche. Analizando esas épocas, vemos cómo los pensadores colectivistas han tenido muchísima mayor aceptación que los individualistas. Quizá en esta época, mucha gente, desengañada ya por ciertas realizaciones fallidas, intenta buscar en estos autores, rechazados en su pasado, nuevas formas de liberación, además de vivir en una época individualista en el sentido de que el poder disciplinario separa, individualiza y sume en la igualdad anónima.

Stirner también nos sumerge en un mundo de fuerzas, en el que no estamos alienados en una relación si nuestros intereses reales no se ven distorsionados por otra causa mayor, sean entes abstractos como el Estado o los mandatos de una persona en concreto por ejemplo. Así pues, el desinterés, o la relación altruista, no existe y sobre ese punto debería recaer todo el análisis. Cuando olvidamos que el mundo es nuestro es cuando renunciamos a nuestro interés más cercano, que volcamos en algo superior. No significa que perdamos el interés, porque lo que nos alimenta entonces es servir a algo superior, así que sería dar un gran rodeo que a veces nos puede traer incluso infelicidad. Habría entonces un egoísmo sincero y otro mentiroso que nos hace renunciar a nosotros mismos, pensándonos como una mínima parte de algo absoluto e inabarcable que hay que contentar. La propiedad, que es lo que podemos abarcar, se volvería inconmensurable, conduciéndonos a un mundo hostil que rechazaríamos ingenuamente diciendo que es nuestro.

En un mundo de fuerzas que vagan, chocan, se unen, se incitan, la moral desaparece. Sólo las grandes construcciones, esas relaciones de poder petrificadas, nos indican qué debemos hacer, pensar, qué clase de relaciones debemos aceptar para movernos sin percance, para evitar la violencia sobre nuestros cuerpos y la infelicidad. Esto no es otra cosa que el interés sagrado, que se contrapone al interés propio, catalogado como

pecado por traicionar unos valores abstractos que se produjeron por diferentes choques. Lo interesante es que ni aun de esta forma podemos dejar de ser egoístas: siempre esperamos que con eso que nos interesa podamos obtener placer de alguna forma. Lo mismo nos ocurre con el famoso “altruismo”, que no deja de ser algo que hacemos para obtener felicidad a través de terceros. No existe el desinterés a menos que llamemos de tal forma al que no es nuestro, al que se nos impone desde fuera y aceptamos consciente o inconscientemente, esclavizándonos, pensando que es algo nuestro porque nos hemos dejado seducir por él. Él puede prescindir de nosotros como individuos, siempre que haya alguien que llene el hueco que dejamos. Es como el ser-obrero: al capital le da igual que sea un perro, un niño, un hombre o una mujer, siempre que haga lo que tiene que hacer, siempre que lo reproduzca para que siga funcionando. Si alguien deja de llenar ese hueco, ya se encargará alguien de hacer que se llene por medio de la coacción.

Stirner nos dice que el egoísta puede librarse del pecado y del pecador, y esto desacralizando todo, algo parecido a lo que nos dirá Foucault, en el sentido de que el intelectual tiene como tarea agrandar la resistencia, mostrando que ciertas formas de saber son sólo relaciones de poder, que no son verdades eternas, sino formaciones que se han producido con el paso del tiempo. Para ello debe de hacer un análisis minucioso de los cambios que se han producido a escala local en vez de universalmente como lo intentaba hacer hasta ahora. De esta manera logrará desacralizar una parte del mundo, aunque sea algo muy pequeño que no nos libere totalmente, pero sí nos quite un pequeño peso de encima. Ya no podemos dividir el mundo entonces en proletariado y burguesía, porque dentro de ese proletariado y dentro de esta burguesía puede haber otros grupos comunes que se enfrenten a otros problemas originados por la institucionalización de una forma de saber. Esta es la tarea de lo que Foucault llama el intelectual específico, que dejará de portar todos los valores para ocuparse de mostrar qué tipos de poder son beneficiosos o no, cuáles anulan la vida y cuáles no. De esa manera, el intelectual ha de abrir márgenes de libertad y ha de cambiar el espíritu de la gente: podemos creer, como he dicho, que algo nos es beneficioso porque nos ofrece esa comodidad de la rutina, pero a la larga nos puede hacer infelices, siendo eso lo que deberíamos cambiar, necesitando una motivación externa en muchas ocasiones.

Como vemos, la reivindicación de egoísmo de Stirner deja hueco tanto a la relación únicamente con uno mismo como a la relación con el resto. No significa que tengamos que vivir como parece que intentaba obligarnos Margaret Thatcher a través de las

teorías de John Nash: buscando el equilibrio en una sociedad en el que todo el mundo actúa egoístamente pasando por encima del prójimo. Stirner nos hablaba de la asociación de egoístas, que, en resumidas cuentas, implicaría una unión voluntaria que nos resultaría beneficiosa, puesto que, sonsacando a Spinoza, esa alianza implicaría el aumento de nuestro poder para resolver los problemas que nos presenta la vida. Una vez que la asociación dejara de sernos útil, puesto que ya no nos hace felices, nos cohibe, deberíamos disolverla para seguir siendo lo más libres posibles. Desde luego así es bastante parecida a la teoría del contrato social, pero es que realmente todos estos autores, incluido Foucault, están influenciados por ciertas teorías liberales. No nos pueden extrañar los coqueteos de Foucault con el neoliberalismo antes de ver sus productos. Nos recuerda Wilhelm Schmid una doble actitud ilustrada: “ésta mienta, por un lado, un trabajo del saber susceptible de permitir una Ilustración acerca de un determinado asunto; por otro, se considera importante no poner bajo tutela a los que han tomado una determinada decisión”¹⁵. Se trata de reivindicar la mayoría de edad kantiana, pero sin obligar al que quiere permanecer en la minoría a través de la violencia, únicamente usando una buena táctica que hemos aprendido en este análisis: la incitación. Pierre Hadot nos recuerda que hasta Sócrates tenía que utilizarla, que no valía con decir la verdad: “Para salir vencedor de este combate no basta con exponer la verdad, no basta siquiera con demostrarla, sino que es necesario convencer y, por lo tanto, utilizar la psicagogia, el arte de seducir el espíritu”¹⁶.

Segunda parte:

I. Mayoría de edad

Después de este pequeño recorrido por la concepción del poder, hemos de entender la libertad como un juego en el que hay que conseguir constantemente pequeñas victorias en nuestro favor para intentar llenar de nuestro color el campo de batalla, sabiendo que nuestros adversarios pueden y harán lo mismo continuamente. Si queremos caer en un reduccionismo en el análisis, será válido el que reduce todo a la dualidad

¹⁵ Schmid, W.: *En busca de un nuevo arte de vivir*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 265.

¹⁶ Hadot, P.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, p. 37.

reaccionario/progresista o, como decían Deleuze y Guattari, fascista/antifascista¹⁷. La lucha adopta ahora estrategias de guerra de guerrillas y el ejemplo más claro, por más que no se trate de una fuerza liberadora contra una opresora, lo vemos en la Guerra Fría y hoy en día en lo que se ha bautizado ya como Nueva Guerra Fría: una lucha propagandística en la que se van tomando espacios con tácticas más sorprendidas porque el daño no es directo.

Es importante distinguir entre procesos de liberación y prácticas de libertad como hizo Foucault. Lo primero haría referencia al liberarse de una relación de dominio, al manchar un terreno pintado de un color con el nuestro. Como hemos visto esto simplemente podría significar cambiar esa relación de dominio, reorientarla hacia otras personas, que podrían haber sido opresores pero también oprimidos. Cualquier ejemplo de revolución frustrada interiormente y no exteriormente es claro: se modifican unas estructuras de poder pero posteriormente se instaura otra relación de dominio que determina la necesidad de otra revolución posterior. Por eso un proceso de liberación debe combinarse con las prácticas de libertad, que Schmid define como “necesarias para que una sociedad y sus individuos puedan darse formas aceptables y válidas de existencia y de comunidad política”¹⁸, de forma que no volvamos a caer en una serie de relaciones de poder que adoptan formas anteriores renovando su fachada¹⁹.

Este es un problema que se asemeja a lo que Immanuel Kant trataba en *¿Qué es la Ilustración?*, por eso Foucault trata al comienzo de sus cursos de 1982 esa minoría de edad. Debemos entenderla como la falta de coraje para utilizar nuestro entendimiento sin depender de otra persona, sin que sea dirigido por otro. Lo poderoso del texto de Kant es que nos convierte en agentes políticos al hacernos responsables de ese estado en el que vivimos: si lo somos significa que tenemos el poder de cambiar, de convertirnos en mayores de edad. Significa también que aceptamos esa minoría por la comodidad que nos aporta, porque se nos da todo hecho, pero eso no es lo que caracteriza a alguien libre: la libertad supone un esfuerzo que no nos apetece realizar. Foucault menciona este ejemplo de Kant:

¹⁷ Prefiero utilizar, de todas formas, la anterior denominación, pues llamar a toda forma de opresión “fascista” sería también caer en un reduccionismo analítico. Aun así no considero necesario darle más importancia a este problema. Lo que importa es entender qué sentido tiene la palabra “fascista” aquí.

¹⁸ Schmid, W.: *En busca de un nuevo arte de vivir*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 242.

¹⁹ He de remarcar que esto no significa volver a la utopía. Simplemente me he abstraído para que la explicación de estas definiciones resulte más sencilla.

“Tomar un libro que hace las veces de entendimiento (*Verstand*), tomar un director que hace las veces de conciencia (*Gewissen*), tomar un médico que dicta la dieta: eso es lo que caracteriza, ejemplifica, manifiesta en concreto el significado de encontrarse en un estado de minoría de edad”²⁰.

Este tema es muy parecido al que se nos presenta unos años antes con Étienne de La Boétie, que se pregunta por qué obedecemos y por qué no dejamos de obedecer para librarnos de los tiranos, cuando la salida es bastante más fácil que tomar el poder: simplemente no cumpliendo órdenes. Él achaca, entre otras cosas, este fenómeno a la fuerza de la costumbre, de la educación, la cobardía y el engaño, mostrando cómo sólo debido a la complicidad con el poder puede haber tal relación de fuerzas establecida. Al final es un problema tanto externo como interno. Lo que necesitaremos entonces para paliarlo es un aumento del gobierno de sí y una reducción del gobierno de los otros. Lo que queremos lograr es un cambio individual en vez de sólo un cambio proveniente de fuera que choca constantemente con los deseos y el modo de ser de cada individuo forjados en un régimen anterior. No podremos ser libres si no tomamos el control de nuestras vidas y, para ello, lo primero que tenemos que hacer es reconocer nuestra condición y nuestra posición en el mundo, analizando lo de fuera pero también nuestro comportamiento, pues sólo así podremos reconocer esas formas de saber que damos por naturales.

Para Kant en la minoría de edad se obedece tanto en el ámbito privado como en el público, mientras que en la mayoría hay una separación entre obediencia y razón. Es necesaria la obediencia en el ámbito privado, es decir, se necesita acatar unas normas para el correcto funcionamiento de la sociedad, pero, sin embargo, ya no hace falta en el ámbito público, que se caracteriza por una confrontación de ideas, de razonamientos, un continuo debate que excluirá la tolerancia de ese terreno. Aquí podemos ver, a mi juicio, lo que diferencia a pensadores como Foucault y Levinas: Foucault, influenciado en gran parte por el pensamiento ilustrado, será defensor de esa confrontación en esa eterna lucha de fuerzas, mientras que Levinas defenderá una total e incondicionada (a excepción del nazi) aceptación del otro.

²⁰ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2009, p. 46.

II. El papel del filósofo

Hemos aprendido que para Kant no salimos de la mayoría de edad porque somos cobardes y nos vence la pereza, pero eso no tiene nada que ver con una condición natural, por lo que siempre habrá una apertura para el cambio. La pregunta que podemos hacer es: si somos menores de edad, ¿cuál va a ser el factor que nos impulse a ese crecimiento, a esa mayoría de edad? ¿Cómo podemos cambiar si precisamente somos perezosos y cobardes para cambiar? Aparentemente parece que necesitamos una especie de ser exterior sin nuestros defectos que nos traiga la motivación necesaria para iniciar una transformación. Kant habla de una persona que se ha liberado por sí misma de estos vicios, alguien que ha sido capaz de empezar a pensar por sí mismo. Para él este tipo de persona consigue atraer a mucha gente, pero no les hace pensar por ellos mismos, sino que simplemente pensará por ellos. Esta será la mecánica de las revoluciones para Kant: siempre conllevan una contrarrevolución.

El intelectual revolucionario trae una novedosa visión liberadora (crítica y propuesta) que atrae a un gran grupo de personas que se identifica con ella, pero que normalmente no implica un cambio interior, sino uno del exterior, que parece ser lo único que oprime. Es por eso que Foucault declara que su función en esta época, así como la del resto de intelectuales, consiste en cambiar el espíritu de la gente mostrando que son más libres de lo que piensan, que ciertas estructuras que hemos establecido como válidas, tanto externas como internas, pueden modificarse porque son contingentes. Es importante remarcar que no sólo se trata de un cambio interno, un ensimismamiento, sino que siempre hay que atender al presente adoptando una actitud reflexiva. La actitud ilustrada de crítica debe permanecer activa, sólo que parece que ahora es necesario remarcar esa modificación interior, transgrediendo los límites contingentes y negativos y remarcando los necesarios.

Foucault declara, analizando el *Eroticos*, que la filosofía es “la mejor forma de medirse ante el poder de los demás asegurándose a sí mismo su propio dominio”²¹. Por otra parte, en el siguiente tomo de la *Historia de la sexualidad*, dirá de la filosofía griega de los primeros siglos lo siguiente:

“Esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral no toma la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, sino la de una

²¹ Foucault, M.: *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 237.

intensificación de la relación con uno mismo por el cual se constituye uno como sujeto de sus actos”²².

Obviamente está hablando de la filosofía griega, pero podemos ver la influencia que tiene en la opinión de Foucault para el presente. No se trata de establecer unas normas que se tienen que seguir a la fuerza, sino que cada individuo tiene que verse atraído a seguirlas porque obtendrá un beneficio mayor aunque sea a largo plazo. Por eso la motivación es tan importante si queremos llegar a esa mayoría de edad. Si no es lo que realmente queremos y solo un capricho momentáneo, pronto volveremos a echarnos en el sofá.

Esto nos dirige a algo que trataba Foucault en otras lecciones: la necesidad del otro como mediador. Hay tres tipos de ejercicios que necesitan al otro: el primero es el del ejemplo, es decir, muchas veces intentamos actuar como ciertas personas lo hicieron en el pasado cuando su comportamiento nos resulta interesante y nos incita a imitarlo. Hoy en día podemos tomar esos ejemplos de libros, películas o de alguna persona que conozcamos en la realidad. Entendemos pues el poder que puede tener un medio de comunicación.

El segundo ejercicio es el de la capacitación. Otra persona, ya sean padres, maestros o cualquier sustituto de éstos, nos puede transmitir cierto tipos de saberes y comportamientos que pueden influir en nuestra forma de ser. Entendemos entonces que la educación resulta muy importante para que una persona sea más o menos propensa a cambiar.

El tercer ejercicio es el del desasosiego. El modo socrático sería el ejemplo perfecto, ese constante preguntar que provoca un cambio en la actitud del interrogado.

Me gustaría añadir otro tipo de ejercicio para terminar esta lista que necesita del otro, teniendo que ir para ello a los epicureístas. Se trata de una práctica que Filodemo denominaba la salvación de uno por otro, una confesión en grupo de pensamientos y faltas en su comportamiento diario. Aquí ya no se trata de alguien estulto que necesita un Sócrates que le haga volcarse hacia sí mismo y dejar de ser un receptor acrítico no-sujeto, sino que una vez incitado a realizar ese cambio sólo los otros pueden ayudarle a conocerse a sí mismo, a constituirse a sí mismo como fin absoluto de la voluntad. Es

²² Foucault, M.: *Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí, Siglo XXI, Madrid, 2009*, p. 43.

algo que forma parte ya del día a día, lo que nos enseña que superar la minoría de edad supone un trabajo diario, un trabajo constante de renovación que se puede ver truncado en cualquier momento si nos volvemos a dejar conducir. Hay que estar siempre alerta.

Lo que se coloca entre el sujeto y el uno mismo va a ser la filosofía. “Únicamente los filósofos dicen cómo debe uno comportarse, pues solamente ellos saben cómo se debe de gobernar a los otros y quienes quieren gobernar a los otros”²³. La filosofía, parafraseando a Foucault, sería un conjunto de principios y prácticas que podemos adoptar con el objetivo de cuidar de nosotros mismos o de los otros. El filósofo será quien muestre ciertos saberes, quien analice ciertas prácticas, dejando una caja de herramientas para el que sienta la necesidad de usarlas, para el que se vea incitado por ciertos razonamientos. No se trata ya de un conjunto de leyes a seguir, sino de que cada uno se haga su propio dueño influenciado por ciertos saberes y prácticas. Podemos entender también cómo el papel del filósofo se extenderá a cualquier persona que pueda tener esas habilidades.

III. Estética de la existencia

Anteriormente comenté por encima el ejercicio del desasosiego, por el cual una constante interrogación a una persona puede provocar un cambio de orientación hacia sí mismo, cuando ésta ya no sabe qué decir al plantear Sócrates esa conclusión final derivada del diálogo. Sócrates adoptaba una actitud *parrhesiástica*, es decir una manifestación constante de la verdad, una actitud sincera, sin hipocresía: correspondencia entre lo que se dice y lo que se hace continuamente, sin excepciones. Esa actitud hace ver si el interlocutor puede dar cuenta de sí mismo o no, pero también debe tener la influencia en el interlocutor para que, si no se ocupa de sí mismo, sea incitado a hacerlo. Esto sigue haciendo referencia a la necesidad del otro para un cambio de actitud.

Hay dos diálogos socráticos que nos pueden resultar de interés: el *Alcíbiades* y el *Laques*. En el primer diálogo se produce la distinción entre cuerpo y alma, pues ocuparse de sí mismo acabará significando ocuparse del alma: una autocontemplación que conllevará el sacar a relucir la parte divina que hay en nosotros. Del segundo

²³ Foucault, M.: *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994, p. 61.

diálogo, a pesar de funcionar de una manera similar, podemos establecer una conclusión diferente: ahora ya no hay que contemplar ese alma, sino que nos conduce a una serie de prácticas (examen de nosotros mismos y ejercicios espirituales) que, como dice Foucault, dan “pábulo a un modo de decir veraz que no circunscribe el lugar de un discurso metafísico posible, a un modo de decir veraz cuyo papel y fin consiste en dar a ese *bios* (esa vida, esa existencia) una forma determinada”²⁴ que habrá que mantener con el paso del tiempo recurriendo a esas prácticas diarias, justo lo que remarcaba Epicteto en las *Disertaciones*: esa permanente vigilancia a nuestras representaciones. Será una vida que, como decía Marco Aurelio, “es un combate perpetuo, un destierro en suelo extranjero”²⁵.

Hay dos actitudes entonces: una metafísica en referencia al alma y otra desprovista de ese contenido enfocada hacia una estética de la existencia, donde la existencia se convierte en una obra de arte, en un objeto de belleza que hemos de cuidar con el objetivo de influir en quien lo mire. Somos artistas de nosotros mismos, pero lo que se produce con Sócrates es esa vinculación entre belleza y decir veraz.

Lo que podemos derivar de este tipo de existencia, ya no relacionado con el alma, es que será entendida como obra de arte en vez de como sujeto. Foucault en *Coraje y verdad* cita un texto relacionado de Epicteto acerca de comportarnos como artistas de nosotros mismos:

“Estos ejercicios son parte de lo que podríamos llamar una "estética del sí mismo". Porque uno no tiene que asumir una posición o papel hacia uno mismo como el del juez al dar un veredicto. Uno puede comportarse hacia uno mismo en el papel de un técnico, de un artesano, o de un artista, quien —de tiempo en tiempo— al dejar de trabajar, examina qué está haciendo, se recuerda a sí mismo las reglas de su arte y compara estas reglas con lo que ha realizado de esta manera a la distancia”²⁶.

Una vez establecida una estética de la existencia, hay que remarcar que la modernidad realiza un cambio importante en esta concepción: ya no hay que descubrirse a sí mismo, sino inventarse. Ya no tenemos una esencia interior que podamos sacar a la luz, en la que podamos reflejarnos como el alma, sino que adoptaremos un conjunto de prácticas

²⁴ Foucault, M.: *El coraje de la verdad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010, p. 173.

²⁵ Marco Aurelio: *Pensamientos*, La Crítica Literaria, Madrid, 2010, p. 31.

²⁶ Abraham, T.: *El último Foucault*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2011, p. 265.

que se adopten a ciertos criterios de estilo, por lo que la época en la que vivamos tiene algo que decir también.

Podemos entender las críticas que hacía Hadot de la comprensión de las prácticas de la antigüedad por parte de Foucault como estética de la existencia. Declara, por ejemplo, que al analizar el propósito de los ejercicios que realizaban los estoicos, se puede ver que querían sobrepasar un yo “mundano” para acceder a esa Razón universal que nos permitiría juzgar de acuerdo a toda la humanidad, siendo un lugar común. Habría, por medio de esa interiorización, una superación del yo hacia algo universal. Necesitarían pues algo superior para poder justificarse.

El mismo Hadot dirá: “Su análisis de las prácticas del yo (como, por otra parte, mi análisis de los ejercicios espirituales) no constituye sólo un estudio histórico, ya que pretende implícitamente proponer al hombre contemporáneo cierto modelo de vida²⁷. Por eso mismo, al proponer ciertos ejercicios que habían sido realizados en la antigüedad (ya sea la meditación, escritura o entrenamiento) despojados de ese discurso mítico y de universalización, con el objetivo de forjar una identidad, Hadot acusará a Foucault de no tener un carácter puramente estético, sino de caer en una revitalización del dandismo.

Podemos darle la razón en que Foucault está analizando las prácticas pasadas con el objetivo de traer al presente soluciones, técnicas que nos ayuden a ampliar la resistencia en las relaciones de poder, y no simplemente intentando comprender el pasado. Sin embargo, no podría darle la razón en todo su análisis. Lo primero que deberíamos distinguir es entre el cuidado de sí que defiende Foucault y el del que le acusa Hadot, que podría responder al llamado culto del yo californiano. Este culto intentaría descubrir la verdad de uno mismo utilizando herramientas provenientes del psicoanálisis y su evolución. No tiene sentido buscar la verdad en uno mismo, pues, como dice Schmid, “la “interioridad”, o lo que se consideraba de ella, no es en realidad más que otra forma de la exterioridad, un producto de las prácticas que se configura a través de ciertas formas”²⁸. La preocupación que podemos ver en los textos griegos que analiza Foucault es por una formación y transformación del yo y ya no tanto por encontrar un yo

²⁷ Hadot, P.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, p. 267.

²⁸ Schmid, W.: *En busca de un nuevo arte de vivir*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 225.

auténtico. De todas formas esto es algo que también le reprochaba Hadot, el no haber analizado tanto como debiera esos textos epicureístas.

Schmid nos comenta tres características fundamentales de la estética de la existencia: la estética como forma de saber, como forma de fundamentación y como forma de vida. Debemos realizar una elección de los saberes que nos resulten importantes, beneficiosos, de forma que hay que tener en consideración el presente. Las formas de poder en la actualidad, como hemos visto, pueden producir placer pero manteniéndonos “oprimidos”, lo que podría hacer referencia a ese permanecer en la minoría de edad. En nuestra mano está entonces desarrollar una nueva forma de mirar que nos permita reconocer las diferentes relaciones de poder actuales, así como transgredir ciertas formas de saber cuando fuera necesario. La percepción debe ser una característica principal, por lo que el sujeto cartesiano, basado en la identidad, se diluiría. Hemos de pensar que aunque cambiemos el tipo de relaciones de poder, éstas pueden reorientarse en cualquier momento, cambiar, por eso la libertad necesita afirmarse constantemente, necesita que realicemos elecciones basadas en una actitud crítica anterior.

IV. El derecho a la ausencia

Una de las prácticas a la que más tiempo dedica Foucault es la *parrhesía*. En sus últimos cursos tratará este tema constantemente, pero se centrará en dos ejemplos principales: el de Sócrates, como hemos visto, y el de los cínicos. Éstos no hacían corresponder unas prácticas, un modo de vida, con cierto tipo de discurso anterior, sino que el propio modo de vida era algo estrictamente necesario para hacer surgir la verdad, siendo esa forma de existencia la propia verdad finalmente. Esta vida estaba caracterizada por la felicidad y autarquía: no se necesitaba ningún lujo y se permanecía en soledad, lo que causaba la aceptación del propio destino y una vida bienaventurada. Era una vida, pues, soberana y acorde con la verdad, que no necesita estar al servicio de nadie más que de sí misma. De hecho, si echamos un vistazo al famoso diálogo de Diógenes de Sínope con Alejandro Magno, veremos cómo se produce una constante lucha entre los dos interlocutores y cómo, al final, Diógenes es el que tiene una influencia mayor sobre Alejandro, que se replanteará cómo debe actuar a partir de ahora. Es interesante remarcar aquí que, por mucho que se adopte una vida *parrhesiástica* tan radical como la de Diógenes, siempre hay que cuidar mantener una

estética agradable hacia el público, pues de ello depende la capacidad de atracción de la verdad. Necesitan una vida saludable, por lo que esa acusación de dandismo a la estética de la existencia foucaultiana por parte de Hadot estaría de más. De hecho ya sabemos que la posición de Foucault respecto a las drogas era la defensa de su uso para descubrir nuevas formas de placer, insertándolas entonces en la cultura. Si uno se acerca a una forma muy mísera que repela a cualquier persona que lo vea, no conseguirá modificar nunca su conducta o ni siquiera que se lo plantee.

El ejemplo de este diálogo es uno claro de relación de fuerzas. En ciertos momentos parece que Alejandro gana, pero siempre es rebatido bruscamente por Diógenes, que finalmente lanzará ciertos cumplidos para que esas fuerzas de Alejandro no puedan ir en la dirección contraria, sino que se mantengan en la misma. Aun así, como dice Pablo López, “las prácticas de subjetivación son de modo inmediato juegos en el campo de una microfísica del poder, dado que las fuerzas que constituyen al sujeto son en sí mismas anónimas, asubjetivas”²⁹. De esta forma, Diógenes provocará una batalla en el interior de Alejandro, que, como hemos visto, nunca cesará, por mucho que haya “momentos de paz”. Pero no sólo él es el que lucha, sino que el propio Diógenes también tendrá que resistir a ciertas formas de adulación, a favoritismos, a la corrupción. Ahí es donde entiendo que reside uno de los papeles más importantes del artista en el arte de vivir, por mucho que haya formas y formas de existencia.

La estética de la existencia será entonces una manera de crear un sí mismo a través de ciertos valores que tenga siempre un carácter de liberación, de resistencia. Ahí es donde entendemos el empeño por parte de Foucault en estudiar el cinismo: esa búsqueda de la *eleuthería* y la *autárkeia*, ajenas a las verdades trascendentales. Debemos preguntarnos por el cómo se debería trasladar esto al presente. Una estética de la existencia implica únicamente un cambio de carácter formal, desapareciendo el contenido, pues ya no hay una verdad en nuestro interior. Nuestro yo ha sido creado a partir de ciertos saberes institucionalizados que nos arrastran constantemente a una normalización, por lo que realmente no hay nada verdadero que podamos encontrar, dándose la posibilidad de modificar nuestra conducta. Esto no significa que podamos borrar todas las marcas de nuestra tabla, sino que podemos modificar ciertas zonas a partir de diferentes ejercicios, que podemos reorientar nuestros deseos hacia otros objetivos accesibles. En definitiva,

²⁹ López, P.: “Foucault furioso”, en VV.AA., *Laguna: Revista de Filosofía*, N°23, 2008, p. 59.

satisfacernos a partir de ciertos análisis del presente que desmitifican las estructuras abriendo paso hacia la creación de otros modos de vida. Aquí es interesante lo que dice Lópiz: “el autodominio debe facilitar, no el aislamiento del mundo, sino precisamente una adecuada toma de posición respecto de los otros, una toma de posición que maximice la independencia”³⁰. Se necesita una dosis de realismo para elaborar estrategias que no fracasen constantemente. No olvidemos que en nuestro interior también hay una relación de fuerzas. Así, una universalización del comportamiento no tiene cabida en nuestra época. Cada persona tiene que atender a sí mismo y a sus relaciones locales, porque no todos convivimos con los mismos saberes. Por eso Tiquun nos recuerda que “una ciencia de los dispositivos sólo puede aspirar a ser de carácter local”³¹.

En cuanto a esa vida verdadera que se muestra como tal, tendríamos que preguntarnos si es posible en la actualidad. Se hace lo posible por eliminar las formas de vida que podrían ser diferentes, por adaptar a esos individuos a la norma, por integrarlos en una sociedad con una serie de valores. Además, ciertas formas de vida alternativas que nacen como subculturas son normalizadas, en el sentido que conservan rasgos estéticos pero ya no ese carácter subversivo y liberador. Recordemos como en *Mil mesetas* nos comentan como la ciencia nómada es absorbida por la del Estado. Quizá haya más libertad que antes en el sentido de poder elegir ciertas cosas, pero muchas de ellas pierden ese discurso liberador. Como vemos, precisamente esa es la relación continua de fuerzas, la guerra que se libra. De lo que se trata entonces es de renovarse continuamente, de no decaer, de intentar adoptar una forma de existencia y difundir ciertos saberes que hagan replantearse al otro su condición. Y no quiero decir que el que adopta una forma de existencia de ese estilo esté completamente liberado, sino que hay un choque constante entre esas distintas formas de existencia posibles que hace a esas mismas personas replantearse ciertas condiciones propias. Vuelvo a remarcar entonces la necesidad del otro.

En respecto a ese mostrar la verdad al público, en ese identificarse, veremos que Foucault tratará de diluir esas identidades. Por una parte, por ejemplo está de acuerdo con visibilizar ese orgullo gay en las manifestaciones, pero eso corre el peligro de que convierta la homosexualidad en un modo de vida normalizado. Él quiere utilizarla como

³⁰ Lópiz, P.: *Michel Foucault: pensar es resistir*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2010, p. 344.

³¹ Tiquun, *Contribución a la guerra en curso*, Errata Naturae, Madrid, 2012, p. 81.

medio de liberación, por eso declara que en su opinión, “ser gay no es identificarse con los rasgos psicológicos y con las máscaras visibles del homosexual, sino procurar definir y desarrollar un modo de vida”³². Así, lo que intenta es salir de ciertos modos relacionales institucionalizados para encontrar otros que sean más beneficiosos para el individuo, por eso “no se trata sólo de defendernos, sino también de afirmarnos y no únicamente en lo concerniente a la identidad sino en lo que hace referencia a la capacidad creativa”³³. El problema de la identidad es entonces el no exigirla en los otros: si nos aporta un beneficio personal, por qué no adoptarla, pero ese debe ser el límite.

El problema reside en cómo combinar una forma de vida en la que mostramos cierta verdad que puede llegar a modificar el comportamiento del otro con una forma de anonimato que evite la absorción y la normalización de esas formas liberadoras. Tal vez ese cambio hacia la mayoría de edad de la población sería lo que podría mantener ese carácter liberador con vida, pero cómo se podría conseguir tal cambio. Quizá deberíamos aprovecharnos de la cantidad de discursos que hay hoy en día que intentan hacer al individuo responsable de sus actos, motivándolo a no ser alguien tóxico que se dedica a truncar los sueños de la gente y arrastrarlos al fango. Utilizando esos medios se podrían redirigir esos discursos hacia algo más que el beneficio económico, que parece ser la mayor libertad en la actualidad. Se trataría entonces de adoptar una estética más institucionalizada que pudiera atraer a los que seguimos juzgando por criterios estéticos, difundiendo saberes que podrían hacernos replantear ciertas convenciones adoptadas. Eso de cara al público general, combinándolo en el ámbito privado con un modo de existencia caracterizado por esas prácticas que nos trajeran esa autarquía y felicidad de los cínicos, algo que nos permitiera romper con menor dificultad esas relaciones de poder cuando se cristalizan en una identidad que reconoce el público.

Sería algo parecido a lo que Tiquun refleja en este fragmento, pero intentando, dentro de ese anonimato, tener influencia sobre las otras personas:

“Por más que nuestra reacción espontánea fuera oponer el gusto por lo anormal al deseo de conformismo, debemos adquirir la habilidad de devenir seres completamente

³² Foucault, *De la amistad como modo de vida*, p. 3.

³³ *Ibid*, p. 6.

anónimos, de dotarnos de la apariencia de puro conformismo. Debemos dominar este auténtico arte de superficie para llevar a cabo nuestras operaciones”³⁴.

Es esto lo que significa el derecho a la ausencia: el no tener que enfrentarnos directamente de una forma subversiva, escandalizadora y, permítaseme, revolucionaria, sino adaptando nuestras estrategias a nuestra época sin tener que renunciar al placer que nos ofrece la vida.

³⁴ Tiqqun, *Contribución a la guerra en curso*, Errata Naturae, Madrid, 2012, p. 106.

Bibliografía

- Abraham, T., *El último Foucault*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2011.
- Deleuze, G., *Michel Foucault y el poder: Viajes iniciáticos I*, Errata naturae, Madrid, 2014.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2013.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil mesetas*, Pre-textos, Valencia, 2010.
- Dreyfus, H.L., y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva visión, Buenos Aires, 2001.
- Fernández Liria, C., *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*, Universidad, Madrid, 1992.
- Marco Aurelio, *Pensamientos*, La Crítica Literaria, Madrid, 2010.
- Foucault, M., *El coraje de la verdad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010.
- Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2009.
- Foucault, M., *De la amistad como modo de vida*, 1981,
http://plataforma.edu.pe/pluginfile.php/197965/mod_resource/content/0/LECTURA%20COMPLEMENTARIA%202.pdf
- Foucault, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000.
- Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- Foucault, M., *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1980.

- Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Alianza editorial, Madrid, 2000.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.
- Holloway, J., *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Vadell hermanos editores, Caracas, 2005.
- La Boétie, E., *El discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008.
- López, P., “Foucault furioso”, en VV.AA., *Laguna: Revista de Filosofía*, N°23, 2008.
- López, P., *Michel Foucault: pensar es resistir*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2010.
- Schmid, W., *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- Stirner, M., *Escritos menores*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2013.
- Stirner, M., *El Único y su Propiedad*, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Tiqun, *Contribución a la guerra en curso*, Errata Naturae, Madrid, 2012.
- VV.AA., *Disparen sobre Foucault*, Ediciones El Cielo Por Asalto, Buenos Aires.