

**HERMENÉUTICA, BIOPOLÍTICA Y EDUCACIÓN: UN DIÁLOGO ENTRE  
SPINOZA Y FOUCAULT**

**TULIO ALEXANDER BENAVIDES FRANCO**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS  
SAN JUAN DE PASTO  
2010**

**HERMENÉUTICA, BIOPOLÍTICA Y EDUCACIÓN: UN DIÁLOGO ENTRE  
SPINOZA Y FOUCAULT**

**TULIO ALEXANDER BENAVIDES FRANCO**

**Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de  
Licenciado en Filosofía y Letras**

**Asesor:  
Mg. MARIO MADROÑERO MORILLO**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS  
SAN JUAN DE PASTO  
2010**

## **NOTA DE RESPONSABILIDAD**

Las ideas y conclusiones aportadas en este trabajo de grado, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Artículo 1 del acuerdo Número 32 de octubre 11 de 1966 emanado del Honorable Consejo directivo de la Universidad de Nariño

**NOTA DE ACEPTACION**

---

---

---

---

---

---

---

Presidente del Jurado

---

Jurado

---

Jurado

San Juan de Pasto, Septiembre de 2010

## **AGRADECIMIENTOS**

A mis padres y hermanos, quienes con su apoyo incondicional, sus oportunos consejos y su inagotable amor, se han constituido en un pilar fundamental de mi vida.

Al profesor Mario Madroñero, quien como asesor me ofreció, además de sus valiosas ideas y sugerencias, el entusiasmo y la calidez que alimentaron la realización de este proyecto.

A la vida, por haberme concedido la posibilidad de rectificar mi camino, para llevarme por los tortuosos pero bellos senderos del pensamiento y la palabra.

*A María Rosalba y Marco Tulio, por alumbrarme  
el camino; por su tierno y paciente amor.*

## RESUMEN

Tradicionalmente la filosofía ha pensado la ética y la política a partir del hombre racional y del sujeto de derecho. En esa medida, la posibilidad de la libertad se ha planteado a partir de unos presupuestos metafísicos que han dominado el pensamiento de occidente y que, en última instancia, impiden una comprensión lúcida de la condición humana; de ahí que las tradicionales propuestas éticas y políticas choquen continuamente con la realidad efectiva del ser humano. A partir de las conceptualizaciones de Spinoza y Foucault, es posible, sin embargo, rescatar para la filosofía, la dimensión afectiva y pasional del hombre, pensar su corporeidad, y hablar de una racionalidad que, lejos de dominar a los afectos, entra en diálogo con ellos. De esa manera, se hace posible la configuración de un pensamiento ético-político que tome en consideración al hombre como sujeto afectivo o deseante, como sujeto viviente, y que ponga en evidencia el origen pasional de los vínculos sociales, y se abre, desde esta perspectiva, la posibilidad de asumir la tarea de construcción de la libertad como una tarea que no es primordialmente racional, sino fundamentalmente afectiva. Además, esta forma de abordar la ética y la política permite extraer elementos de análisis y herramientas conceptuales valiosas para tratar de pensar la educación de otro modo: una educación que esté orientada no a la conformidad social, sino a la construcción de libertad.

## **ABSTRACT**

Traditionally, the philosophy has thought the ethics and the politics starting from the rational man and of the subject of right. In that measure, the possibility of the freedom has been thought about starting from some metaphysical budgets that have dominated the occidental thought and that, ultimately, they impede a lucid understanding of the human condition; with the result that the traditional ethical proposals and politicians collide continually with the human being's effective reality. Starting from the conceptualizations of Spinoza and Foucault, it is possible, however, to rescue for the philosophy, the man's affective dimension and his passions, to think his bodily dimension, and to speak of a rationality that, far from dominating to the affections, it enters in dialogue with them. In that way, it becomes possible the configuration of an ethical-political thought that takes in consideration to the man like affective subject, like alive subject, and that it puts in evidence the pasional origin of the social bonds, and it opens up, from this perspective, the possibility to assume the task of construction of the freedom like a task that it is not primarily rational, but fundamentally affective. Also, this form of approaching the ethics and the politics allows extracting analysis elements and valuable conceptual tools to try to think the education otherwise: an education that it's not guided to the social conformity, but to the construction of freedom.



## CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	11
1. ETICA .....	20
1.1 PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS.....	20
1.1.1 Spinoza, la substancia y sus modos de ser .....	20
1.1.2 Foucault y la ontología del presente .....	25
1.2. LA GENEALOGÍA DEL SUJETO DESEANTE.....	32
1.2.1 La analítica de los afectos en Spinoza.....	32
1.2.2 Foucault y la genealogía de la sexualidad .....	44
1.3 EL GOBIERNO DE LOS AFECTOS .....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
1.3.1 La moderación de los afectos .....	56
1.3.2 La gubernamentalidad como gobierno de sí.....	62
2. POLÍTICA.....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
2.1 PASIONES Y POLÍTICA.....	71
2.1.1 El origen pasional del cuerpo social.....	71
2.1.2 La microfísica del poder .....	78
2.2 EL CUERPO: SUBJETIVIDAD Y COMUNIDAD .....	83
2.2.1 <i>Tantum juris quantum potentiae</i> .....	83
2.2.2 El hombre-cuerpo y el hombre-especie. ....	89
2.3 EL HOMBRE LIBRE .....	100
2.3.1 Libertad individual y libertad colectiva.....	100
2.3.2 Las prácticas de libertad .....	106

3. EDUCACIÓN .....	115
3.1 EDUCACIÓN Y UTOPIÍA.....	115
3.1.1 La escuela como el espacio de los buenos encuentros .....	116
3.1.2 La educación como etopoiesis.....	120
3.2 SPINOZA Y FOUCAULT, EDUCADORES .....	124
3.2.1 El maestro o el hombre fuerte.....	124
3.2.2 El maestro como modelo del cuidado de sí .....	125
3.3 PEDAGOGÍA, DISCURSO Y BIOPODER .....	128
4. CONCLUSIONES .....	132
BIBLIOGRAFÍA.....	136
NETGRAFIA .....	139

## INTRODUCCIÓN

*Hace tres siglos algunos necios se asombraron porque Spinoza deseaba ver la liberación del hombre, aunque él mismo no creía en su libertad o aún en su existencia particular. Hoy en día nuevos necios o incluso los mismos reencarnados, se asombran porque el Foucault que ha hablado de la muerte del hombre tomó parte en la contienda política (...) Spinoza dijo que no había manera de expresar lo que el cuerpo humano pudiera lograr, una vez libre de la disciplina humana. A lo cual Foucault replica que no hay manera de expresar lo que el hombre pudiera lograr como un ser viviente; como el juego de fuerzas que resisten.*

Deleuze, Foucault.

Tres siglos separan a Spinoza de Foucault, y una tradición filosófica que circunscribe tradicionalmente al primero dentro de los límites del racionalismo del siglo XVII, y al segundo, en las antípodas, inmerso en una posmodernidad que se levanta contra toda construcción del pensamiento que beba de la fuente de ese racionalismo exacerbado que se constituyó como proyecto original de la modernidad y que, en todo caso, ha sido acusado de haberse convertido en cómplice de la crisis que la razón parece estar enfrentando en la actualidad. Sin embargo, a pesar de las brechas espacio-temporales y de los convencionalismos y prejuicios de los historiadores de la filosofía, es posible encontrar puntos de convergencia, intereses comunes, lugares de encuentro entre estos dos pensadores, fundamentalmente en torno a la configuración de sus respectivos planteamientos ético-políticos, a partir de la realidad afectiva y emocional de los seres humanos y del rescate de esa dimensión constitutiva de lo humano que es el cuerpo. Son justamente estos aspectos y su estatuto de fundamento de una forma de relacionarse consigo mismo y con los otros, lo que encuentra relevancia en el presente estudio.

El problema de pensar una ética y una política en la que el sujeto se constituya a partir de la consideración fundamental de su cuerpo y sus afectos en relación con el poder, cuya noción en los filósofos mencionados será discutida a lo largo de este trabajo, se presenta, así mismo, como universal y actual, al margen de toda consideración relativa a circunstancias históricas y geográficas específicas, por tratarse de aspectos inherentes a la realidad humana cuyo desconocimiento sólo conduciría a la constitución de una visión muy empobrecida de los fenómenos sociales y culturales que se hallan a la base de los ámbitos ético y político. Es bien sabido que la historia de la filosofía muestra un intenso y reiterado interés por los afectos humanos, pues ha llegado a reconocerlos como elementos importantes del comportamiento humano, no sólo de la dignidad y valor de la praxis, sino también de la lucidez de la teoría, es decir, como elementos que condicionan el despliegue o frustración de las capacidades activas y receptoras de los seres humanos. Pero ese interés con frecuencia resulta paradójico, pues los afectos cargan con el

estigma de ser perturbaciones del alma, enemigos exteriores que amenazan la libertad y lucidez de los hombres. Ha caído sobre ellos el menosprecio del que, con frecuencia, es objeto el cuerpo. De ahí la conclusión a la que con frecuencia ha llegado la filosofía: es preciso librarse de las pasiones, conviene prescindir de los afectos.

Por otra parte, el repliegue de la filosofía en la teoría y su persistente deseo por identificar el rigor y la profundidad con cierto puritanismo de la razón, ha conducido a colocar los afectos en una posición secundaria y en el lado oscuro, como una cuestión menor y marginal. En este contexto es significativo el hecho de que en pleno racionalismo del siglo XVII, las pasiones y los afectos adquieran un notable protagonismo, como bien lo muestran las obras de Descartes, Hobbes o Spinoza. Especialmente para este último, la razón no retrocede ante el supuesto lado sombrío de la condición humana, sino que se adentra decididamente en ese campo, pretende construir una explicación rigurosa de la génesis y dinámica de los afectos, diferenciar su utilidad y sus prejuicios y potenciar sus posibilidades positivas. Sin embargo, quizá la teoría de los afectos de Spinoza apenas empieza a ganar la centralidad que merece dentro del sistema spinoziano. En una filosofía que se propone ser un sistema geométrico, estrictamente formalizado y profundamente metafísica, en el que la ética es ante todo ontología, se ha dado por supuesto que los afectos son cuestiones interesantes pero reducidas al plano de la aplicación del conocimiento adecuado o inadecuado y a la terapia de la propia mente. Durante mucho tiempo parece haberse descuidado la decisiva articulación entre ontología y ética, mente y cuerpo, ideas y afectos, capacidad de ser afectado y de ser libre.

Afortunadamente, como se demostrará, la problemática de los afectos en la filosofía de Spinoza ha recobrado en los últimos años un especial protagonismo. No se trata ya de una cuestión más entre otras, que se diluye en las entretelas del sistema, ni tampoco de un tema marginal; al contrario, los afectos constituyen en el pensamiento de este filósofo una cuestión vertebral, que articula y anuda dominios tan dispares pero tan interdependientes como son la ontología, la antropología, la teoría del conocimiento, la ética y la política, si se quiere pensarlos en su complejidad real y alumbrar nuevas interacciones. Esa centralidad que Spinoza da a los afectos en su sistema y la originalidad de su planteamiento, se hallan claramente remarcadas en su exposición programática:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. (...) pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos y qué pueda, en cambio, la mente en orden a moderarlos (...) Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder de la mente sobre ellos con el mismo método con que he tratado

anteriormente de Dios y de la mente, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos<sup>1</sup>.

Entonces, ¿por qué partir de la realidad afectiva humana para fundamentar una ética y una política? En primer lugar, los afectos, por el hecho de que gobiernan despóticamente la suerte de la vida humana si no se integran activa y racionalmente en el dominio de la relación consigo mismo, interesan a la ética. En este caso, la noción de “gobierno de los afectos” que se trabajará más adelante, puede entenderse tanto en el sentido de ser gobernado por ellos, como en el de gobernarlos. En segundo lugar, en cuanto fuerzas que impulsan a la convergencia o a la divergencia social, los afectos explican la praxis colectiva y constituyen la trama básica de la política. La geometría de los afectos, que es a la vez genealogía y estructura, da cuenta de sus dinámicas posibles y señala el itinerario, el proceso que es preciso seguir para su mejor despliegue y para la plena realización de la condición humana. Como se analizará en el presente estudio, el gobierno de los afectos, y esto tanto en Spinoza como en Foucault, no consiste en liberarse de ellos, sino ante todo en liberarlos y articular racionalmente su utilidad e interés; en potenciar todo lo humanamente potenciable. El gobierno de los afectos es, de esta manera, “cuidado de sí”, construcción de la sabiduría en su sentido más riguroso y más encarnado.

Para Foucault tampoco es ajena la dimensión afectiva y pasional de los individuos como punto de partida de una visión lúcida de la realidad humana. Así, cuando en *El uso de los placeres*, donde analiza la forma en que los individuos se relacionan consigo mismos y se producen como sujetos morales, se refiere a la substancia ética o parte de sí que el individuo selecciona como materia principal del trabajo moral, Foucault parece abocarse al examen de la *aphrodysia* de la Grecia clásica, remarcando así su predilección por la noción de los placeres. Para Foucault el término “placer” era un territorio virgen, casi exento de significado, que escapaba a las connotaciones médicas y naturalistas inherentes a la noción de deseo. Finalmente, sin embargo, terminaría manejando no sólo esta noción emblemática en el sistema spinozista sino su mismo contenido afectivo o de juego de potencias. En la introducción a *El uso de los placeres* Foucault escribe: “recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo”. Así, la substancia ética que Foucault ponía en juego al ocuparse de sí mismo no era otra cosa que el caótico y pre-personal flujo de la vida que había entrevisto de primera mano en los límites de la experiencia, explorando sin inhibiciones cuerpos y placeres. De esta manera, se vendría a constituir una especie de división transhistórica entre un Spinoza que construye una ontología de los afectos en su más pura literalidad biológica, y Foucault que sugiere una ontología del presente, es decir, de las subjetividades posibles.

---

<sup>1</sup> SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tercera parte, prólogo. Edición y traducción de Atilano Domínguez. 2 ed. Madrid: Trotta, 2005. p. 125.

Ahora bien, durante las dos décadas que siguieron a Mayo del 68, filósofos radicales como Macherey, Negri, y Balibar, desarrollaron un interés en el pensamiento ético-político de Spinoza, argumentando su relevancia para la teoría política contemporánea. Macherey y Balibar fueron una vez miembros del círculo althusseriano, y Negri estuvo asociado con el Movimiento Autonomista Italiano. Esta nueva ola de erudición spinoziana se basó en un conjunto de estudios definitivos que fueron publicados casi simultáneamente por Deleuze, Guéróult, y Matheron. Por el mismo periodo, Foucault escribió algunos de sus principales trabajos tales como *La Arqueología del Saber* (1972), *Vigilar y Castigar* (1975), y *La Historia de la Sexualidad (La Voluntad de Saber* en 1976, y *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* en 1984). Sin embargo, el nombre de Spinoza rara vez aparecía dentro de esos trabajos. Por ejemplo, en *Las Palabras y las Cosas* (1970) Foucault se refirió al Periodo Clásico del siglo diecisiete en forma muy general, con trazos muy amplios. Sin embargo, respetuosos comentaristas del pensamiento de Foucault, especialmente Deleuze, han resaltado temas, objetivos y blancos de crítica que son aparentemente compartidos por los contribuyentes a esta nueva ola de conocimiento spinoziano. Estos temas e intereses comunes reflejan el hecho de que los miembros de esta generación de filósofos estaban unidos por su compromiso en lo que puede ser descrito como una crítica materialista del idealismo filosófico: una crítica que, no obstante, intentó sobrepasar, o por lo menos revigorizar perspectivas marxistas sobre la estrecha relación que deberían mantener el activismo político y la teoría social.

La perspectiva foucaultiana de *gubernamentalidad* y su re-teorización del poder, la soberanía y la resistencia aportan una idea de cómo los seres humanos son constituidos como sujetos individualizados y las poblaciones son formadas como el sujeto, por regímenes específicos y mentalidades de gobierno, al mismo tiempo que iluminan las estrategias para la transformación de estas fuerzas constituyentes y objetivadoras. Spinoza también se interesó en cómo los seres humanos se organizaban en comunidades capaces de autogobierno. Su distinción entre poder constituido y constituyente aporta una alternativa a las ideas dominantes de su tiempo que fueron invocadas para justificar formas particulares de control político. Para Spinoza la idea de *causalidad inmanente* fue crucial en tanto que constituyó el centro de sus ideas de *libertad* y *poder*. Además de sus ideas acerca de la causalidad inmanente, tanto Spinoza como Foucault desarrollaron una perspectiva que cambió la concepción humanista del *yo* como ser trascendente. En orden a facilitar este paralelo entre Foucault y Spinoza habrá que preguntarse hasta qué punto la distinción que hace Spinoza entre poder constituido y poder constituyente prefigura las ideas que Foucault desarrolló en su teoría de *gubernamentalidad* y en su replanteamiento de las ideas de poder y resistencia.

Se sabe que esa noción de *gubernamentalidad*, Foucault la empieza a construir en su segunda etapa, aquella que se centró en el análisis de las relaciones de poder, y que tal vez por esa razón, poseía un contenido fundamentalmente jurídico-

político. Efectivamente, Foucault hizo coincidir la *gubernamentalidad* con un periodo histórico que sucedería al que protagonizaran en los dos siglos anteriores los llamados Estados administrativos, preocupados básicamente por el territorio entendido como patrimonio del príncipe. La población en sentido biológico sustituyó al territorio renacentista y el arte de gobernar se convirtió en la preocupación de la filosofía, de la ciencia y la política: el gobierno de sí mismo referido a la moral, el arte de gobernar una familia referido a la economía y la ciencia del buen gobierno del Estado, que se referiría a la política. Sin embargo, Foucault deja de usar durante años este concepto de *gubernamentalidad* para volverlo a recuperar en la última de sus etapas, aquella que luego de los saberes y poderes haría consideración de la ética como campo teórico. Ahora comienza a trabajar aquella idea de gobierno que remitía a una concepción jurídica del sujeto, desde la consideración del sujeto ético o libre. Ocurre entonces un giro hacia la ética para comenzar a abordar la política de otra manera. En su momento, también Spinoza se había visto obligado a retomar la política desde otro ángulo. En ambos casos tiene lugar el surgimiento de una ética fundada hondamente en los afectos como presupuesto para construir un pensamiento político. ¿Qué les sucedió a Spinoza y a Foucault para que experimentaran un cambio de perspectiva similar en sus respectivas obras?

Podría pensarse que ambos filósofos fueron apremiados por el acontecimiento político y que la conmoción holandesa de 1672 afectó a Spinoza de modo muy semejante a como la parisina posterior a 1968 lo hizo con Foucault. Sería entonces, de ese modo previo al fracaso político de pensadores de la razón como ellos, que podrían leerse tanto el *Tratado Teológico-político* como *Vigilar y Castigar* o *La voluntad de saber*. Después de lo acontecido se habría producido en uno y otro el silencio, la espera y el surgimiento de una ética original, presupuesto y resultado de una nueva forma de entender la política. Habría sucedido así, en ambos casos, un múltiple abandono: el de una política idealista como aquella que no parte del análisis de la más pura realidad, el del sujeto de derecho y de toda antropología, el de cualquier ontología que no fuera la del presente relacional y el abandono en fin, de toda lógica de las esencias a favor de una lógica de las potencias en relación. Así pues, ambos terminan elaborando una ética propia con la vista puesta de nuevo en la política, que Spinoza presenta no sólo en su obra cumbre la *Ética*, sino también en su *Tratado político*, y que a Foucault sólo le es dado anunciar en los dos últimos tomos de su *Historia de la Sexualidad* y en intervenciones públicas y entrevistas en forma de proyectos a realizar. Es como si el fracaso en política les hubiera puesto a los dos frente a la pregunta universal y siempre actual de ¿qué es lo que puede el hombre en tanto que individuo?, pregunta que a su vez se desdoblaría en la doble cuestión de ¿qué es capaz de soportar o de resistir el ser humano (afectos-pasión)? y ¿qué es capaz de hacer (afectos-acción)?.

Ahora bien, si se sigue esquemáticamente el método propuesto por Foucault en *El uso de los placeres* para analizar las formas en que los individuos se relacionan

consigo mismo y se producen como sujetos morales, y se examina lo que el pensador francés denominaba los aspectos de la ética, es decir, la determinación de la substancia ética, el modo de sujeción, el trabajo ético, y el *telos* moral<sup>2</sup>, se puede observar paso a paso la manera en que coincidirían Foucault y Spinoza en esa ética de los afectos que les habría sido necesario construir. En primer lugar, con respecto a la substancia ética o parte de sí que el individuo selecciona como materia principal del trabajo moral, Foucault se centra como ya se mencionó, en el examen de la *aphrodisia* de la Grecia clásica, y de esa manera emprende su genealogía del sujeto deseante, el mismo sujeto cuya dimensión afectiva preocupó tanto a Spinoza en su *Ética* y en su *Tratado Político*.

Sobre el modo de sujeción, es decir, la forma en la que el individuo se vincula a una regla que pone por obra, Foucault se sentía impulsado a ocuparse de sí mismo por cierta estética que guió a los sujetos éticos de la Grecia anterior a los estoicos. Insistía más en un arte de vivir que en el conocimiento científico acerca del sujeto. De esta manera, tanto Spinoza como Foucault, frente a la autoconstitución como seres universales de los estoicos, siguieron el modo de un arte de sí, de un gobierno de sí como presupuesto del gobierno de los demás; algo así como una *gubernamentalidad* en la que para ser señor de los otros, el hombre debía saber antes ser señor de sí mismo. Un gobierno de sí en modo alguno intelectualista y racional, sino más bien potentemente afectivo.

Acerca del trabajo ético o prácticas de sí, es decir, de ese conjunto de actividades que modifican al sujeto en el sentido deseado, uno y otro filósofo dan ideas aparentemente desconectadas. Foucault se inclinaría por una eto-poética en el sentido de Plutarco y festejaría un ascetismo que permita hacer del cuerpo, del comportamiento y de los sentimientos y pasiones, de la existencia en general, una obra de arte. La *enkrateia*, en cuanto capacidad para gobernarse a sí mismo y gobernar a los otros, aportaría la capacidad para invertir las fuerzas externas de constitución de la subjetividad en fuerzas internas fortalecientes de la voluntad de autogobierno. Por el contrario, según Spinoza, el asceta no sería más que un hombre que odia el mundo. No obstante podrían deducirse del filósofo holandés ciertos procedimientos éticos como el de la limitación de los excesos, que consistiría en la eliminación del exceso de un afecto con otro forzando la imaginación, y el del análisis o separación del sentimiento por el que el sujeto se ve afectado de la creencia en una causa exterior. En definitiva, se trataría de una vida filosófica, que no implica ninguna moral de la austeridad, ni de la abstinencia, sino, en todo caso, moderación del exceso. Una vida filosófica que se traduce en vida en comunidad, en la que el hecho de que el sujeto se gobierne a sí mismo es posible mediante una práctica individual desde el mismo deseo a partir de los valores creados por la colectividad en cada momento y desde aquello que Foucault concibe como ontología del presente, y Spinoza, como afecciones o como afectos de la esencia bajo la forma de su instantaneidad o de su duración.

---

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*. 5 ed. España: Siglo XXI, 2005. p. 26-28.



Finalmente, en cuanto al *telos* u objetivo ideal que sirve de orientación al proceso de autoproducción ético, la relación entre los dos filósofos se hace más clara: frente a la consecución de la tranquilidad e imperturbabilidad del ánimo estoica o a la salvación trascendente del alma cristiana, tanto Spinoza como Foucault se propusieron constituirse como sujetos libres, esto es, causa adecuada de sus afectos. Fundaron así, de otro modo la relación que hay entre una ética basada en los afectos y la política, que en caso alguno supone necesidad trascendental sino que se establece circunstancial e históricamente en cada elemento afectivo, permitiendo desmontar una visión descendente del poder que va al encuentro del sujeto de derecho. En ese sentido la *gubernamentalidad*, entendida como gobierno de los afectos, consistiría en hacer una filosofía de la libertad centrada en la transformación de la existencia concreta de sí mismo.

Por otra parte, al hablar de poder y de biopolítica, que es uno de los objetivos de este estudio, resulta imprescindible rastrear, no sólo el origen de los conceptos sino también la aparición de una forma peculiar de plantear la vinculación entre poder y corporeidad. En ese sentido, el pensamiento de Spinoza merece ser puesto en primer plano puesto que, a decir del filósofo de Amsterdam, la racionalidad que el Estado pone en juego ha de tener en cuenta el fondo irracional sobre el que se ejerce la acción política misma, lo que conduce a la idea de que una política de los afectos es tan importante o más, que una política de la razón. Spinoza considera que, si bien el ser humano es dominado por una multitud de pasiones, se deja arrastrar ante todo por una: la que le lleva a hacer cuanto pueda para mantenerse con vida y prolongar la duración de su existencia; “un hombre no siempre tiene el poder para razonar, ni elevarse a la cima de la libertad humana; sin embargo, siempre tiende en cuanto puede a conservar su ser, ya que cada uno tiene tanto derecho como de poder goza”<sup>3</sup>. De manera que ninguna política puede imponerse que vaya en contra de una pasión tan determinante como es la de mantenerse vivo. Spinoza introduce así, en su pensamiento político, un aspecto clave de la biopolítica, que consiste en vincular ley y vida. En ese sentido, prácticas como las ascéticas se convertirían en formas de conquistar cierto nivel de libertad. Así lo entenderá también Foucault que, como ya se dijo, rastrea el origen de esas prácticas en la antigüedad greco-latina y su implantación posterior a través del cristianismo medieval. El ascetismo para Foucault, puede ser un ejercicio que el individuo se imponga a sí mismo, buscando con ello un conocimiento de los límites y un afianzamiento de la base fisiológica de la libertad.

Pero volviendo a la argumentación de Spinoza, es posible apreciar como éste señala de manera explícita, que no se puede establecer una legislación cuyos fundamentos vayan contra los principios vitales: “...cuando decimos que los hombres no son libres, sino en cuanto súbditos de un Estado, eso no significa que queramos decir que los hombres pierden su naturaleza humana, para tomar otra diferente, pues el Estado no goza del derecho de hacer que los hombres vuelen o

---

<sup>3</sup> SPINOZA, Baruj. Tratado Político. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986. p. 148.

(lo que es también irrealizable) hacer que consideren con respeto aquello que excita su hilaridad o asco"<sup>4</sup>. De manera que para conducir a los seres humanos lo primero que ha de hacerse es conocer su naturaleza, pues ese conocimiento proporcionará la posibilidad de obtener de ellos más de lo que antes se obtenía. En conclusión, el poder ha de potenciar lo potenciabile, ha de incidir allí donde es posible la producción de efectos positivos, en lugar de optar por buscar la inhibición, la reducción o la negación. Se tiene así un claro elemento de conexión entre las respectivas concepciones del poder de Spinoza y Foucault. Además, en el caso de Foucault, todos sus planteamientos, en los órdenes más diversos, desde la epistemología hasta la ética, giran en torno al presupuesto de la finitud, una finitud que a su entender, ha de ser asumida en todas sus consecuencias. Spinoza, por su parte, al remitir la infinitud a la inmanencia, se encuentra ya en disposición de moverse en una dirección similar a aquella en la que tanto tiempo después se desplazará Foucault.

Finalmente, como objetivo final de este trabajo ha de plantearse la posibilidad de hacer uso de las herramientas conceptuales que brindan los planteamientos ético-políticos de Spinoza y Foucault, para intentar pensar la educación de otra manera. De hecho, es claro que pensar en la posibilidad de una sociedad en la que los sujetos se gobiernen afectivamente a sí mismos, y se constituyan como tales a partir de sus propios procesos de subjetivación, en orden a configurar mecanismos de convivencia que les permitan una relación adecuada con los otros y una organización social efectiva y potenciadora de todas las facultades que acercarán al hombre a una existencia más plena, impone la necesidad de pensar acerca de las características que podrían configurar una educación acorde con este estilo de vida. Pero no se trata de proponer un nuevo saber pedagógico, sino de considerar nuevas alternativas en el orden de las prácticas pedagógicas, tanto en lo referente a las prácticas discursivas como a las prácticas vinculadas con "el hacer" en los ámbitos escolares. De esta manera, sería posible pensar en la configuración del espacio educativo como un espacio para generar encuentros que permitan el aumento de la potencia afectiva de los sujetos, o en el fomento de los procesos de subjetivación de sí mismo, a partir del conocimiento de la forma como se constituye el sujeto de la educación; pensar además, cómo la escuela puede operar como espacio de disciplinamiento pero a la vez como productora de saberes, como fomentadora de la conciencia de los sujetos de la necesidad de una práctica sobre sí mismos, con el fin de salir al encuentro de los otros en el seno de una comunidad de hombres libres.

En resumen, con este trabajo se busca, a partir de una hermenéutica del pensamiento ético-político de Baruch Spinoza y Michel Foucault, identificar las bases para la constitución de una política construida a partir de los afectos y de las posibilidades de auto-constitución del propio sujeto, es decir, indagar acerca de la forma como se constituye un pensamiento político desde una ética del sujeto

---

<sup>4</sup> SPINOZA, Baruj. Tratado Político, Op. cit., p. 25.

afectivo o deseante. Sobre el telón de fondo del marco conceptual así construido, se propone deslindar los planteamientos que, para el campo de la educación, se desprenden de las propuestas éticas y políticas de dichos autores, en cuanto a la posibilidad de pensar una educación que propenda a configurar el acto educativo como espacio de encuentros que fortalezcan y aumenten la potencia afectiva de los educandos y a formar sujetos capaces de constituirse mediante sus propios procesos de subjetivación y de pensar en las afueras de un tipo de pensamiento que, para Foucault, se presenta como una construcción histórica, y que por lo tanto, puede ser superado. Se trata, en otras palabras, de pensar una educación que se pregunte por las posibilidades de construcción de la libertad por parte del sujeto y que propenda por ello, a la formación de ese hombre libre en la que finalmente parecieran converger los planteamientos ético-políticos de Spinoza y Foucault.

## 1. ETICA

### 1.1 PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS

**1.1.1 Spinoza, la substancia y sus modos de ser.** Al comienzo está la totalidad, el infinito. Pero no se trata de un comienzo en sentido propio, sino más bien de una manera de inicio: en Spinoza no hay comienzo como residuo de aquel pensamiento mítico que constituye toda filosofía que se pretenda cosmogonía. La Ética comienza así, *in medias res*. No sigue más que en apariencia el ritmo de una abstracción fundacional pero, en cualquier caso, no se trata de una filosofía del “comienzo”. Spinoza no empieza por las cosas ni por el yo, sino por Dios, y por eso la Ética está construida sobre una primera gran proposición especulativa o teórica: sólo hay una substancia absolutamente infinita, y lo que podría llamarse criaturas, no son las criaturas sino modos de ser de esa substancia. Emerge así, en el sistema spinoziano, la causa inmanente, aquella que permanece en sí para producir, y cuyo producto permanece en ella: el mundo está en Dios. De manera que lo que Spinoza va a llamar Dios, no es sino la figura especulativa de la inmanencia.

Ahora bien, la postulación de dicha abstracción fundacional no es inocente: el que haya una sola causa, y ella sea inmanente, es algo que va a tener una influencia decisiva sobre la práctica. Por eso, a decir de Deleuze, si el libro de Spinoza se titula *Ética*, ello quiere decir que todas sus proposiciones especulativas sólo pueden ser juzgadas a nivel de la ética que envuelven o implican<sup>5</sup>: el plano de inmanencia creado a partir de esa primera gran proposición, implica definitivamente un modo de vida. Pero ¿Qué significa vivir en un plano fijo? ¿Qué implica vivir en el mundo de la substancia única? ¿Qué repercusiones éticas y políticas tendrá esa particular forma de concebir la totalidad, de entender la realidad? En todo caso, la filosofía práctica spinozista no puede concebirse sino como fundada ontológicamente.

Puede considerarse, como lo hace Negri, que “la ontología spinoziana es una violación absoluta de la tradición ontológica”<sup>6</sup>, entre otras cosas, porque es claro que Spinoza vuelve la espalda a la tradición cuando afirma que Dios es una substancia constituida por una infinidad de atributos. Los atributos son, a decir de Spinoza, “lo que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de su esencia”. No son lo que los predicados respecto al sujeto gramatical, son sustantivos y no adjetivos; por lo tanto, los atributos no son propiedades de la substancia, sino su misma esencia. Entonces, si son atributos de la substancia tanto el pensamiento como la extensión, se tiene que Dios no es espíritu puro,

---

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles. En medio de Spinoza. 2 ed. Buenos Aires: Cactus, 2004. p. 26.

<sup>6</sup> NEGRI, Toni. Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales. Madrid: Akal, 2000. p. 122.

como lo sostenía toda la tradición metafísica de occidente, sino que es también material, ya que la extensión constituye su esencia. La sustancia corporal no existe aparte ni fuera de la sustancia divina, ya que ninguna sustancia puede concebirse ni existir fuera de Dios. Podría decirse, empleando una expresión de Bréhier, que se ha llegado a la “apoteosis de la idea de extensión”<sup>7</sup>, que lleva consigo todas las propiedades de Dios: eternidad, simplicidad, infinitud, indivisibilidad, perfección y autosuficiencia. Además, dado que entre los infinitos atributos de Dios no hay jerarquía, desaparece la tradicional preeminencia del pensamiento sobre la extensión. Todo esto tendrá, como se verá más adelante, una profunda incidencia en la antropología, la ética y la política, propuestas por Spinoza.

Entonces, Dios se expresa como causa, el infinito se propaga: el orden de esta divina infinitud se filtra por medio del flujo de los atributos. El atributo es, pues, el intermediario por medio del cual lo absoluto se dirige hacia el mundo y se organiza en él. El camino que emprende Spinoza es el de poner en movimiento un proceso de distinciones de la unidad para articular la totalidad del sistema, para imponer variantes a la dirección del infinito. Pero el lugar del atributo en el sistema de Spinoza al parecer ha dado lugar a una feroz y secular polémica puesto que si los atributos son en su género sustancias y no predicados, no puede haber entre ellos ninguna comunicación causal. Cada atributo expresa la necesidad, la eternidad y la infinitud de la sustancia, pero ¿en qué sentido expresa también la unidad de la sustancia? ¿Cómo se conciliaría la idea de la unidad de la sustancia divina y la de la multiplicidad infinita de sus atributos, “sustancias en su género”? En carta dirigida a De Vries, Spinoza afirma lo siguiente: “... por sustancia entiendo lo que es en sí y por sí se concibe, o sea, cuyo concepto no implica el concepto de otra cosa. Lo mismo entiendo por atributo, con la sola diferencia de que atributo se emplea desde el punto de vista del entendimiento que atribuye a la sustancia una naturaleza determinada. Esta definición explica bastante exactamente qué entiendo por sustancia o por atributo...”<sup>8</sup>

El atributo, por tanto, tiende a la identificación con la sustancia. Se traiciona la esencia del spinozismo cuando se concibe a la sustancia como algo situado más allá de sus atributos, puesto que en la filosofía de Spinoza no se encuentra traza alguna de la idea de trascendencia. Atributo es a la vez la misma cosa que sustancia, la única diferencia es la que existe en relación al entendimiento. Parece ser una función enigmática o cuando menos oscura la que cumple el atributo; sin embargo, en opinión de Toni Negri, esa oscuridad teórica no puede anular la funcionalidad sistemática, el hecho de que esta función sea esencial para la definición de la utopía spinozista y sus determinaciones ético-políticas<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> BELAVAL, Yvon. Historia de la filosofía. Vol. 6. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. p. 100.

<sup>8</sup> SPINOZA, Baruj. Correspondencia. Carta, IX. Madrid: Alianza, 1988. p. 44-45.

<sup>9</sup> NEGRI, Toni. Anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza. Barcelona: Anthropos, 1993. p. 112.

Existe además otra dificultad: entre la infinidad de los atributos divinos no se conoce más que el atributo del pensamiento y el de la extensión. Pero si en el atributo del pensamiento, es el poder de pensar el que se actualiza en el entendimiento infinito de Dios y en el entendimiento finito del hombre, el primero de modo inmediato y el segundo de modo mediato, y por ello este atributo es plenamente compatible con la simplicidad y la perfección de Dios, ¿qué ocurre con el atributo de la extensión cuya idea implica la idea de divisibilidad? En ese caso, afirmar que la extensión es un atributo de Dios ¿no sería negar su perfección ya que siendo numerables las partes de la extensión, parece haber una incompatibilidad de esencia entre la noción de extensión y la idea de ser infinito? Pero Spinoza va a cuestionar la idea de que la extensión, en su esencia misma sea infinita y mensurable, aduciendo que si existe la propensión a dividir la extensión es debido a que, al conocerla imaginativamente, se concibe de manera “abstracta”, separándola mentalmente de los cuerpos que la pueblan, de la sustancia de que éstos se derivan y olvidando el dinamismo interno de los cuerpos, expresión del dinamismo de la sustancia divina que los abarca a todos, desde los más simples hasta los más complejos, en la unidad indivisible de una totalidad estructurada.

Para Spinoza, la extensión real, tal como es concebida por el entendimiento, tal como se revela a través del universo material contemplado en su unidad y coherencia interna, lleva consigo la unidad e indivisibilidad de un infinito que es a la vez extensivo e intensivo. Así pues, en el universo material, en cuanto concebido por el entendimiento, la distinción de las partes no es más que una distinción modal y no real: los cuerpos, siguiendo leyes necesarias, se hallarían rodeados de estructuras cada vez más ricas y complejas, y, en última instancia, de una totalidad estructurada que a su vez no existe más que por una totalidad estructurante y dinámica, indivisible debido precisamente a su infinitud.

Precisamente, la teoría de los modos, tanto finitos como infinitos, está pensada justamente con vistas a la descripción de esas relaciones complejas y necesarias que vinculan la actividad de Dios o la sustancia a la de sus efectos. Pero antes de entrar a hablar de los modos, es importante aclarar que, si bien dentro de la ontología spinoziana se considera que Dios o la sustancia es la causa eficiente de todas las cosas concebibles por el entendimiento, la causa primera y libre de todo cuanto existe, no se debe pensar que la creación o mejor, la *naturaleza naturada*, sea el efecto de una elección libre de la voluntad de Dios, sino que de su misma perfección se deduce que él produce las cosas por una necesidad interna y que las cosas no han podido ser creadas por Dios de ninguna otra forma ni en ningún otro orden.

Así pues, la concepción del ser en Spinoza es, según Negri, la concepción de un ser potente que no conoce jerarquías, que conoce sólo su propia fuerza

constitutiva<sup>10</sup>. Es esa la manera como se realiza la destrucción de todo lo trascendente en la que el ser mismo se da en la necesidad de su tensión interna, hasta el punto en que podría decirse que entre totalidad y modalidad no hay mediación ni asunción abstracta y trascendental, sino sólo tensión del ser mismo.

Entonces, ahora sí, los modos: Spinoza distingue entre modos infinitos y modos finitos. Pero además, los modos infinitos pueden ser inmediatos, cuando se deducen inmediatamente de la naturaleza absoluta de Dios, y mediatos, cuando proceden de la naturaleza absoluta de Dios por intermedio de los modos infinitos inmediatos. Spinoza da como ejemplos de modos infinitos inmediatos, el entendimiento absolutamente infinito para el atributo del pensamiento y el movimiento y el reposo para el de la extensión. Entre los atributos y los modos infinitos inmediatos no habría, pues, una relación de anterioridad o posterioridad, ya que los unos y los otros son eternos: el atributo del pensamiento es el poder de pensar absolutamente hablando, y este poder se expresa en el entendimiento absolutamente infinito que explica la inteligibilidad universal de las cosas. Por su parte, el movimiento y el reposo, son las modificaciones inmediatas de la extensión.

En cuanto a los modos infinitos mediatos, Spinoza no da más que un ejemplo: la *facies totius universo*, la figura de todo el universo, que es siempre la misma, aun cuando sus partes, es decir, los cuerpos, varíen de infinidad de formas. Se trata de la afirmación de un determinismo estructural, que permite comprender el universo como un todo estructurado en que los cuerpos, desde los más simples hasta los más complejos, se encuentran todos integrados en la naturaleza en su totalidad, apareciendo ésta como un "individuo único". Finalmente están los modos finitos que son modos cuya esencia no implica su existencia, lo cual no quiere decir que su existencia sea contingente ya que, en la naturaleza, según Spinoza, no hay nada contingente, puesto que la existencia y la "productividad" de todo lo que existe están determinadas por la causalidad de Dios, causalidad inmanente, en que la causa, inseparable de sus efectos, es el sostén interno de los mismos.

Así pues, para Spinoza, la substancia única absolutamente infinita guardaría una relación de equivocidad con el ser en tanto que ser, y los entes ya no serán seres, sino modos de esa substancia única, es decir, maneras de ser de esa substancia. De manera que los entes o los existentes sólo tienen como ser la substancia absolutamente infinita, y el hombre, que es un ente, un existente, no es ya un ser: será una manera de ser de esa substancia. Ahora bien, toda ética, puede considerarse en su sentido más rudimentario, una ciencia práctica de las maneras de ser, y, en el caso de la filosofía spinozista, la manera de ser es precisamente, como ya se vio, el estatuto de los entes desde un punto de vista eminentemente ontológico. Podría decirse entonces, siguiendo a Deleuze, que el objeto de la ética

---

<sup>10</sup> NEGRI, Toni. La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza. Barcelona: Anthropos, 1993. p. 37.

spinozista consiste en intentar componer una especie de paisaje que sería el paisaje de la ontología: el de las maneras de ser en el Ser<sup>11</sup>.

Spinoza habla frecuentemente de esencia, pero para él la esencia no es nunca la del hombre, concebida como una generalidad, sino que se trata de una determinación singular. Spinoza dirá que las esencias generales o las esencias abstractas del tipo “esencia del hombre” son ideas confusas. Así, cuando Spinoza habla de esencia, lo que le interesa no es verdaderamente la esencia tomada como idea general; lo que le interesa es la existencia y el existente, las singularidades, lo que sólo puede relacionarse con el Ser a nivel de la existencia, y no a nivel de la esencia. En ese sentido, la ética propuesta por Spinoza buscaría los modos de existencia envueltos en lo que se hace o se dice, y no los valores trascendentales que realizarían una esencia del hombre que éste posee en potencia. De manera que el punto de vista de esta ética fundada en una ontología sería algo así como: ¿de qué eres capaz? ¿qué puedes?, o, como diría Spinoza: ¿Qué es lo que puede un cuerpo? Entonces, la gente, las cosas, los animales, se distinguen por lo que pueden, es decir, que no pueden la misma cosa. A diferencia de la tradición filosófica que le precede, Spinoza nunca definiría al hombre como un animal racional, lo define por lo que puede, cuerpo y alma. “Racional” no es pues, la esencia del hombre sino que es algo que el hombre puede.

Así pues, desde el punto de vista de la ética spinozista, todos los existentes están relacionados con una escala cuantitativa que es la de la potencia. Tienen más o menos potencia y por eso el discurso ético de Spinoza hablará permanentemente no de las esencias sino de la potencia, o sea, las acciones y pasiones de las que algo es capaz: no lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer. Precisamente, si no hay esencia general es porque al nivel de la potencia todo es singular. Más aún, Spinoza dice frecuentemente que la esencia es la potencia, es decir, singulariza la esencia y lleva a cabo con ello, un poderoso golpe filosófico.

Se tiene entonces que entre los existentes hay una distinción, una diferencia cuantitativa de existencia. Los existentes pueden ser considerados sobre una especie de escala cuantitativa según la cual son más o menos potentes. Pero además, Spinoza ha planteado una oposición cualitativa entre modos de existencia, de manera que puede afirmarse, siguiendo a Spinoza, que los existentes o los entes son en el Ser desde dos puntos de vista simultáneos: desde el punto de vista de una oposición cualitativa de los modos de existencia y desde el punto de vista de una escala cuantitativa de los existentes. El filósofo de Amsterdam se sitúa así ante una duplicación del horizonte existencial: por un lado, el mundo de la singularidad: por otro, el del alma, el entendimiento, el pensamiento. En palabras de Toni Negri, “el mundo sub *specie aeternitatis* y el

---

<sup>11</sup> DELEUZE, Gilles. Op cit., p. 46.



mundo *sub specie libertatis* se enuncian alternativamente”<sup>12</sup>. De manera que para comprender el estatuto ontológico de los modos finitos, es necesario recurrir a una doble causalidad: la de lo finito por lo infinito puesto que los modos existen y viven en y por Dios; la de lo finito por lo finito, dado que su existencia espacio-temporal se determina por las relaciones que los vinculan necesariamente a la infinidad de los demás modos del mismo atributo.

Dicho de otra manera, habría algo así como una dependencia o necesidad “vertical” junto a una dependencia “horizontal” de las cosas, ya que el universo aparece en Spinoza como una serie de causas y efectos concatenados e interdependientes. Se trata de la tensión entre lo eterno y lo temporal apuntada por Vidal Peña: “Tanto en la metafísica como en la teoría política de Spinoza (...) cabe detectar una especie de tensión interna a las propias categorías, al parecer “intemporales” usadas (...); tensión que insinúa una posible ruptura de la perspectiva “eterna” y la introducción de categorías “temporales” (dadas en la duratio)”<sup>13</sup>. Esta doble forma de considerar las cosas se halla en la raíz de las paradojas de la teoría ética y política del filósofo judío, al implicar que las cosas pueden considerarse, o bien, como partes de algún todo, que se ajustan unas a otras y se producen una infinidad de modificaciones mutuamente, o bien, en cuanto a su sola esencia o naturaleza, es decir, como un todo autónomo y no como una parte.

Esto parece sugerir que la ética y la política spinozistas exigen considerar las esencias de las cosas, lo mismo que la experiencia común o la práctica. Podría decirse que para Spinoza tanto la ética como la teoría política deben dar cuenta de la realidad común, y, por tanto, de los vínculos pasionales que se dan entre los hombres. De esta manera, la tensión spinozista se dirige hacia una definición de un horizonte de absoluta multiplicidad de las necesidades y de los deseos. Por eso, en palabras de Toni Negri, Spinoza es propiamente un escándalo, ya que “es un filósofo del ser que realiza inmediatamente la inversión de la totalidad de la imputación trascendente de la causalidad en causa productiva inmanente, transparente y directa del mundo”<sup>14</sup>.

**1.1.2 Foucault y la ontología del presente.** En el caso de Michel Foucault, puede decirse que su obra se encuentra atravesada por un análisis de los procesos históricos que han constituido al sujeto, procesos que estarían vinculados al poder y trazarían la identidad del yo. La intención fundamental de Foucault es la de dar cuenta de una historia sin sujeto, frente a la idea de una historia presidida por la razón y por una teleología unitaria. Así, la revolución foucaultiana tiende a profundizar en el análisis genealógico mediante un recurso al análisis

---

<sup>12</sup> NEGRI, Toni. La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza, Op. cit., p. 119.

<sup>13</sup> PEÑA, Vidal. El materialismo de Spinoza. Madrid: Revista de Occidente, 1984. p.58.

<sup>14</sup> NEGRI, Toni. Op, cit., p. 20.

historiográfico. El marco teórico será por lo tanto la genealogía de Nietzsche, mediante la cual se trataría de esclarecer la genealogía del saber en el poder, de esclarecer lo “vil” y “bajo” que subyace a los más altos y luminosos valores que se insertan en los discursos del saber. Tal análisis genealógico se constituye en una *ontología del yo* en cuanto tiende a descubrir el entramado de fuerzas que han dado lugar a un cierto tipo de “individualización” o “subjetivación”, y posee una vocación crítica que se pone de manifiesto no sólo en que aspira a este desenmascaramiento genealógico, sino también a descubrir quién se ha llegado a ser y cómo se ha llegado a ser eso que se es, para, de este modo, abrir el horizonte de una auto-trascendencia del presente.

El mismo Foucault llega a definir su pensamiento como una “ontología del yo y del presente”, es decir, una investigación de la “realidad” actual a través de un análisis de la historia. Se trata de una ontología, pero también una crítica del presente, una “ontología crítica de la actualidad”. Además, Foucault vincula su proyecto a una nueva interpretación del proyecto kantiano, ya que su análisis del saber es un análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia y de los elementos conformadores de la razón. Sin embargo, para Foucault, las condiciones de posibilidad que articulan la subjetividad no son elementos trascendentales de la naturaleza humana sino, más bien, conjuntos de prácticas sociales, unidas a saberes. En “Qué es la Ilustración?”, publicado en 1984, describe la noción de “condiciones de posibilidad”, frente a la clásica comprensión que hace de ellas “limitaciones necesarias”, como una noción que no incorpora necesidad ni metafísica ni racional. Así pues, las condiciones de posibilidad de la subjetividad y de lo racional mismo, serían las prácticas contingentes que la genealogía reconstruye, las cuales han condicionado una forma de sujeto y que, al representar lo que podría denominarse “los límites actuales de lo necesario”, pueden ser criticadas, invitando así, a un posible auto-trascendimiento del presente.

En ese sentido, la filosofía foucaultiana se convierte en ontología, es decir, en un análisis de lo que se es en el presente. Y esa ontología es, al mismo tiempo, una filosofía crítica, ya que pretende mostrar las condiciones de emergencia de lo que se ha llegado a ser, justamente para que quede al descubierto la posibilidad de rebasarlas. En ese sentido, para Foucault, el hombre está destinado a hacerse a sí mismo, a crearse, pero no desde una decisión absoluta, sino desde las condiciones finitas de lo que ha llegado a ser. Se debe destacar nuevamente que la concepción que anima esta ontología es la de una “historia sin sujeto”, ya que el principio genealógico niega la posibilidad de entender la historia como un progresivo desvelamiento de la verdad o como tendencia a una unidad sintética, como si el sujeto pudiera reapropiarse, al final, de su identidad histórica. Por eso, dice Foucault, “si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad nueva, hacerlo entrar en otro juego y someterlo

a unas reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia”<sup>15</sup>.

Así pues, la noción de ontología presentada por Michel Foucault se encuentra, por así decirlo, en las antípodas de lo que tradicionalmente se entiende por ontología, es decir, de esa noción que entiende la ontología como la ciencia del ser en general, que investigaría el fundamento de todo lo que es, la unidad primera, el origen de la pluralidad de seres existentes. Foucault, siguiendo una línea de pensamiento inaugurada por Nietzsche, da un paso hacia afuera de lo que tradicionalmente se ha entendido por verdad y esta toma de posición le permite resignificar las nociones clásicas utilizadas por la metafísica. Así, para el filósofo francés, “el mundo que conocemos no es esta figura simple en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados (...) Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos”<sup>16</sup>.

Como fiel representante de lo que podría denominarse pensamiento post-metafísico, Michel Foucault no acepta que la realidad se encuentre atravesada por el principio de identidad, que detrás de aquello que se presenta como multiforme, variado, en continuo cambio, se pueda, por medio de una misteriosa operación del intelecto, hallar una esencia que permanezca idéntica consigo misma en medio de este permanente devenir, y en la cual se hallaría, como fin último, como destino supremo y realización plena, la norma determinante y juzgante. Por eso para Foucault hacer ontología no es buscar algo ya dado. Se debe desistir de encontrar “el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, anterior a todo conocimiento positivo”. De lo que se trata más bien es de describir e interpretar los distintos acontecimientos, voluntades e intereses que han llevado al presente a ser vivido y experimentado de la forma en que habitualmente se hace.

Trabajar en esta noción de ontología es entonces, hacer lo que desde Nietzsche se denomina “genealogía”; desandar un camino para tomar conciencia de cómo se ha llegado a donde se ha llegado, y a la vez, pensar la posibilidad de que, de haber seguido otros senderos, se hubiese podido en el presente, estar en otro lugar de la historia, siendo depositario de otros valores y costumbres. En ese sentido, plantearse la posibilidad de la genealogía equivale, de una u otra forma, a afirmar que toda metafísica, todo enunciado con pretensión de verdad absoluta, no sería más que el triste y deplorable espectáculo de la asunción de una

---

<sup>15</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del Poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: La Piqueta, 1978. p. 18.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 21.

interpretación entre muchas posibles, como la única y verdadera. Hacer genealogía es entonces, poner en evidencia que aquello que se ha presentado como verdades absolutas, como reglas divinas, como interpretaciones únicas, como fin de la historia, no ha sido más que la violencia ejercida sobre el pensamiento para imponer una interpretación sobre las demás. La genealogía permite descubrir la verdad como construcción y a la vez entender, que una nueva voluntad produce nuevas verdades: "Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo"<sup>17</sup>.

Ahora bien, se ha dicho ya en qué sentido hace ontología Foucault, pero ¿Por qué una "ontología del presente"? Pues bien, siendo el presente ese instante infinito nunca aprehensible, se encuentra atravesado por el pasado, pero a su vez es totalmente original, es algo nuevo. La historicidad del presente no significa encontrar la necesidad del presente. No hay nada en el pasado que conduzca irremediabilmente al momento actual y por eso, hacer ontología del presente, es para Foucault, encontrar aquellos elementos del pasado que se han acumulado en el presente, para discernir y decidir qué se quiere conservar y qué desechar. Es aceptar que el presente ha sido el fruto de una larga construcción y abrir los planos de la estructura de lo que se es en el presente para entender que la actualidad es el resultado de múltiples decisiones, ejecutadas con intereses y motivaciones bien definidas.

Así pues, este desenredar la historia, la identidad, la verdad, consistiría también en desanudar reglas. Esas reglas que se constituyen en la materialización y la aplicación concreta y práctica de las imposiciones de la verdad, y de aquellos que la utilizan para ejercer su dominación. Y es que cada momento de la historia impone obligaciones y derechos, establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos. La regla permite relanzar sin cesar el juego de la dominación e introduce en escena una violencia repetida meticulosamente, ya que las reglas están hechas para servir a esto a aquello, pueden ser empleadas a voluntad de éste o de aquél. El gran juego de la historia se gesta en torno a quién se adueñará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan<sup>18</sup>.

Las reglas son fruto de la historia, no de un oráculo; son construcción, no revelación. Hay que re-pensarlas, re-interpretarlas. No son algo dado ni necesario. De lo que se trata es de arrojar luz, poner en evidencia sus intereses ocultos que condicionan permanentemente la libertad. Las reglas, los poderes, no tienen como función primordial prohibir, impedir, decir: "no debes". Hay un modelo, una ideología que a través de ellas se trata de imponer. Pero para Foucault no se trata de vivir sin reglas, ni siquiera pensar en una libertad libre de todo condicionamiento, sino por el contrario, hacer consciente todo condicionamiento,

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, Michel. El uso de los placeres, Op. cit., p. 12.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía y la historia, Op. Cit., p. 17-18.

tomar conocimiento de los mismos, verles la cara, recuperar el poder de decisión; quitarles la pretensión de necesarios e inmutables y utilizarlos como lo que son; decidir hasta cuándo y cómo se quiere ser acompañado por unos u otros; saber que sólo expresan el entrecruzamiento de voluntades de dominio.

Entonces, la ontología del presente es genealogía del presente, es historia del presente. Pero una historia que se propone, al contrario de lo que habitualmente se conoce por tal, no buscar aquello que une al presente con el pasado, sino mostrar precisamente la diversidad del tiempo. Busca destruir esa unidad totalizadora y totalizante con que tradicionalmente se ha presentado la historia; “una historia que nos permitía reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación (...) esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis, porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma”<sup>19</sup>.

Esta forma de hacer historia es lo que Foucault va a denominar “supra historia”, porque parece encontrar su fundamento en un “más allá” de la historia, en una metafísica; mientras que para referirse a esa historia que es instrumento privilegiado de la genealogía, Foucault habla de “sentido histórico” o como ya lo hiciera Nietzsche, “historia efectiva”<sup>20</sup>. El sentido histórico reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmutable en el hombre, todo aquello a lo que este se apegaba para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad. Se trata pues, de sospechar de todo lo dado y mostrar que se puede hacer una historia de todo aquello que, hasta ahora se había presentado como eterno; se puede interpretar históricamente aquello que se consideraba fuera del tiempo. En ese sentido se entiende el interés de Foucault por el estudio de la cotidianidad del pasado, para así echar luz acerca de cómo las más habituales y sencillas costumbres, los sentimientos, la moral, la forma en que, en suma, se ha configurado la “realidad”, todo eso es deudor de la historia.

Foucault intenta, pues, descubrir qué decisiones se ocultan detrás de cada suceso, teniendo presente que las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino, ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. De manera que el mundo de la historia efectiva no conoce más que un solo reino en el que no hay ni providencia ni causa final, sino solamente “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno de la fortuna, sólo hay decisiones de la voluntad de poder”<sup>21</sup>. La sospecha consiste en que la historia oficial es ya una historia interpretada, y esto bajo intereses de dominación. No es en los grandes acontecimientos donde se debe buscar, sino “en sucesos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles. No se puede analizar nuestro presente en lo que se refiere a sus

---

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía y la historia, Op. Cit., p. 18-19.

<sup>20</sup> *Ibíd.*

<sup>21</sup> *Ibíd.*

valores significativos sin realizar una estimación que nos permita reconocer aquello que aparentemente sin significación ni valor, ofrece la significación y el valor importantes que nosotros buscamos”<sup>22</sup>.

En *¿Qué es la ilustración?*, Foucault acuña el concepto de “ontología histórica de nosotros mismos”, el cual remitiría a la pregunta por la singularidad del sujeto en el contexto de lo histórico-cultural, en el presente en el que el sujeto se encuentra instalado en medio de fuerzas ideológicas que luchan sobre él y le imponen sus prácticas sociales. La ontología foucaultiana es, en palabras del pensador francés, un “trabajo que realizamos nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto que seres libres”<sup>23</sup>. Se trata de la disposición del sujeto histórico e inserto en la práctica social, a reflexionar sobre su propio presente y sobre la forma en que ha llegado a constituirse como sujeto. Esta actitud reflexiva se constituye, para Foucault, en un *ethos filosófico* y en ese sentido, en Foucault, al igual que en Spinoza, la ontología deviene ética, en tanto que no se refiere a un corpus de saber constante, sino más bien, a una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica constante de lo que se es, es al mismo tiempo “análisis histórico de los límites que se nos imponen, así como una experimentación de la posibilidad de transgresión”<sup>24</sup>. A propósito de esta actitud anti-metafísica de Foucault, ha dicho Toni Negri, que lo que éste refuta en todos los rincones de su obra, es el trascendentalismo, encarnado en todas las filosofías de la historia que no aceptan poner en juego las determinaciones de lo real frente a la red y al conflicto de las potencias subjetivas, es decir, “todas esas concepciones de la sociedad que pretenden poder evaluarla o manipularla desde un punto de vista externo, autoritario”<sup>25</sup>. Así pues, con Foucault se tiene acceso a lo social desde la *inmanencia absoluta*, desde la invención continua de la producción del sentido y de los dispositivos de acción.

Spinoza y Foucault, se presentan pues, como transgresores de toda una tradición de pensamiento metafísico, que reflexionan a partir de una situación histórica concreta, que forjan una ontología que violenta lo que convencionalmente se ha tenido por ontología, y dejan de lado la preocupación por una fundamentación de lo real en lo trascendental, en lo que, teniéndose por verdades absolutas tranquiliza las conciencias más escrupulosas enemigas del devenir y de todo aquello que no se pueda asentar en la permanencia. Se instalan así en la inmanencia del aquí y el ahora, y encarnan la transhistoricidad<sup>26</sup> del pensamiento que se hace acción y que, vuelta su mirada hacia las existencias concretas, hacia

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* En: Saber y Verdad. Buenos Aires: La Piqueta, 1991. p. 203.

<sup>23</sup> *Ibíd.*

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> NEGRI, Toni. *Sobre Foucault*. En: FSU-Nouveaux Regards, agosto, 2004, p. 4.

<sup>26</sup> La transhistoricidad es entendida por Kierkegaard como contemporaneidad, o irreductibilidad de cada sujeto individual, agente histórico, a su inserción en el proceso histórico en el que participa. Lo transhistórico es, pues, la pluralidad de dimensiones en las que puede entrar y salir el hombre, y se deja ver en el hecho de que, propiamente, una dimensión determinada, no pertenece con exclusividad a una época determinada.

las singularidades, hacia las potencias en relación, abandona toda lógica de las esencias y toda tiranía de la razón sobre la realidad corporal.

Ahora bien, en un pensador contemporáneo como lo es Michel Foucault, esta actitud filosófica resulta perfectamente comprensible si se sigue el hilo del desarrollo de las filosofías de finales del siglo XX y se tiene en cuenta su vinculación al estructuralismo, en primera instancia y luego, al pensamiento de la diferencia francés, como filosofías que emergieron con una clara intención de superación de todo tipo de pensamiento en el que aún perviviera el espíritu de la modernidad y su afán de asentamiento de lo real en el poder de la razón. Sin embargo, en un pensador adscrito por el historicismo filosófico dentro del marco histórico de la modernidad, como es Spinoza, esta actitud de ruptura con su época, se presenta como una anomalía, a la que Toni Negri llamará, con cierto fervor revolucionario, una “anomalía salvaje”.

Así pues, en palabras de Negri, “Spinoza no sólo es el autor que plantea y resuelve algunos problemas de y en su tiempo, sino que además la forma misma de la solución comprende una problemática progresiva que alcanza y se instala en nuestro horizonte filosófico”<sup>27</sup>.

El filósofo de Ámsterdam determinaría así el horizonte propio de la especulación filosófica contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente, y de la negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser. Puede decirse entonces, que, tanto Spinoza como Foucault muestran que la historia de la metafísica comprende también alternativas radicales y que la metafísica, como forma ideal eminente en la que se organiza el pensamiento moderno, no es un todo único, sino que existiría “otra” historia de la metafísica: la bendita contra la maldita. Queda planteada de esta manera, en uno y otro pensador, la alternativa de vivir como potencia material en el interior del bloque metafísico instaurado por la filosofía moderna y definida, de forma radical, una racionalidad “otra” de aquella de la metafísica clásica.

---

<sup>27</sup> NEGRI, Toni. La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza, Op. cit., p. 13.

## 1.2. LA GENEALOGÍA DEL SUJETO DESEANTE

*Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos.*

Spinoza, *Ética*.

*Por genealogía no entiendo hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino más bien analizar las prácticas mediante las cuales los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo...*

Foucault, *El uso de los placeres*.

**1.2.1 La analítica de los afectos en Spinoza.** La *Ética* de Spinoza es una geometría de los afectos, que busca explicar cómo éstos se siguen de la naturaleza humana. La geometría de los afectos pretende dar cuenta de sus dinámicas posibles y señalar el itinerario que es preciso seguir para su mejor despliegue y para la plena realización de la condición humana. Dicha geometría es también genealogía, en la medida en que, a partir de una analítica de la dimensión afectiva del hombre, Spinoza se propone rastrear la procedencia y el principio de emergencia de los afectos humanos, al interior de la propia naturaleza del hombre, concebido éste como modo de ser de la Substancia infinita, de la Naturaleza. En esa medida, Spinoza considera los afectos cosas tan naturales como las demás cosas singulares, que se siguen de las leyes comunes de la naturaleza, y no como realidades que se encuentran fuera de la naturaleza y que viciarían el obrar humano. De este modo, la propuesta spinoziana de una explicación rigurosamente racional y geométrica, implicaría no sólo un análisis detallado de cada afecto y una definición del mismo, sino también, como ya se anotó, una genealogía del conjunto a partir de un afecto matriz: el deseo.

Ahora bien, la analítica de los afectos spinozista no se podría concebir sino como fundada ontológicamente, a partir de las nociones de substancia única y causalidad inmanente. Así, dado que en Spinoza, realidad y perfección son equivalentes<sup>28</sup>, no podría concebirse que algo suceda en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo, ya que la naturaleza es siempre la misma, igual que su virtud y su potencia de actuar. De manera que la naturaleza de todas las cosas singulares, incluyendo los afectos, puede ser entendida por medio de las leyes y reglas universales de la Naturaleza. La crítica a todos aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos en lugar de entenderlos no se hace esperar:

---

<sup>28</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 2. Definición 6; Op. cit., p. 78.



atribuir imperfección a la naturaleza humana implicaría atribuirla a la Naturaleza en general, la cual es perfecta y actúa por su propia necesidad interna. Lo que sucede, parece decir el filósofo holandés, es que quienes conciben al hombre como un imperio dentro de otro imperio, con poder absoluto sobre sus propias acciones y con una total capacidad de autodeterminación, dejan de contemplar las cosas singulares dentro del orden más amplio de la realidad total a la que pertenecen, y adoptan una perspectiva simplificada de la naturaleza humana, al concebir al hombre en sí mismo, sin relación con las demás cosas singulares de la Naturaleza, que necesariamente lo afectan y determinan cuando éste desconoce ese orden superior del cual hace parte.

En efecto, en el *Apéndice* de la primera parte de la *Ética*, se afirma que los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y se imaginan libres, simplemente porque son conscientes de sus voliciones y apetitos, pero ignoran por completo las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer. De manera que todo lo que los hombres parecen anhelar, es conocer las causas finales de las cosas hechas, puesto que actúan siempre por la utilidad que apetecen y creen que la Naturaleza obra, como ellos, por un fin. Pero, al entender de Spinoza, la Naturaleza no posee ningún fin que le esté prefijado, sino que todas las cosas en ella, proceden con cierta necesidad eterna y con suprema perfección, y por lo tanto, todas las causas finales no serían más que simples ficciones humanas. Así, se niega la libertad como parte de la esencia del hombre, ya que, dentro de ese orden necesario de la Naturaleza, existiría todo un juego de causas y efectos que escapan al conocimiento humano, un determinismo que asociaría las acciones de los hombres a la forma como éstos son afectados por las demás cosas singulares.

Aunque sobre la noción de libertad se hablará por extenso más adelante, cabe delinear, de entrada, el rumbo que éste concepto fundamental dentro del sistema spinozista, tomará en el desarrollo del pensamiento del filósofo judío, principalmente en la *Ética*, hacia la parte final, cuando se trate específicamente el tema de la libertad humana. Esto, por cuanto se corre el riesgo de simplificar demasiado el problema de la libertad en Spinoza, reduciéndola a un riguroso e inexorable determinismo de la Naturaleza, del que no habría escapatoria y, de ser así, ¿qué caso tendría hablar de una ética y una política? Sin embargo, si se prosigue con paciencia la lectura de la *Ética*, tal como lo sugiere Toni Negri, se llega a reparar en que, en lo relativo a necesidad y libertad, en la *Ética* conviven dos movimientos, a veces contradictorios, otras veces convergentes; un primer movimiento por el que se exalta el mundo en su sólida efectualidad y un segundo, por el que se hace de la libertad el testigo, inmanente y eficiente, de la transformación de lo real<sup>29</sup>. En otras palabras, se llega a aprehender cómo el discurso spinoziano se dispone, de tal forma que la libertad – confundida, al

---

<sup>29</sup> NEGRI, Toni. Spinoza, Necesidad y libertad: algunas alternativas interpretativas. *En*: Spinoza subversivo, Op. cit., p. 144.

principio de la *Ética*, con la contingencia y, por lo tanto, forzosamente resuelta en la necesidad – conquista por el contrario, en la continuación de la obra, una potencia ontológica constituyente. En ese mismo sentido, puede entenderse la afirmación deleuzeana de que, si la libertad tiene algún sentido en el pensamiento spinozista, sólo será como resultado de un devenir: la proposición “soy libre” aparecería estrictamente desprovista de sentido y habría entonces, que abocarse a resolver la cuestión fundamental de ¿cómo devenir libres?<sup>30</sup>

En todo caso, Spinoza no es de los que creen en una voluntad entendida como facultad libre y absoluta de querer y no querer, y que, en ese sentido, se constituiría en principio generador de las acciones humanas, y en esto, el filósofo holandés se muestra irreductible cuando, en la proposición 48 de la segunda parte de la *Ética*, afirma que “en el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito”. Pero también más adelante establece que “la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa”. ¿Qué persigue con estos postulados? Mientras filósofos como Hume y Hobbes sugieren que no habría “razones para actuar” y que la acción de la voluntad se justifica a sí misma y no necesita de la tutela de ningún otro recurso, Spinoza encuentra que entendimiento y voluntad son esferas de una misma realidad y por esa razón, no se detiene a defender ni el señorío del intelecto ni el primado de la voluntad; de esa manera, mantiene una orientación que intenta mediar entre los impulsos de la vida y las razones para actuar. Por lo tanto, el papel que juega la voluntad en la doctrina de Spinoza sería doble: por una parte, se encontraría vinculada a una facultad como el entendimiento y lo acompañaría en todas las operaciones que éste realiza; por otra, la voluntad sería asumida como un poder vinculado a una tendencia de todo ser a mantener de forma indefinida la existencia; así pues, desde el punto de vista de Spinoza la voluntad afirmaríala existencia conociendo y conocería inclinándose a perseguir esta o aquella cosa.

Es importante tener en cuenta que una de las doctrinas más destacables de la voluntad que hacen parte de la tradición filosófica, se encuentra articulada en torno al concepto de autonomía y constituye lo que puede denominarse punto de vista trascendental de la voluntad. Es el caso de Kant, para quien la voluntad sobrevolaría la naturaleza y los impulsos, para instalarse en un campo en que no estaría contaminada por ninguno de ellos<sup>31</sup>. Por su parte, en el contexto filosófico en el que aparece Spinoza no hay ni un predominio de la perspectiva trascendental ni la aparición de ella en medio de un sujeto que puede darse a sí mismo fines y medios para realizar éstos. El carácter determinista del análisis de la voluntad no podría sino exhibir los límites que ésta tiene, si se considera el

---

<sup>30</sup> DELEUZE, Gilles. En medio de Spinoza, Op. cit., p. 92.

<sup>31</sup> Kant justificaría ese carácter trascendental de la voluntad en la tendencia de la razón hacia lo incondicionado (Crítica de la razón pura, Doctrina trascendental del método, cap. 2 apartado 1).

punto de partida en el que se examina la naturaleza humana, que sería el de un estricto campo de determinaciones y de sometimiento del hombre a un orden en el que no habría sino nexos causales necesarios.

El análisis spinoziano renunciaría a la pretensión de substancializar la voluntad al no buscar hacerla dueña de sí misma e insertarla en el orden de lo determinado. Pero a la vez, Spinoza no pierde de vista que decir voluntad es ya aludir a una cierta facultad para asumirse como causa de algo, de manera que, el hecho de que esa facultad se ejerza en vistas a una causa, indica que lo que Spinoza entiende por voluntad no puede estar emancipado de la capacidad para actuar; al mismo tiempo, el filósofo de Amsterdam no está dispuesto a conceder que esa capacidad para actuar rebase los límites que tiene un ser finito, o lo que es lo mismo, un ser determinado por un conjunto infinito de causas. En ese orden de ideas, cabría preguntarse: ¿Es preferible una voluntad absoluta y libre, pero ficticia, frente a una voluntad determinada y sujeta a una amplia red de determinaciones pero finalmente activa?

Lo determinante en este punto, es que Spinoza no hace que la voluntad sea dirigida por ideales incondicionados y tareas sobrenaturales, pues sabe que el cometido de la voluntad no se remite hacia algo que está más allá de la vida. Detrás de este concepto de la voluntad, se encontraría una postura ética más que una tesis gnoseológica, pues en él se asume radicalmente la tarea de sustraer a la voluntad, todas las cosas que no dependen de ella y por lo tanto, la perfección de la voluntad no radicaría en hacer lo que es posible sino lo que es necesario, es decir, responder a la naturaleza propia y no a ficciones morales. De esta manera, existir consistiría en dos cosas: en ser causado y en ser causa de algo y así, aunque la voluntad sea determinada por alguna causa, no deja de ser ella misma un poder que está dispuesto también como causa de algo.

Podría concluirse de todo esto que los alcances de la distinción entre voluntad y entendimiento no sólo se remiten al propósito de no introducir el azar y la contingencia en la naturaleza sino que se trata además, de no establecer ninguna distinción entre la acción y el pensamiento y, en ese sentido, ni la voluntad sería una facultad puramente dirigida hacia los impulsos ni las ideas son una especie de realidades estériles. Este estricto paralelismo entre querer y pensar desligaría al pensamiento de Spinoza de lo que sería para él un falso debate entre voluntarismo e intelectualismo.

¿Cómo concibe entonces Spinoza, la existencia concreta de ese modo de ser de la substancia infinita que es el hombre? ¿De qué manera se relaciona con las demás cosas singulares (entre ellas, los otros hombres)? ¿Cómo las afecta o se deja afectar por ellas? ¿Qué es lo que finalmente lo impulsa a actuar o a abstenerse de hacerlo? Esta serie de cuestiones, claramente encaminadas a esclarecer el panorama del pensamiento ético spinozista, exigen una exposición más o menos concisa en torno a la concepción antropológica del filósofo holandés.

En este punto, como en muchos otros, Spinoza no deja de mostrarse subversivo, no deja de desafiar al pensamiento de su época, puesto que al iniciar la segunda parte de su *Ética*, en la que se propone hablar de la naturaleza y origen del alma humana, comienza, paradójicamente, por definir lo que es el cuerpo y lo presenta como aquel modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios o la sustancia infinita, en cuanto que se la considera como cosa extensa. Como se recordará, una de las consecuencias más poderosas de postular la extensión y el pensamiento como atributos de la única sustancia, es la superación de la idea de la preeminencia de éste sobre aquella; y así, en esta contravención de la ontología tradicional, que desestimaba el valor de lo extenso para incurrir en la sobrevaloración de lo inteligible, se da una nueva valoración del cuerpo como instancia tan constitutiva de lo humano como lo es el pensamiento.

“Nadie ha determinado por ahora lo que puede el cuerpo”, ha dicho Spinoza. El hombre no sabe aún lo que puede el cuerpo, y por esa razón, se encuentra tan firmemente persuadido de que el cuerpo se mueve o reposa ante una simple indicación del alma, y que hace muchísimas cosas que tan sólo dependerían de la voluntad del alma y del poder del pensamiento. Pero finalmente, ¿qué es el alma para Spinoza, sino la idea – es decir, un modo del atributo pensamiento – de una cosa singular, que existe en acto, o sea, el cuerpo – modo del atributo extensión?<sup>32</sup> De manera que, si se tiene en cuenta que Spinoza ha dicho que la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, comprendida ahora bajo un atributo, ahora bajo el otro<sup>33</sup>, fácilmente se puede inferir que, de la misma forma, un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa; de donde el hombre spinozista consta de alma y cuerpo de manera tal, que uno y otro constituyen uno y el mismo individuo, que se concibe, ya sea bajo el atributo del pensamiento, ya sea bajo el atributo de la extensión. Esa es la razón por la que, ya desde el comienzo de un capítulo destinado a hablar de la naturaleza del alma humana, Spinoza ve la necesidad de hablar del cuerpo: “para determinar en qué se diferencia el alma humana de las demás y en qué las supera, nos es necesario, conocer la naturaleza de su objeto, es decir, el cuerpo humano”<sup>34</sup>.

Ahora bien, nada puede suceder en el cuerpo, que no sea percibido por el alma, dada la tesis spinoziana del paralelismo que se da entre el orden y concatenación de las cosas en el atributo de la extensión y el orden y concatenación de las ideas en el atributo del pensamiento<sup>35</sup>. Dicha tesis no consistiría tan sólo en negar toda relación de causalidad real entre la mente y el cuerpo, sino que además, negaría cualquier eminencia del uno sobre el otro. La significación práctica de este paralelismo aparecería, según Deleuze, en la transmutación del principio

---

<sup>32</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 2. Proposición 11, Op. cit., p. 85.

<sup>33</sup> *Ibíd.* Parte 2. Proposición 7. Escolio, p. 81.

<sup>34</sup> *Ibíd.* Parte 2. Proposición 13. Escolio, p. 87-88.

<sup>35</sup> *Ibíd.* Parte 2. Proposición 7, p. 81.

tradicional en el que se basaba la moral como maniobra de dominación de las pasiones por la conciencia, y según el cual, cuando el cuerpo actúa, el alma padece, y el alma no actúa sin que el cuerpo no padezca a su vez. En la *Ética* ocurriría lo contrario: lo que es acción en el alma también es necesariamente acción en el cuerpo y lo que es pasión en el cuerpo también es necesariamente pasión en el alma, de manera que no habría ningún predominio de una serie sobre la otra<sup>36</sup>.

Ahora bien, según Spinoza, cada cuerpo en la extensión o cada idea en el pensamiento, se encuentran constituidos por diversos elementos bajo ciertas relaciones características que subsumen las partes de ese cuerpo o de esa idea, de manera que, cuando un cuerpo encuentra otro cuerpo, o una idea, otra idea, sucede que, o bien las dos relaciones se componen para formar un todo más potente, o una descompone a la otra y destruye la cohesión de sus partes. Así, se tiene que, el orden de las causas no es otra cosa que un orden de composición y de descomposición de relaciones. Pero la situación del hombre es tal, que sólo logra recoger los efectos de esas composiciones y descomposiciones, es decir, sólo logra recoger lo que sucede a su cuerpo, o lo que sucede a su alma, el efecto de un cuerpo sobre su cuerpo, el efecto de una idea sobre su alma. Pero de las relaciones constitutivas de su cuerpo, de las relaciones constitutivas de su alma y de las relaciones constitutivas de los otros cuerpos y de las otras almas, el hombre no tendría más que un conocimiento inadecuado, es decir, confuso y mutilado. En otras palabras, las condiciones en que el hombre conoce las cosas y toma conciencia de sí mismo, parecieran condenarlo irremediabilmente a no tener más que ideas inadecuadas, efectos separados de sus propias causas y esa sería la causa de su padecimiento.

Sin embargo, el hombre spinozista no se encuentra inexorablemente condenado al mundo de lo inadecuado, puesto que, para Spinoza, esta situación no sería más que una situación inicial que puede ser superada, y que correspondería a lo que la gnoseología spinozista va a llamar *conocimiento de primer género* o *imaginación*. Ésta se refiere a un conocimiento sumamente inadecuado en la medida en que en este género de conocimiento, el alma va a estar determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, por los efectos de los cuerpos exteriores sobre el propio cuerpo. Es justamente, en la medida en que se está constituido por partes extensivas, que se tiene ideas inadecuadas. El primer género de conocimiento es entonces, el conocimiento de los efectos de encuentro o de los efectos de acción y de interacción de las partes extrínsecas, las unas sobre las otras. Algo así como una percepción natural del hombre que se presenta como efecto de choques y entrechoques entre partes exteriores que lo componen y partes exteriores que componen otros cuerpos.

---

<sup>36</sup> DELEUZE, G. Spinoza, Kant y Nietzsche. Barcelona: Labor, 1974. p. 24.

Spinoza plantea la posibilidad de salir de ese mundo confuso del conocimiento del primer género, en el que el hombre se hallaría sometido al azar de los encuentros con las otras cosas singulares de la Naturaleza que afectan su cuerpo componiendo o descomponiendo sus relaciones constitutivas sin que éste tenga la posibilidad de recoger más que los efectos de esos encuentros. Habría entonces, un *segundo género de conocimiento o razón*, que consistiría en el conocimiento de las relaciones, de su composición y descomposición. Se trata de un tipo de conocimiento que sólo puede ser adecuado puesto que, a diferencia del primer género de conocimiento, que se limita a recoger efectos, éste se eleva a la comprensión de las causas. El segundo género de conocimiento es, pues, el conocimiento de las relaciones que componen el propio cuerpo y de las relaciones que componen los otros cuerpos.

Ahora bien, el hombre podría vivir debatiéndose entre estas dos formas de acercarse a la realidad, de conocer la Naturaleza, hasta tanto no adquiera el pleno conocimiento del orden de causas en el que se encuentra inmerso, y así, su vida sería una fluctuación continua entre el padecimiento y la actividad. Sin embargo, la utopía spinozista no se resuelve en el paso de la imaginación a la razón o en la tensión continua entre estas dos instancias del conocimiento, que en última instancia se constituyen en lo que Deleuze va a denominar dimensiones de la individualidad o maneras de vivir<sup>37</sup>. El hombre finalmente debiera alcanzar un conocimiento de tipo intuitivo que lo aparte de esa tensión y que le permita alcanzar un estado vital pleno de encuentros con otras singularidades cuyas relaciones constitutivas características sean siempre de composición con las relaciones constitutivas del propio cuerpo y de la propia alma. Se trata de una vía ética y gnoseológica ascensional hacia lo que Spinoza llama el amor el *amor Dei intellectuellis*, estado de beatitud caracterizado por la máxima autonomía respecto de las pasiones causadas por las ideas de las cosas exteriores. Negri se refiere a ese camino ascensional en los siguientes términos: “describo el mundo de manera convencional, mediante nociones comunes, pero pronto – en la medida misma en que mis ideas son siempre más adecuadas a la realidad- tomo la realidad como un proceso unitario y le aplico, conscientemente mi razón. Entre la imaginación y la intuición no construyo de tal modo sólo la verdad, sino también mi libertad”<sup>38</sup>.

Además de la teoría spinozista del conocimiento, es preciso abordar la noción de *conatus*, central en el pensamiento del filósofo judío, con el fin de introducir y explicar la teoría de los afectos, que, a su vez, ha de servir de base a una

---

<sup>37</sup> Efectivamente, Deleuze considera que hay una correspondencia entre los tres géneros del conocimiento y las tres dimensiones de la individualidad que se desprenden de lo que podría denominarse la física spinozista y que se refieren a: las partes extensivas que constituyen los cuerpos, las relaciones bajo las cuales esas relaciones pertenecen a los cuerpos, y la esencia singular que se expresa en esas relaciones. Tal correspondencia implicaría que los géneros del conocimiento son más que géneros de conocimiento: “son modos de existencia, son maneras de vivir”. (DELEUZE, Gilles. En medio de Spinoza, Op. cit., p. 137).

<sup>38</sup> NEGRI, Toni. La Anomalía salvaje, Op. cit., p. 230.

posterior profundización en el pensamiento político de Spinoza. Este *conatus* o *tendencia a perseverar en el ser*, es lo que, a decir de Spinoza, define la existencia modal, en tanto que cada cosa singular se “esfuerza”<sup>39</sup> cuanto puede por perseverar en su ser. En el caso concreto del hombre, y para una mejor comprensión del concepto, éste puede presentarse a partir de su oposición fundamental a la pasión de la tristeza. Ello debido a que la naturaleza humana, según Spinoza, apetece su utilidad, es decir, la conservación de su ser; por su parte la tristeza se presenta como una pasión contraria a la naturaleza del hombre ya que reprime o disminuye su potencia de obrar, y en general, todas las pasiones resultan contrarias a la naturaleza humana en la medida en que producen tristeza en el hombre. Mercedes Allendesalazar expresa esta idea de una manera certera: “en un sentido estrictamente spinozista, aunque yo las sufra o las goce las pasiones ‘dolorosas’ no son mías: mía es mi potencia, mío es mi esfuerzo por perseverar en el ser, mía es mi alegría, pero jamás una tristeza en la medida en que me destruye podrá ser mía... Esa pasión que me hace daño, que siento y que percibo de mil maneras como mía, es la huella hiriente de un cuerpo exterior sobre mi cuerpo”<sup>40</sup>.

Se trata pues, de la preferencia de la alegría sobre la tristeza, o de lo que aumenta la potencia del hombre sobre lo que la reprime y disminuye. La noción de *conatus* no implica, sin embargo, que el hombre se guíe siempre por la razón, aunque ello sería de su máxima utilidad, de ahí que los esfuerzos de un individuo, lo mismo que sus apetitos y deseos, puedan ser contrarios entre sí. Los afectos que surgen de la razón, aunque suelen ser superados en fuerza por las pasiones que asaltan al hombre a cada momento<sup>41</sup>, permanecen siempre los mismos porque se refieren a las propiedades comunes de las cosas que se imaginan siempre del mismo modo<sup>42</sup>. Por el contrario, los afectos que son pasiones surgen de la sola imaginación de las cosas particulares y no están unidos a pensamientos verdaderos del entendimiento.

Ahora bien, la idea de *conatus* puede referirse a la mente sola, y en ese caso se tiene un esfuerzo de la mente que se denomina voluntad<sup>43</sup> y que no sería sino la potencia o poder de pensar<sup>44</sup>; pero puede también referirse al cuerpo e identificarse con la potencia de obrar del cuerpo<sup>45</sup>. A su vez, el *conatus* de la

---

<sup>39</sup> Deleuze opina que no se trata de un esfuerzo propiamente, sino de qué tanto se “puede” perseverar en el ser. En la medida en que cada cosa singular se define por lo que puede, el *conatus* no consistiría exactamente en lo que puede llamarse un “esfuerzo”, un intento por perseverar: “lo que él llama un esfuerzo por perseverar en el ser es el hecho de que efectúo mi potencia a cada momento, tanto como lo haya en mí. No es un esfuerzo.” (DELEUZE, Gilles. En medio de Spinoza, Op. cit., p. 62).

<sup>40</sup> ALLENDESALAZAR, M. Spinoza: filosofía, pasiones y política. Madrid: Alianza, 1988. p. 74 – 75.

<sup>41</sup> SPINOZA, B. Ética. Parte 4. Proposición 14, Op. cit., p. 194.

<sup>42</sup> *Ibíd.* Parte 5. Proposición 7. Demostración, p. 248.

<sup>43</sup> *Ibíd.* Parte 3. Proposición 9. Escolio, p. 133.

<sup>44</sup> *Ibíd.* Parte 3. Proposición 28. Demostración, p. 145.

<sup>45</sup> *Ibíd.*

mente es igual y simultáneo al *conatus* del cuerpo; ese *conatus* referido a la vez a la mente y al cuerpo se llama apetito y, cuando ese apetito tiene consciencia de sí mismo, se llama deseo<sup>46</sup>. Como se verá, el deseo es, para Spinoza, uno de los afectos primarios, el principal, del cual, se derivarían todos los demás. En la *Ética*, Spinoza define el deseo como esa serie de tendencias, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y que no rara vez se oponen entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones, y no sepa hacia dónde dirigirse<sup>47</sup>. El deseo, ha dicho Spinoza, “es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo”<sup>48</sup>. Esta concepción spinozista del deseo tiene sentido a la luz de lo que se ha dicho en el apartado anterior en torno a la esencia de las realidades modales, en cuanto éstas se refieren a grados de potencia de la substancia única. En efecto, las esencias en Spinoza son singulares, se refieren a lo que puede cada cuerpo singular en particular, y lo que puede cada existencia modal, cada cuerpo singular, abarca no sólo la capacidad de afectar, sino también de ser afectado. Es decir, que en la dimensión del mundo modal, en el ámbito de las existencias concretas, la esencia de cada cosa en particular, incluyendo por supuesto al hombre, abraza no sólo la facultad de actuar sino también y, no menos, la facultad de padecer: todo esto hace parte de la potencia del hombre.

Pero además, la noción de deseo, apetito o *conatus*, entendida como la esencia misma del hombre, vista a la luz de otra proposición spinozista: “el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser”<sup>49</sup>, permite inferir otra consecuencia teórica fundamental: la esencia humana, al consistir en el *conatus*, “es algo lógicamente anterior a la racionalidad o irracionalidad del hombre... hay deseo en cualquier caso, se actúe como se actúe”<sup>50</sup>. Lo anterior indica que la dicotomía entre acción y pasión sólo se plantea al tratar de explicar las afecciones de la naturaleza humana. Por una parte, las acciones, según Spinoza, son apetitos o deseos inteligibles por medio de la sola esencia humana en cuanto definida por la razón y, así, aunque las acciones pueden concebirse cuando el hombre se relaciona con otras cosas como parte de la Naturaleza y, de hecho, se debe tener presente que su contexto efectivo es siempre el del hombre en cuanto parte de la Naturaleza, se comprenden mejor considerando al hombre como una entidad independiente, puesto que el orden completo de la Naturaleza es, a la larga, desconocido para el hombre. En cambio, las pasiones, al ser afecciones causadas por las cosas externas, sólo se siguen de la esencia humana considerada como una parte del conjunto de la Naturaleza, nunca del hombre concebido sin relación a otras cosas.

---

<sup>46</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 3. Proposición 57. Demostración, Op. cit., p. 166.

<sup>47</sup> *Ibíd.* Parte 3. Afectos. Definición 1, p. 170.

<sup>48</sup> *Ibíd.*

<sup>49</sup> *Ibíd.* Parte 3. Proposición 9, p. 133.

<sup>50</sup> PEÑA ECHEVERRÍA, J. *La filosofía política de Spinoza*. Secretariado de publicaciones. Universidad de Valladolid, 1989. P. 172-174.



De manera que, esta distinción entre las dos formas de hablar de la esencia humana sería una mera distinción de la razón, si se tiene en cuenta además que, para Spinoza, “es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada”<sup>51</sup>. Pero además, a partir de lo expuesto, podría decirse que la dicotomía tradicional entre pasiones y razón sólo se plantea por considerar, de manera errónea, la esencia humana desde las dos perspectivas simultáneamente, cuando no son equiparables, porque una supone duración y la otra eternidad<sup>52</sup>. Así, tal como lo señala Rodríguez Camarero, la filosofía de Spinoza “no admite escisión entre la razón y las pasiones, no admite el dualismo en la naturaleza humana”<sup>53</sup>.

En cuanto a los afectos, Spinoza los define como “las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”<sup>54</sup>. Se debe tener en cuenta que afección y afecto no son, en la terminología spinozista dos términos intercambiables. Existe entre los dos una clara distinción: cuando Spinoza habla de afección, se refiere al efecto instantáneo, la “huella” que deja un cuerpo sobre el propio cuerpo y a la vez, al efecto de la imagen de ese cuerpo exterior sobre el alma. El afecto es en cambio, una transición, el paso de un estado a otro producido por esa afección: se trata del aumento o la disminución de la potencia de actuar<sup>55</sup>. A partir de esta aclaración, las nociones de “causa adecuada” y “causa inadecuada” permiten explicar la distinción entre los afectos que son “acciones” y los que son “pasiones”: las afecciones del cuerpo de las que se es causa adecuada, es decir, que se pueden percibir clara y distintamente en virtud de la propia naturaleza, se denominarían acciones; por su parte, cuando los afectos no pueden ser entendidos por la sola naturaleza del hombre y sus leyes sin relación a las otras partes de la Naturaleza, se habla de pasiones, respecto de las cuales el hombre sólo sería causa inadecuada<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 4. Proposición 4, Op. cit., p. 189.

<sup>52</sup> Efectivamente, de acuerdo con Spinoza, la duración se opondría a la eternidad porque la eternidad no tiene comienzo y se dice de lo que posee una plena potencia de actuar invariable, mientras que la duración estaría compuesta de transiciones vividas que definen los afectos, de variaciones continuas de la potencia de actuar del modo existente. La eternidad no es para Spinoza ni una duración indefinida ni algo que empiece después de la duración, sino que, al contrario, coexistiría con la duración, como coexisten dos partes del modo hombre que difieren de naturaleza: la que envuelve la existencia del cuerpo y la que expresa su esencia.

<sup>53</sup> RODRÍGUEZ CAMARERO, L. *Ética y naturaleza humana en Spinoza y Hume*. [documento en línea]. [citado en 15 agosto de 2010]. Disponible en internet: <[http://dspace.usc.es/bitstream/10347/894/1/pg\\_058-067\\_agora4.pdf](http://dspace.usc.es/bitstream/10347/894/1/pg_058-067_agora4.pdf)>

<sup>54</sup> SPINOZA, B. Op. cit., Parte 3. Definición 3, p. 126.

<sup>55</sup> Deleuze desarrolla el tema de la distinción entre afección y afecto en su clase del 20 de enero de 1981 en Vincennes, recogida en el libro *En medio de Spinoza*, en el capítulo VI: *Ética. Afección, afecto y esencia*.

<sup>56</sup> SPINOZA, B. Op. cit., Parte 4. Proposición 2, p. 188.

En la parte III de la *Ética*, Spinoza establece una clasificación de las pasiones en virtud de sus “causas primeras”<sup>57</sup>. Afirma explícitamente que distingue sólo tres afectos primitivos o primarios<sup>58</sup>, que son el deseo o “la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”, la alegría o “el paso del hombre de una menor a una mayor perfección”<sup>59</sup> y la tristeza o “el paso del hombre de una mayor a una menor perfección”<sup>60</sup>. Con el término “primitivo” o “primario” se hace referencia a la intervención de estos afectos en la derivación y composición de los restantes afectos y no a lo que podría entenderse como un supuesto innatismo, pues la tristeza es siempre pasión y se explica necesariamente en virtud de causas exteriores. A su vez, la alegría y la tristeza pueden definirse por el deseo y por causas exteriores, así como por la constitución de cada individuo, esto es, por la forma en que, en virtud de su naturaleza, es afectado por las causas exteriores: “la alegría y la tristeza es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir, es la naturaleza misma de cada uno”<sup>61</sup>.

Spinoza diferencia un grupo de afectos derivados de los afectos de alegría y de tristeza unidos a la idea de una causa exterior y un grupo de afectos de alegría y de tristeza ligados a la idea de una causa interior. Al primer grupo pertenecen el amor y el odio, que se denominan también *inclinación* y *repulsión* cuando la idea de la cosa exterior es causa por accidente de la alegría y la tristeza respectivamente; de ellos surgen distintos pares de afectos opuestos como son la *aprobación* y la *indignación*, la *sobreestimación* y el *menosprecio*, la *misericordia* y la *envidia*. También hacen parte de este grupo la *esperanza* y el *miedo*, de los que se derivan la *seguridad*, la *satisfacción* y la *desesperación* y la *insatisfacción*. Al segundo grupo pertenecen el *contento de sí* y la *humildad*, de los que a su vez surgen la *gloria* y la *soberbia*, y la *vergüenza* y la *abyección* respectivamente. Algunos de los afectos anteriores pueden surgir de la razón en vez de hacerlo de la imaginación, refiriéndose entonces al hombre en cuanto obra y no en cuanto padece. Es el caso de la *alegría* y el *deseo* en cuanto afectos que pueden considerarse acciones, de los que derivan todos los otros afectos que son también acciones, excluyéndose todos los afectos que tienen que ver con la tristeza, que son siempre pasiones. Se debe recordar, sin embargo, que el mismo Spinoza advierte que atribuye a cada uno de los afectos mencionados, una significación que no se corresponde exactamente con la que se le da en el uso corriente, por lo que es preciso remitirse, siempre que nombra algún afecto en sus escritos, a la *Definición de los afectos* de la parte III de la *Ética*.

---

<sup>57</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 3. Proposición 59, escolio, Op. cit., p. 167.

<sup>58</sup> *Ibíd.* Parte 3. Proposición 11, escolio; proposición 57, demostración; proposición 59, p. 135, 166, 167.

<sup>59</sup> *Ibíd.* Parte 3. Afectos, definición 2, p. 170.

<sup>60</sup> *Ibíd.* Parte 3. Afectos, definición 3, p. 170.

<sup>61</sup> *Ibíd.* Parte 3. Proposición 57. Demostración, p. 166.

Ahora bien, resulta de gran relevancia el hecho de que Spinoza considere que afectos como la humildad, el arrepentimiento o la vergüenza, lo mismo que los afectos con causa externa como el miedo o la esperanza, no surgen de la razón, aunque sean útiles para mantener unidos y contener a los hombres<sup>62</sup>, y este es el motivo por el que son fomentados culturalmente como instrumento de obediencia, aunque también puedan serlo de esclavitud. Spinoza va a analizar con gran detalle la función política de los afectos del miedo y la esperanza, por considerar, como se verá más adelante, que estos intervienen en el origen de la sociedad. Por su parte, los afectos de alegría y de tristeza con causa en la idea de una cosa interior, como el arrepentimiento, la vergüenza y la gloria, son afectos en los que, según Spinoza, se tiene que ser educado socialmente: “según ha sido educado cada cual, se arrepiente o se gloria de una acción”<sup>63</sup>. Este grupo de afectos serviría al control político de los hombres, en la medida en que pueden operar como una internalización de la tristeza que opera coercitiva y punitivamente sobre los individuos.

Por otra parte, para Spinoza es claro que los afectos y las imaginaciones pueden ser contrarios en un mismo individuo y ocasionar la fluctuación de su ánimo, pero también sucede que los afectos de dos o más hombres son muchas veces contrarios, y esto genera un conflicto entre sus afectos respectivos. Por lo tanto, para Spinoza, los hombres, no menos que sus afectos y sus imaginaciones, pueden ser contrarios entre sí: los hombres están sujetos siempre, necesariamente, a las pasiones y en la medida en que el afecto de uno entra en conflicto con el afecto de otro pueden decirse contrarios<sup>64</sup>. En conclusión, así como el hombre fluctúa entre afectos contrarios y simultáneos que le arrastran en distintos sentidos, la sociedad, por su parte, se compone de distintos individuos que se enfrentan unos con otros a causa de los conflictos que surgen entre sus afectos respectivos.

En todo caso, la exclusión de los afectos de tristeza y de odio de la esencia del hombre es un planteamiento que va a tener importantes consecuencias en el conjunto de la teoría spinozista, en particular, en lo atinente a su pensamiento ético y político. Efectivamente, si son las pasiones en general y, principalmente, las pasiones tristes, las que conducen al hombre a estar permanentemente en desacuerdo consigo mismo y, dentro de la sociedad, en desacuerdo con los otros hombres, y las que además, pueden constituirse en instrumentos para el sometimiento de los hombres a poderes legitimados sobre el fomento de tales pasiones, entonces la construcción de la libertad y la posibilidad de devenir libres pasa por la tarea imprescindible de moderar en cuanto sea posible, esas pasiones tristes, con el auxilio de la razón o mediante el fomento de pasiones derivadas de la alegría. Así, aunque en este último caso se trate de una alegría procedente de

---

<sup>62</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 4. Propositiones 53 y 54, Op. cit., p. 218-219.

<sup>63</sup> *Ibíd.* Parte 3. Afectos, definición 27, explicación, p. 174.

<sup>64</sup> *Ibíd.* Parte 4. Proposición 34, p. 204.

una idea inadecuada, por lo menos se tratará de una afección que aumente la potencia de actuar del individuo y le permita acceder a un estado vital de mayor autonomía, puesto que puede considerarse, a la luz de la teoría spinozista de los afectos, que la autonomía de un individuo es tanto mayor cuanto menos motivos tiene para experimentar tristeza. Esta idea se desarrollará con mayor profundidad a través de este trabajo, uno de cuyos objetivos consiste precisamente en analizar la conexión existente entre los afectos humanos, y las teorías políticas de Spinoza y Foucault.

**1.2.2 Foucault y la genealogía de la sexualidad.** La historiografía filosófica suele distinguir tres etapas intelectuales en la obra de Foucault<sup>65</sup>. La primera, centrada alrededor de la pregunta por el saber, se reconoce, por el método de investigación empleado por el pensador francés, como una etapa arqueológica, y abarca, aproximadamente, desde la *Historia de la locura* (1962) hasta *La arqueología del saber* (1969). Una arqueología del saber supone, para Foucault, como su otra cara, una “arqueología de la locura”. De manera que, este análisis de la génesis del sujeto, que es, simultáneamente, la génesis de la razón, daría cuenta de lo “otro” de la razón, que constituiría lo arrojado fuera de dicha historia. Durante este periodo, el sesgo del análisis es semiológico, pues Foucault estudió el discurso bajo el punto de vista de las reglas inmanentes que rigen los sistemas del saber.

La segunda fase, caracterizada como genealógica, es abierta por *El orden del discurso* (1970), y podría abarcar toda la década de los setenta, encontrando su momento más importante con la publicación de *Vigilar y Castigar* (1975) y el primer volumen de su *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (1976). En esta etapa propone Foucault su analítica del poder, de manera que el sesgo, ahora, va a ser, no sólo semiológico, sino además, marcadamente sociológico – político. Ya no va a estudiar las formas de saber que han regido en Europa, sino las formas de poder social que se entretajan con ellas. Así, si el saber individualiza, otorga una identidad al sujeto, las fuerzas de poder con él entretajidas lo someten y lo sojuzgan. En la perspectiva foucaultiana, el poder se va a presentar no ya como una fuerza excluyente, como forma de segregación, sino como un elemento positivo, como una forma de integrar y de fomentar, que no silencia fenómenos sino que los hace hablar de una determinada manera.

Finalmente, el desplazamiento que conduce a la tercera etapa se anuncia ya, tras cuestiones como la de *la gobernabilidad*, a partir de 1978, y halla su manifestación cumplida en los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, ambos publicados en 1984, el año de su

---

<sup>65</sup> Deleuze resume la aportación de Foucault a la problemática filosófica contemporánea, en tres preguntas mayores, de resonancias paródicamente kantianas: ¿qué puedo saber? ¿qué puedo hacer? Y ¿quién soy yo?, preguntas que se inspiran en los tres momentos de su itinerario intelectual que se indican en esta sección.

muerte. Se trata de la etapa ética, la etapa que se centra en el sujeto y en las formas en que, a través de la historia, éste se ha constituido como tal. Retoma así, su lenguaje inicial, formulando sus objetivos como los de un análisis de las formas de subjetivación del ser humano, pero no vuelve en realidad al punto de partida sino que podría decirse que añade una nueva vuelta de tuerca a su pensamiento: el análisis de las prácticas de saber-poder ha sido necesario; ahora se trata de reflexionar sobre las formas de subjetivación que éstas promueven. Ahora la tarea consistirá en oponer a las formas de subjetivación impuestas por los saberes-poderes del Estado contemporáneo nuevas formas de subjetivación, y por lo tanto, nuevas formas de individualidad.

Antes de entrar a considerar la forma en que el pensamiento foucaultiano gira, en ese tercer periodo de su trabajo intelectual, hacia una problematización<sup>66</sup> de tipo eminentemente ético y cómo, en esa tarea, comienza por llevar a cabo lo que el mismo Foucault va a denominar una “genealogía del sujeto de deseo”, vale la pena intentar alguna precisión en torno a la distinción entre el procedimiento arqueológico y el genealógico, empleados por Foucault en sus investigaciones acerca del saber y del poder, dado que, al aceptar sin reparos una periodización como la propuesta, se corre el riesgo de imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior, pasando así, de la arqueología a la genealogía, y de ésta al análisis de los procesos de subjetivación. Para Miguel Morey<sup>67</sup> esta perspectiva resulta errónea, pues tales procedimientos metódicos se englobarían en círculos cada vez más amplios, pero sin sustituirse en lo absoluto. Así, Morey sostiene que la diferencia entre arqueología y genealogía, no sería otra que la que media entre un procedimiento descriptivo y un procedimiento explicativo, es decir, que la arqueología pretende alcanzar un cierto modo de descripción de los regímenes de saber en dominios determinados y según un corte histórico relativamente breve, mientras que la genealogía intenta, por recurso a la noción de “relaciones de poder”, explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir, es decir, ¿por qué tal régimen de saber se desarrolla en tal dirección y según tales alcances y no en cualquier otra dirección?

---

<sup>66</sup> Para Foucault la problematización consistiría en la elaboración de un dominio de hechos, prácticas y pensamientos que plantearían problemas (“polémica, política y problematizaciones”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III.*, Barcelona. Paidós, 1999. P. 356). Acerca de la problematización como metodología foucaultiana, Ibáñez García T. afirma lo siguiente: “lo que nos dice Foucault es que, cuanto mayor sea la obiedad, mayores razones hay para problematizarle (...) problematizar no es, solamente –sería demasiado fácil– conseguir que lo no problemático se torne problemático, es algo aún más importante que esto, porque problematizar es también, y sobre todo, lograr entender el cómo y el por qué algo ha adquirido su estatus de evidencia incuestionable, cómo es que algo ha conseguido instalarse, instaurarse, como aproblemático”. (IBÁÑEZ, T. *Algunos comentarios en torno a Foucault, en Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y la psicología.* México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1996, p. 43-60).

<sup>67</sup> MOREY, Miguel. *Lectura de Foucault.* Madrid: Taurus, 1983.

De manera que, según el planteamiento de Morey, el método genealógico no sustituiría al arqueológico, sino que más bien, le añadiría algo; la genealogía le añade algo a la arqueología, y eso que le añade es el intento de responder a la pregunta acerca de quién o quiénes y porqué decidieron ciertas cosas y no otras, en el ámbito del saber. Foucault mismo parece establecerlo de esa manera, al separar ambos procedimientos en estos términos: “la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología”<sup>68</sup>. En el pretendido paso del primer al segundo periodo del pensamiento de Foucault, no existe, por lo tanto, un fracaso del método arqueológico que va a exigir un desplazamiento genealógico, sino más bien una reapropiación como genealogía, de todo el trabajo arqueológico. Y finalmente, en el paso al tercer periodo, Foucault va a tratar de rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y proponiendo un nuevo nombre para su quehacer que pasa a ser el de una *ontología del presente* u *ontología histórica de nosotros mismos*, sobre la cual se habló ya en el apartado anterior. Pero ¿a qué se debe que Foucault pase de la investigación de las formas de poder y de saber que se han instituido a través de la historia, a la consideración del sujeto, a quien por cierto le había negado existencia<sup>69</sup>, desde la perspectiva de una problematización ética?

Como ya se mencionó, *La Voluntad de saber* es el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, publicado en 1976, es decir, un año después de la publicación de uno de los grandes libros de Foucault, como es *Vigilar y Castigar*. Por lo tanto, se puede suponer que *La Voluntad de saber* es un libro profundamente marcado por un tipo de problematización propia de la genealogía del poder. Pero ¿por qué Foucault pasa de reflexionar sobre la locura y el castigo penal a estudiar la

---

<sup>68</sup> «Conversation with P. Rabinow», original mecanografiado, Berkeley, s. f.; Centre Michel Foucault, Documento D-250(17)/952.1988, clasificado reservado. Citado por FOUCAULT, M. Tecnologías del yo y otros textos afines. Traducción de Mercedes Allende Salazar. Buenos Aires: Paidós, 1988, p. 11.

<sup>69</sup> En la sección seis del capítulo décimo de *Las palabras y las cosas* dice Foucault que “(...) el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano”. Esto significa que aquello que ha llegado a denominarse “hombre” se inscribe en el orden de una interrogación histórica. Si, como considera Foucault, el hombre es un acontecimiento en el orden epistémico y este último constituye un nivel caracterizado por la mutación y el desplazamiento, resulta plausible la conjetura de que una eventual desaparición de las disposiciones fundamentales que han dado lugar al nacimiento del hombre, conduzca a la consiguiente desaparición del mismo. En tal sentido, se debe subrayar el hecho de que Foucault jamás presenta esta “muerte del hombre” como un hecho ya acaecido y cuya realización resulta perentoria y necesaria. Considerar la consigna de la muerte del hombre como un antihumanismo radical haría difícil comprender los distintos “momentos” de la “obra” foucaultiana; en tanto que la negación del *sujeto-fundamento* choca con la afirmación –que el filósofo realizará en sus últimos escritos– de la pregunta por el sujeto como el núcleo de su pensamiento. Efectivamente, existe en Foucault una negación del sujeto constituyente, pero justamente, esa disolución de la noción de sujeto sería lo que va a permitir a Foucault desplazar su investigación al estudio crítico de los sujetos constituidos, en obras como *Vigilar y castigar* o *La voluntad de saber*. De igual modo, el planteamiento sobre los sistemas de sujeción sería lo que hace posible una pregunta por modos más flexibles de subjetivación; cuestión que será objeto de análisis en sus últimos escritos sobre ética.

sexualidad y su historia? ¿Por qué escribe Foucault una historia de la sexualidad? En su ensayo introductorio a la *Historia de la sexualidad*, Julia Varela y Fernando Álvarez Uría<sup>70</sup>, destacan el hecho de que esta importante obra surge en el marco del post 68, y sugieren que responde a ese momento histórico específico, pues fue entonces cuando una buena parte de los movimientos contestatarios viraban hacia la liberación sexual, a la vez que se abría la vía para una posible victoria electoral de socialistas y comunistas. De manera que, según los mencionados autores, el punto de partida para dar un rodeo por la historia, habrían sido para Foucault, los animados debates que proliferaban entonces en torno a los movimientos de liberación sexual y de emancipación social.

Sin embargo, pareciera que entre la *Historia de la locura*, publicada en 1961, y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* existiese una relación de complementariedad, en tanto que en *La Voluntad de saber* Foucault retorna a la producción del conocimiento y de la verdad en la historia occidental, pero sustituye la locura por la sexualidad, la psiquiatría por la *scientia sexualis*<sup>71</sup>, y alerta sobre las peculiaridades del *dispositivo de sexualidad* así como sobre las falsas vías de emancipación. Ya para esta época, Foucault concebía el poder disciplinario como un poder positivo, inclusivo, más destinado a fijar, procurar identidades y normalizar que a reprimir y marginar. Por esa razón, en *La voluntad de saber*, trata de analizar, a la luz de esa concepción positiva de los mecanismos de poder, la manera en que, a partir del siglo XVII y hasta finales del XVIII, se intentó practicar la normalización en el dominio de la sexualidad. Sin embargo, después de publicado este primer volumen, Foucault extrañamente decide dar un amplio giro a su proyecto de investigación sobre la sexualidad para remontarse a la historia de la sexualidad en la Grecia clásica, en el mundo romano y en los primeros siglos del cristianismo. Es así como en 1984, casi ocho años después de la publicación de *La Voluntad de saber*, aparecen los otros dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. Ahora bien, ¿por qué abandonó Foucault su primer proyecto de trabajo y lo sustituyó por otro que lo obligaba a remontarse a la Antigüedad greco-latina? ¿Por qué decidió dejar de lado su intención de llevar a cabo una genealogía de la sexualidad en el marco de las relaciones existentes entre determinados poderes y saberes ligados a los mecanismos de normalización?

Es al inicio de *El uso de los placeres*, segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, donde Foucault proporciona una explicación acerca de su cambio de

---

<sup>70</sup> VARELA, Julia y ÁLVAREZ URÍA, Fernando. Ensayo introductorio: capitalismo, sexualidad y ética de la libertad. En: FOUCAULT, M. *La voluntad de saber*. España: Siglo XXI, 2006, p. XXII

<sup>71</sup> Según Foucault, históricamente existen dos procedimientos para producir la verdad del sexo: la *ars erotica* y la *scientia sexualis*. En la *ars erotica*, la verdad del sexo se extrae del placer mismo, tomado como práctica y reunido como experiencia. China, Japón, India, las sociedades árabo-musulmanas se han dotado de una *ars erotica*. En la *scientia sexualis*, en cambio, la verdad del sexo es del orden del discurso. (FOUCAULT, M. *La voluntad de saber*, Op. cit., p. 59 - 60).

proyecto. Según el filósofo francés, hablar de sexualidad supone analizar tres ejes que la constituyen: “la formación de saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica, y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad”<sup>72</sup>. Así, mientras que los dos primeros aspectos habían sido ya objeto de los análisis de Foucault, de acuerdo con las etapas de su recorrido intelectual que se han mencionado anteriormente, el tercero suponía un terreno todavía inédito e inexplorado. Es en este punto en el que Foucault decide dar un giro a su proyecto inicial para abordar la novedosa tarea de llevar a cabo una “genealogía del sujeto deseante: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo como sujeto de una sexualidad, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo”<sup>73</sup>. Tal análisis socio-histórico del sujeto de deseo le permitirá plantear la posibilidad de una ética alternativa a las propuestas por psicoanalistas y marxistas, cuyo principal objetivo será el de “contribuir a fundamentar un sujeto ético con consistencia propia, una ética propia de los sujetos singulares, solidarios y resistentes a las relaciones de poder”<sup>74</sup>.

En el momento en que Foucault decide remontarse así desde la época moderna, a través del cristianismo, hasta la Antigüedad, le resulta inevitable la pregunta acerca de por qué el comportamiento sexual y las actividades y placeres que de él dependen, llegaron a ser objeto de una inquietud ética. Al plantear esta inquietud a la cultura griega y grecolatina, descubre que esta problematización se hallaba ligada en dicho contexto, a todo un conjunto de prácticas que habrían tenido una importancia considerable en esas sociedades: se trata de lo que Foucault denomina “las artes de la existencia” o “técnicas de sí”. De acuerdo con el pensador francés, éstas pueden entenderse como “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”<sup>75</sup>.

Estas “artes de la existencia” o “técnicas de sí” habrían perdido parte de su importancia y de su autonomía, al ser incorporadas al cristianismo y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. En todo caso, para Foucault, el estudio de la problematización del comportamiento sexual en la Antigüedad podía considerarse como un capítulo de esa historia general de las “técnicas de sí” y significaba a la vez, abocarse a la empresa de construir una historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí. Los textos que aborda Foucault para tal investigación son textos que pretenden dar reglas,

---

<sup>72</sup> FOUCAULT, M. El uso de los placeres, Op. cit., p. 2-3.

<sup>73</sup> *Ibíd.*

<sup>74</sup> VARELA, Julia y ÁLVAREZ URÍA, Fernando. Op. cit., p. XXII.

<sup>75</sup> FOUCAULT, M. Op. cit., p. 9.



opiniones y consejos para comportarse de una manera adecuada. Se trata de textos que se constituyen en objeto de práctica en la medida en que están hechos para ser leídos, meditados, aprendidos, con el fin de constituir finalmente el almacén de la conducta diaria. En suma, los textos analizados por Foucault, cumplen, como el mismo lo afirma, la función de permitir a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos. Así pues, *El uso de los placeres* estará consagrado a la forma en que la actividad sexual había sido problematizada por los filósofos y los médicos en la cultura griega clásica del siglo IV a.C., mientras que *El cuidado de sí* abordará esta misma problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de la presente era.

Ahora bien, las formas en que los individuos se relacionan consigo mismos y se producen a sí mismos como sujetos morales, serían diversas y se apoyarían en diferentes aspectos que Foucault considera fundamental analizar al momento de abordar la cuestión ética de las prácticas de sí<sup>76</sup>. Así pues, en primera instancia se tiene lo que Foucault denomina la *determinación de la sustancia ética*, que consistiría en la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral. *El modo de sujeción*, o la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra. *El trabajo ético* que realizan los individuos sobre sí mismos y no sólo para que su comportamiento sea conforme a una regla dada, sino para intentar transformarse a sí mismos en sujetos morales de su propia conducta. Y finalmente, el *telos moral*, puesto que una acción moral no tiende tan sólo a su propio cumplimiento sino que además intenta, por medio de este, la constitución de una conducta moral que lleve al individuo a configurarse a sí mismo de acuerdo con un cierto modo de ser.

Se debe destacar que, en cuanto al primero de los aspectos de la ética, que Foucault se propone analizar, es decir, la determinación de la sustancia ética, su interés parece volcarse hacia el examen de los *aphrodisya* de la Grecia clásica y a ello se debe su predilección por la noción de placer. En algún momento le haría a Deleuze esta especie de confidencia: “no puedo soportar la palabra deseo; incluso si usted la emplea de otro modo, no puedo evitar pensar que deseo es igual a falta, carencia, o que deseo significa algo reprimido. Lo que yo llamo placer es quizá lo que usted llama deseo, pero de todas formas necesito otra palabra diferente a deseo”<sup>77</sup>. Para Foucault el término placer era algo así como un territorio virgen, casi exento de significado, y que escapaba a las connotaciones médicas y naturalistas inherentes a la noción de deseo. Es sabido, sin embargo, que el pensador francés terminaría manejando no sólo esta noción emblemática en el sistema spinozista, sino además, su mismo contenido afectivo o de juego de

---

<sup>76</sup> FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, Op. cit., p. 26.

<sup>77</sup> DELEUZE, G. *Deseo y placer*. Archipiélago 23, p. 17. Citado por FERNÁNDEZ, Eugenio y DE LA CÁMARA, María Luisa. *El gobierno de los afectos*. Madrid: Trotta, 2007. p. 455.

potencias, que era exactamente el contenido previo de su concepto de placer. Así, en la introducción a *El uso de los placeres* escribe: “recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo”<sup>78</sup>.

En la obra de Foucault es posible encontrar numerosas referencias al tema del deseo, sin que deba pensarse por ello que Foucault, igual que Spinoza, ofrece una teoría del deseo, o pretenda hacerlo. Así, Foucault plantea que en el tema general del poder que reprime el sexo y en la idea de la ley como constitutiva del deseo se encuentra una misma mecánica supuesta del poder, definida de una manera bastante limitada. Sería un poder cuya única potencia consiste en decir “no”, sin producir nada<sup>79</sup>; un poder concebido esencialmente según un modelo jurídico, centrado en el enunciado de la ley y el funcionamiento de la prohibición. Foucault considera que es necesario desprenderse de la imagen del poder-ley, del poder-soberanía que los teóricos del derecho y de la institución monárquica han diseñado; desprenderse del privilegio teórico de la ley y de la soberanía<sup>80</sup>. Esta concepción jurídico-discursiva del poder domina tanto la temática de la represión como la teoría de la ley constitutiva del deseo. La distinción entre el análisis que se hace en términos de represión de los instintos y el que se hace en términos de ley del deseo pasa por el modo de concebir la dinámica de las pulsiones, no el poder. La relación de poder está allí donde hay deseo; es, pues, una ilusión su denuncia en términos de represión y una vanidad la búsqueda de un deseo fuera del poder: “el discurso verdadero no es más, desde los griegos, aquel que responde al deseo o aquél que ejerce el poder. En la voluntad de verdad, en la voluntad de decir este discurso verdadero, ¿qué está en juego si no es el deseo y el poder?”<sup>81</sup>. El sujeto deseante de Foucault es pues, histórico y en su producción histórica se encuentra claramente ligado al poder y es producido por las relaciones de poder y los juegos de verdad a ellas vinculadas.

La parte IV de *La voluntad de saber* está dedicada a lo que Foucault denomina el *dispositivo de sexualidad*. Esta parte se ubica luego de aquéllas dedicadas a la *hipótesis represiva* y a la *scientia sexualis*. En ellas se muestra que la historia de la sexualidad en las sociedades modernas occidentales a partir de los siglos XVII y XVIII no es la historia de una represión continua, sino de la incitación constante y creciente a hablar del sexo, a verter la propia sexualidad en el discurso: “Una cierta inclinación nos ha conducido, en algunos siglos, a plantear la pregunta de aquello que somos al sexo. Y no tanto al sexo-naturaleza (elemento del sistema del viviente, objeto de una biología), sino al sexo-historia o sexo-significación, al sexo-discurso. Nos hemos situado nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero

---

<sup>78</sup> FOUCAULT, M. *El uso de los placeres*, Op. cit., p. 5.

<sup>79</sup> FOUCAULT, M. *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 2005. p. 89.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p.94.

<sup>81</sup> FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González Troyano. España: Tusquets, 1984. p. 46.

de una Lógica del sexo, más que de una Física”<sup>82</sup>. La pregunta que Foucault se plantea es: ¿por qué esta cacería de la verdad del sexo, de la verdad en el sexo?, ¿cuál es la historia de esta voluntad de verdad? El análisis de la *hipótesis represiva*<sup>83</sup> implica de alguna manera, una crítica general a la concepción del poder en términos de represión.

Ahora bien, para estudiar la relación entre el poder y la sexualidad o, mejor, la sexualidad como problema político, Foucault enumera un conjunto de reglas metodológicas que valen para el análisis del poder en general<sup>84</sup>: el poder no es una cosa, sino algo que se ejerce; las relaciones de poder no son trascendentes, sino inmanentes a otros tipos de relaciones (económicas, cognitivas, sexuales); el poder viene desde abajo, las relaciones de poder se forman a partir de la base de la sociedad; las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas (son inteligibles y saturadas por el cálculo, pero no son el resultado de la decisión de un sujeto individual); donde hay poder, hay resistencia.

A partir de este punto Foucault explicita cuatro reglas metodológicas específicas para analizar la relación poder/sexualidad<sup>85</sup>: 1) *Regla de inmanencia*. La sexualidad se ha constituido como un dominio de conocimiento a partir de las relaciones de poder que la han instituido como un objeto posible de conocimiento. 2) *Reglas de las variaciones continuas*. No se trata de buscar quién tiene el poder y quién está privado de él, o quién tiene el derecho de conocerlo, sino de buscar las modificaciones que las relaciones de poder implican en sí mismas. Por ejemplo, en un primer momento la sexualidad infantil ha sido problematizada a partir de las relaciones entre el médico y los padres; posteriormente, a partir de la relación entre el psiquiatra y el niño ha sido problematizada la sexualidad de los adultos. 3) *Regla del doble condicionamiento*. Ningún centro local de relaciones de poder puede funcionar sin inscribirse en una estrategia global, y ninguna estrategia global, por su parte, puede producir sus efectos sin el apoyo de relaciones precisas. Entre los niveles microscópico y macroscópico no hay ni discontinuidad ni homogeneidad, sino un doble condicionamiento. 4) *Regla de la polivalencia táctica de los discursos*. Los discursos sobre el sexo no son la mera proyección de los mecanismos de poder. Saber y poder se articulan mutuamente.

---

<sup>82</sup> FOUCAULT, M. La voluntad de saber, Op. cit., p. 82.

<sup>83</sup> La noción de represión no da cuenta del funcionamiento real, histórico, del poder. Desde el punto de vista de la “hipótesis represiva”, el siglo XVII habría sido el comienzo de una época de represión sexual propia de las sociedades burguesas. Una de las finalidades de *La voluntad de saber* es mostrar que la historia de los últimos tres siglos respecto de la sexualidad es completamente diferente. El poder, su funcionamiento, sus formas de ejercicio, no sólo no son interpretables en términos de represión; más aún, estos mecanismos del poder han construido lo que Foucault denomina el “dispositivo de sexualidad”. En el nivel del discurso, más que a una represión se asiste a una extraordinaria proliferación discursiva. Ha habido ciertamente una depuración del vocabulario y también formas de control de los enunciados; pero lo esencial ha sido la incitación continua y creciente a hablar del sexo.

<sup>84</sup> FOUCAULT, M. Op. cit., p. 99 – 100.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 103 – 106.

Por ello, la función táctica del discurso no es ni uniforme ni estable. Entre ambos – entre el discurso y el poder– se instaura un juego complejo. Los discursos pueden ser instrumentos del poder, efectos del poder, obstáculos, puntos de resistencia. “En suma, se trata de orientarse hacia una concepción del poder que sustituya el privilegio de la ley por el punto de vista objetivo; el privilegio de la prohibición por el punto de vista de la eficacia táctica; el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de las relaciones de fuerza en las que se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico, más que el modelo del derecho”<sup>86</sup>. Por ello, no habría que describir la sexualidad como una fuerza monstruosa e indócil, sino como un punto de pasaje particularmente denso para las relaciones de poder entre hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, padres e hijos, educadores y alumnos, administradores y población.

Pero ¿cómo se llega a través de la historia a esta experiencia moderna de la sexualidad que Foucault concibe como vinculada de manera indisoluble al poder? En *El uso de los placeres* Foucault analiza la ética clásica (s. IV antes de Cristo), basada en los *aphrodisya* o búsqueda del placer en la vida; una vida que se vivía, en vez de problematizarse como se hará posteriormente. De lo que se trataba era de conocerse a sí mismo en el buen uso de los placeres, es decir, en el gobierno de éstos. Los placeres no están prohibidos, como lo estarán con el cristianismo, pues forman parte de la vida; de lo que se trata es de dominar los placeres mediante la moderación y no dejar que éstos sean los que dominen. Traducido a términos delficos: *todo en su justa medida; nada en exceso*. En gran medida los tomos segundo y tercero de *Historia de la sexualidad* están dedicados al tema de los *aphrodisia*, particularmente el segundo volumen, cuyo título, *El uso de los placeres*, traduce la expresión griega *chrêsis aphrodisiôn*, que se relaciona de una manera general, con la actividad sexual, pero también con la forma en que el individuo dirige dicha actividad, su forma de conducirse en este orden de cosas, en fin, las condiciones en las que efectúa los actos sexuales: “no se trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan y los actos que se realizan, sino de la prudencia, de la reflexión, del cálculo en la forma en que se distribuyen y se controlan los propios actos”<sup>87</sup>.

A diferencia de la noción cristiana de “carne” y de la moderna noción de “sexualidad”, los *aphrodisia* no habrían sido objeto ni de clasificación ni de desciframiento. La problematización ética de los *aphrodisia* o, para utilizar el vocabulario foucaultiano, la modalidad en la que se han convertido en sustancia ética responde a una forma de interrogación diferente de la cristiana y de la moderna. Por un lado, más que la morfología del acto, lo que está en primer plano es su dinámica, esto es, la secuencia deseo-acto-placer, lo que liga estos tres elementos en modo tal que formen un conjunto inseparable. La interrogación

---

<sup>86</sup> FOUCAULT, M. La voluntad de saber, Op. cit., p. 108.

<sup>87</sup> FOUCAULT, M. El uso de los placeres, Op. cit., p. 57.

cristiana y moderna, en cambio, se estructuró sobre la base de su separación (entre acto y placer, entre deseo y placer).

En *El cuidado de sí* Foucault avanza hasta los siglos I y II después de Cristo para analizar la ética grecorromana sobre la que se asentará la moral cristiana, una ética basada en la severidad y austeridad en el uso de los placeres. Del gobierno de los placeres mediante la medida y la moderación se pasa al autocontrol y al autodomínio de sí mismo para vencer, en vez de vivir, esos placeres, lo que condiciona un sujeto que ya no es el mismo sujeto de la época anterior, la época clásica. La experiencia moderna de la sexualidad y la experiencia cristiana de la carne son dos figuras históricas dominadas por el hombre de deseo. El concepto de “carne” hace referencia al cuerpo atravesado por el deseo, la concupiscencia, la libido. El cristianismo verá aquí una consecuencia de la caída, del pecado original. A propósito de la noción de carne Foucault afirma: “La técnica de interiorización, la técnica de la toma de conciencia, la técnica del despertarse uno mismo a sí mismo en relación con sus debilidades, en cuanto a su cuerpo, en cuanto a su sexualidad, en cuanto a su carne; éste es, me parece, el aporte esencial del cristianismo en la historia de la sexualidad. La carne es la subjetividad misma del cuerpo; la carne cristiana es la sexualidad atrapada dentro de esta subjetividad, de este sujetamiento del individuo a él mismo que es el primer efecto de la introducción en la sociedad romana del poder pastoral”<sup>88</sup>. El cristianismo habría encontrado un medio de instaurar un tipo de poder que controlaba a los individuos a través de su sexualidad. Pero, en el fondo, la sexualidad nunca constituyó un mal absoluto; fue, más bien, algo que requería una vigilancia continua. A través de la problemática de la carne se instauró el poder pastoral<sup>89</sup> sobre los individuos.

Con la Contrarreforma, la extensión de la confesión no cesa de crecer. Por un lado, en los países católicos se acelera el ritmo de la práctica de la confesión; por

---

<sup>88</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos. París: Gallimard, 1994, vol. 3, p. 566.

<sup>89</sup> Para llevar a cabo su historia del poder Foucault se sirve de un esquema conceptual que hunde sus raíces en la antigüedad griega y judeocristiana. Se trata de la oposición entre el *pastor* y el *político*, de la oposición entre una concepción propia del judeocristianismo y otra de matriz griega. El político de los griegos ejerce su poder sobre un territorio, establece leyes que deben perdurar luego de su desaparición. Su función es comparable a la del timonel de la nave; persigue el honor. El pastor del judeocristianismo, en cambio, no ejerce su poder sobre un territorio, sino sobre un rebaño: reúne individuos esparcidos. Foucault enumera cuatro elementos característicos de esta nueva forma de poder: 1) La responsabilidad del pastor no sólo concierne a la vida de las *ovejas*, sino a todas sus acciones. Los pecados del rebaño son imputables, en última instancia, al pastor. 2) La relación entre el pastor y sus ovejas es individual y total. 3) El pastor debe conocer lo que pasa en lo más íntimo de sus ovejas. Aquí van a reunirse dos prácticas que provenían de las tradiciones pitagórica, estoica y epicúrea: el examen y la dirección de conciencia. Es en esta reunión que adquirirá forma la doctrina de la obediencia concebida como sumisión total. 4) El pastor debe conducir a sus ovejas por el camino de la mortificación, una especie de muerte cotidiana en este mundo. Esta técnica es, en realidad, una forma de relación consigo mismo (FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 4, p. 229-230). El poder pastoral es, en definitiva, una técnica de individualización.

otro, se concede cada vez más importancia a la carne, a su presencia en los pensamientos, en los deseos, en la imaginación, en fin, en todos los movimientos del cuerpo y del alma. La carne tiende a convertirse en la raíz de todo pecado. “Las confesiones de la carne” es el título de un volumen nunca publicado de la *Historia de la sexualidad*; éste se ocupaba de las técnicas cristianas del sí mismo, de la formación de la pastoral cristiana de la carne. “La confesión, el examen de conciencia, toda una insistencia sobre los secretos y la importancia de la carne no han sido sólo un medio de prohibir el sexo o de correrlo lo más lejos de la conciencia; fue una manera de ubicar la sexualidad en el corazón de la existencia y de ligar la salvación al dominio de sus movimientos oscuros. En las sociedades cristianas el sexo ha sido lo que era necesario examinar, vigilar, confesar, transformar en discurso”<sup>90</sup>.

De esta manera, en ese recorrido histórico que en la *Historia de la sexualidad*, emprende Foucault para sacar a la luz las formas en que, mediante unas prácticas de poder ligadas a unos discursos en torno a los placeres, la carne y la sexualidad – discursos que, dicho sea de paso, pretendían el estatuto de verdad - los sujetos han llegado a ser constituidos como sujetos de deseo, se trata además, de mostrar cómo no siempre fue así, es decir, cómo el sujeto de deseo no siempre fue una realidad constituida sino que tuvo la posibilidad de constituirse a sí mismo mediante unas prácticas de sí o tecnologías del yo que le permitieron una relación de sí consigo mismo en la que le era posible “darse forma”, modelarse a sí mismo como sujeto ético. Así en la Antigüedad clásica, en la que este tipo de prácticas girarían en torno a los *Aphrodisya*, es decir, a la preocupación sobre cómo hacer uso adecuado de los placeres. Ya en la experiencia cristiana de la carne y en la experiencia moderna de la sexualidad, estas prácticas habrían perdido su eficacia y su fuerza, al ser incorporadas a unos discursos de verdad y a unas prácticas de poder que lo único que pretenden es la normalización<sup>91</sup> de los individuos, para su control y sometimiento. Foucault sería entonces, el filósofo del placer y su uso como modo de resistencia a la sociedad normalizadora, el filósofo que da cuenta de una estética de la existencia – a partir de la moral griega y romana – como resistencia a la normalización.

---

<sup>90</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 3, p. 257.

<sup>91</sup> Como se puede entrever en lo que ha precedido, el análisis foucaultiano del poder está centrado en su funcionamiento. Desde esta perspectiva, Foucault sostiene que para abordar la cuestión del poder es necesario dejar de lado los conceptos tradicionales de “ley” o “soberanía”, así como también la noción de represión, que ofrece una representación sólo negativa de sus mecanismos. Para Foucault, en su forma moderna el poder se ejerce cada vez más en un dominio que no es el de la ley, sino el de la norma, y, por otro lado, no simplemente reprime una individualidad o una naturaleza ya dada, sino que positivamente la constituye, la forma. Foucault distingue dos modalidades fundamentales de ejercicio del poder en las sociedades occidentales y modernas: la *disciplina* y la *biopolítica*, es decir, el poder que tiene como objetivo los individuos y el poder que se ejerce sobre las poblaciones. Disciplina y biopolítica son los ejes que conforman el biopoder. El concepto de normalización se refiere a este proceso de regulación de la vida de los individuos y de las poblaciones. En este sentido, las sociedades actuales serían sociedades de normalización. Sobre este aspecto se tratará más a fondo en el segundo capítulo de este trabajo.

Sin embargo, no debe entenderse que Foucault pretenda prescribir unas formas de relacionarse consigo mismo propias de la Antigüedad, con el fin de hacer frente a los procesos de normalización y subjetivación actuales; de lo que se trataría para Foucault, sería de mostrar cómo la posibilidad de auto-constitución del sujeto a partir de la relación consigo mismo, es una posibilidad siempre actual, cómo la posibilidad del sujeto de crearse a sí mismo es una posibilidad siempre abierta al momento presente. Así, aunque Foucault hace genealogía del sujeto deseante, y para ello debe recurrir a la historia, no deja de pensar nunca en el presente; la genealogía es precisamente, la que le permite llevar a cabo su proyecto de una ontología del presente, es decir, un análisis de lo que se ha llegado a ser en el presente, para que quede al descubierto la posibilidad de ser de otra manera.

Una cosa llama la atención, y es el hecho de que Foucault tome como pretexto la tarea de elaborar una genealogía del deseo, una historia de la sexualidad, para finalmente abocarse a la tarea más general de una genealogía del sujeto y los procesos de subjetivación que lo han conducido a constituirse como tal. ¿Por qué para analizar tales procesos de subjetivación Foucault toma como punto de partida el deseo? ¿Por qué el tema de la sexualidad y el deseo es tan fundamental para explicar la forma en que el sujeto ha devenido tal en tanto objeto de una sujeción por parte de saberes y poderes que pretenden dominarlo? Pareciera que Foucault, igual que Spinoza, ha llegado a la conclusión de que el deseo es la matriz de la sustancia vital, la esencia misma del sujeto, aquella realidad fundamental y primaria de la constitución biológica del hombre a partir de la cual puede modelarse la existencia. Pareciera que Foucault, al igual que Spinoza, es consciente de que, es a partir de esa instancia fundamental de la realidad humana que es el deseo, que el sujeto puede llegar a ser dominado o sometido, cuando la forma de relacionarse consigo mismo le es prescrita por instancias exteriores a él mismo (la manipulación a través del miedo y la esperanza, en el caso de Spinoza o los procesos de subjetivación como mecanismos de normalización, en el caso de Foucault) o puede empezar a construir su libertad sobre la base de la moderación racional y modelación estética de esa misma dimensión afectiva y de los instintos.

En todo caso, en uno y otro pensador, se lleva a cabo un estudio de la realidad humana a partir de la dimensión fundacional del deseo y mediante el recurso a un análisis genealógico, bien sea a partir de una analítica de los afectos, como en el caso de Spinoza, bien sea a partir de un rastreo histórico de los procesos de constitución del sujeto deseante, como sucede con Foucault. Y aunque resulta evidente que el marco teórico en uno y otro filósofo, es fundamentalmente distinto – un sistema geométrico fundado en una ontología de la inmanencia frente a un análisis crítico del momento presente, una ontología del presente, cuya herramienta principal es el recurso a la historia – puede entreverse algo así como una dinámica similar en la forma como los dos conciben la existencia humana a partir de su dimensión afectiva: una situación inicial en la que el hombre no es dueño de sí mismo, por hallarse sometido a fuerzas externas que manipulan y

modelan su propia fuerza vital; la necesidad de conocer la propia situación de alienación en la que la afectividad se hallaría determinada externamente, y finalmente, la posibilidad de determinarse a sí mismo, no por el esfuerzo de una voluntad guiada por la razón, en la que ésta tendría potestad absoluta sobre la realidad afectiva y pulsional, sino mediante un proceso eminentemente afectivo de creación y modelación de la propia sustancia ética, en el que por supuesto la razón no dejaría de jugar un papel importante aunque no central, pero no ya como instancia trascendental constitutiva del hombre y de su realidad, sino como razón fundamentalmente afectiva. Pero sobre ello se hablará a continuación.

### 1.3. EL GOBIERNO DE LOS AFECTOS

*Aquí sólo trataré, pues, de la potencia del alma, o sea, de la razón, y mostraré, antes de nada, de qué grado y calidad es el dominio que tiene sobre los afectos, a fin de reprimirlos y moderarlos. Pues, que no tenemos sobre ellos un dominio absoluto.*

Spinoza, Ética.

*El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite (...) permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por (...) la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo.*

Foucault, El uso de los placeres.

**1.3.1 La moderación de los afectos.** Spinoza pone los afectos en el punto de mira de la ética. Entiende así, que la filosofía, en tanto tiene un componente de *filía*, no es una mera reflexión fría y abstracta, sino un pensar capaz de reunir bajo su consideración tanto el conocimiento, como las acciones y los sentimientos de los hombres. Para Spinoza sería un contrasentido proponer una ética y una política constituidas a partir de la razón y la perfección humana; de lo que se trataría es de fundarlas en la condición común de los hombres, si se comprende que la vida humana es en su inicio fundamentalmente pasional y que sólo a través de un conocimiento adecuado de sí y de la Naturaleza, y de un cierto trabajo de sí sobre sí mismo, se puede llegar a constituirla como racional. Pero en Spinoza, esa racionalidad no debe entenderse como una racionalidad asépticamente afectiva que sería capaz de un control absoluto sobre los afectos, sino como una racionalidad constituida por afectos activos, que es capaz de moderar opiniones e ideas falsas acompañadas de pasiones. La racionalidad spinozista implica el rechazo de un modelo racionalista-intelectualista de la mente humana. Dicho de otra manera, lo que Spinoza parece querer demostrar es cómo, en ciertas condiciones, se puede transitar desde una vida afectiva pasional hacia una vida afectiva racional. En suma, en la visión spinozista razón y afectos van de la mano.



Y es que, a decir de Spinoza, quienes piensan que los afectos humanos se encuentran absolutamente bajo el poder de la razón, y creen que quien no es capaz de controlar racionalmente sus afectos es un vicioso, convierten a la ética en una sátira y diseñan una política que nunca puede ser efectiva ni se puede llevar a la práctica, por tratarse tan sólo de una quimera. Por el contrario, la pretensión de Spinoza parece ser la de deducir una ética y una política a partir de la naturaleza humana. Por eso podría plantearse, desde de los planteamientos spinozistas, una cierta primacía de la vida afectiva, pero no en el sentido de una total impotencia de la razón frente a los afectos, sino en el sentido de que la vida racional finalmente hundiría sus raíces en el mundo de los afectos, porque, en el pensamiento spinozista, es justamente allí, en la tierra fértil de la alegría y los afectos que de ella se derivan, donde la razón tiene la posibilidad de crecer y fortalecerse.

Ahora bien, la expresión “gobierno de los afectos” puede ser entendida, tomando en consideración la parte IV de la *Ética* –sobre la fuerza de los afectos- como “ser gobernado por los afectos”, pero también, si se tiene en cuenta la parte V –sobre la potencia del entendimiento-, se entenderá como “tener el gobierno de los afectos”. Sin embargo, tal diferencia podría conducir a pensar que tener el gobierno de los afectos implica separar afecto e intelecto, lo que, como ya se vio, sería para Spinoza un contrasentido, dado que considera que el deseo es la propia esencia del hombre. De hecho, la ausencia de distancia entre afecto e inteligencia se formula de manera explícita en las proposiciones 8 y 14 de la parte IV de la *Ética*, en las que Spinoza propone que el conocimiento de lo bueno y de lo malo no es más que el afecto de alegría o de tristeza cuando el hombre es consciente de ellos, y que ese conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo, en cuanto verdadero, no puede cohibir ningún afecto sino en cuanto ese mismo conocimiento es un afecto. Esto significaría que no solamente las imágenes serían ideas afectivas, sino que también serían afectivas las ideas adecuadas, o sea, que el ejercicio de la razón y de la intuición serían experiencias eminentemente afectivas.

Tal ausencia de distancia entre afecto e inteligencia, es una consecuencia necesaria de la identidad entre *conatus* y deseo, afirmada por Spinoza. ¿Qué significa afirmar dicha identidad? Significa la negación de que entre el deseo y la inteligencia se interponga la voluntad, que ésta sea la responsable de la acción y que esa acción voluntaria sea lo que se denomina el gobierno de los afectos. Justamente, uno de los aspectos más innovadores de la ética spinozista consiste en la demostración de que la voluntad no tiene un imperio absoluto sobre los afectos y que la virtud del hombre, estaría en la fuerza de su mente para moderarlos.

Ya desde el escolio de la proposición 29 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza presenta la diferencia entre el conocimiento de la mente que percibe las cosas según el orden común de la Naturaleza o es determinada del exterior y el

conocimiento de la mente que es internamente determinada. En el primer caso, ella considera esto o aquello conforme al encuentro accidental de las cosas; en el segundo caso, la mente conoce las semejanzas que existen entre las cosas, sus diferencias y sus oposiciones. Esta distinción será desarrollada por Spinoza en las dos últimas partes de la *Ética*, cuando aborde, en la parte IV, los efectos de la condición de la mente externamente determinada, y en la parte V, siga el recorrido de la mente internamente dispuesta.

Es precisamente, en la diferencia entre la mente externamente determinada e internamente dispuesta como puede comprenderse la articulación entre imperio y moderación y porqué Spinoza aleja la suposición de un imperio de la voluntad, demostrando cual es la potencia de la mente del hombre para imponer medida o moderación a los afectos. Así, la mente externamente determinada buscará vencer el poder de la fortuna imaginando el imperio de la voluntad sobre las pasiones, mientras que, por su parte, la mente internamente dispuesta sabe que el deseo es esencia y condición del hombre, que los afectos poseen causas necesarias y que la potencia intelectual, al comprenderlos, puede moderarlos.

Al comienzo de la última parte de la *Ética*, aquella que versa sobre la potencia del entendimiento o la libertad humana, Spinoza enseña que la mente internamente dispuesta separa un afecto de su causa externa y lo liga a otros pensamientos, encadenándolo según su lógica y potencia pensante. Además, afirma que la mente puede formar de todos los afectos un concepto claro y distinto, y ese concepto o idea es el propio afecto, de manera que, al reflexionar, la mente interpreta las afecciones de su cuerpo y sus propios afectos, o sea, que los comprende. Y es que para Spinoza “un afecto está tanto más en nuestro poder y la mente padece de él tanto menos cuanto más es por nosotros conocido”<sup>92</sup>. De manera que, el efecto que se sigue de la potencia de pensar de la mente es el poder de entender clara y distintamente los afectos, si no absolutamente, por lo menos en parte, y de esa manera, padecer menos bajo ellos.

Por su parte, ¿qué es entonces la servidumbre o esclavitud humana, sino la impotencia para imponer medida y freno a los afectos? Pero no se trata tan sólo de la impotencia de la razón, sino de la debilidad de la potencia de actuar y de pensar del *conatus* cuerpo-mente. Efectivamente, en esta servidumbre, la mente afirmaríala existencia actual de su cuerpo de manera extremadamente confusa e inadecuada. Utilizando un lenguaje jurídico, Spinoza se refiere al hombre que está en la servidumbre, como aquel hombre que no es o no está *sui juris*, es decir, que no es señor de sí, y por eso, no se gobierna a sí mismo<sup>93</sup>. De manera pues, que no estar *sui juris* equivale a ser causa inadecuada de algo, y a ser pasivo, es decir, permitir que el efecto que ocurre en el propio cuerpo y en la propia mente, ocurra por la potencia de algo exterior. Entonces, si no está *sui juris*, ¿bajo qué poder se

---

<sup>92</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 5, Proposición 3, corolario, Op. cit., p. 247.

<sup>93</sup> *Ibíd.* Parte 4, Prólogo, p. 183.

encuentra el hombre impotente, el hombre que vive en la servidumbre? Bajo el poder o la fuerza de los afectos.

Por esa razón Spinoza considera que, cuando está en la servidumbre, el hombre se halla sometido a los afectos y no se pertenece a sí mismo sino a la fortuna, de cuya potestad dependería de tal forma que, muchas veces, viendo lo que le resulta más beneficioso, se inclina por lo que resulta más perjudicial para la conservación de su *conatus*<sup>94</sup>. Ese poderío de la fortuna sería pues, un poderío externo marcado por la contingencia y la arbitrariedad. Pero a su vez, hallarse bajo la potestad de la fortuna equivale a estar sometido bajo la fuerza de los afectos, en tanto que en este estado, la mente no se halla internamente dispuesta. Respecto a este punto, cabe resaltar que, tanto la servidumbre como la libertad humanas, no se refieren en Spinoza, a la presencia o ausencia de afectos, cuanto sí a la fuerza de éstos. Ser libre no sería, pues, negar esa realidad afectiva que es el hombre, que configura al hombre y configura, en gran medida, su obrar, sino, más bien, partir de reconocer esa misma realidad, asumirla, y, con la oportuna ayuda del entendimiento, encauzar sabiamente todo ese flujo vital, hacia una constitución continua y permanente de sí mismo.

Precisamente, la crítica de Spinoza a Descartes y los estoicos, se da porque éstos consideran que la voluntad tendría un imperio absoluto sobre las pasiones. Frente a éstos, el argumento spinozista sería como sigue: si la potencia del efecto se explica por la potencia de la causa<sup>95</sup> y si la experiencia muestra que la voluntad no tiene potencia para moderar y cohibir los afectos<sup>96</sup>, es claro que esto se debe a que la voluntad no es causa de ellos. Así pues, en tanto que la servidumbre se refiere al hombre como determinado por algo que no es él, que es contrario a él, la tarea de la razón consistirá en determinar lo que hay de bueno y de malo en los afectos, en evaluar cuáles aumentan y cuales disminuyen la potencia de obrar del cuerpo y de pensar de la mente, cuáles son contrarios al hombre y cuáles le son convenientes, y, en fin, cómo apartar a los primeros y fortalecer los segundos.

Pero se debe tener claro que, si bien, en el sistema spinozista, no es la voluntad el punto de apoyo a partir del cual se vuelve posible el paso de la pasión a la acción, tampoco lo es la razón, sino el deseo, o mejor, lo será la razón en cuanto deseo o el deseo en cuanto razón. Así pues, tal como lo afirma Marilena Chaui: “la razón necesita ser deseo para penetrar en la vida afectiva – pues sólo un afecto más fuerte y contrario puede destruir otro afecto y el mero conocimiento de lo bueno y de lo malo en cuanto verdadero no tiene la menor fuerza sobre la pasión si él mismo no fuese un afecto – y el deseo necesita ser razón para convertirse en virtud de la mente, igualando la potencia afectiva y la potencia intelectual, de

---

<sup>94</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 4, Prólogo, Op. cit., p. 183.

<sup>95</sup> Cf. SPINOZA, B. *Ética*. Parte 4, proposición 4, demostración, Op. cit., p. 189.

<sup>96</sup> Cf. *Ibíd.* Parte 5, prólogo, p. 243.

suerte que la esencia del hombre pueda ser definida como idéntica a su potencia<sup>97</sup>.

Y es que para Spinoza actuar según la razón no es otra cosa que hacer aquellas cosas que se siguen de la necesidad de la propia naturaleza, considerada en sí sola<sup>98</sup>; por su parte, la esencia de esa naturaleza del hombre, ha dicho Spinoza, no es otra que el deseo. De manera pues, que una vida verdaderamente racional nunca deja de ser afectiva. La diferencia con una vida afectiva en la que el hombre simplemente padece, es decir, que no es guiada por la razón, radica en que en la vida afectiva racional, el deseo configura un actuar que puede entenderse adecuadamente por la sola esencia del hombre, y en el que no confluyen, por lo tanto, otras causas externas cuya potencia exceda a la propia potencia de pensar y de actuar. Cuando se vive una vida afectiva racional se actúa porque se comprende, y esas acciones son afectos, y las ideas que acompañan a esas acciones son también afectos que aumentan la potencia de existir, en tanto conocimiento de lo que resulta útil y favorece dicha potencia. En suma, en una vida afectiva racional, se verifica la posibilidad de la autoconstitución a partir del propio deseo, de la propia potencia, del propio conatus. En el padecimiento, en la servidumbre, por su parte, se resulta constituido desfavorablemente, a partir de lo que se opone a la propia esencia, que es, en última instancia, aquello que la reprime y la disminuye en tanto que potencia.

Es entonces, en el ámbito de una vida afectiva racional, en el que puede hablarse de cómo se experimenta, en el sistema spinoziano, el problema de la libertad, entendida no como un hecho de razón, a la manera kantiana, sino como posibilidad que se da en el continuo despliegue de lo humano, como potencia afectivo-racional: la libertad pues, como potencia ontológica constituyente, como donación<sup>99</sup> permanente desde la propia afectividad. Según Negri, “ya no se trata de la cuestión ¿qué es la libertad? Sino ¿quién es libre? O sea, ¿cómo se entretienen, en la experiencia de la singularidad, la necesidad y la libertad? ¿Cómo deviene esta trama una relación singular entre la mente y la naturaleza?”<sup>100</sup> El filósofo italiano considera que se ha infravalorado el problema fundamental de la subjetivación en Spinoza. Y aunque se trata de un concepto foucaultiano, Negri lo define en términos spinozistas, como la posibilidad de “reconstruir, partiendo

---

<sup>97</sup> CHAUI, Marilena. ¿Imperium o moderatio? En: FERNÁNDEZ, Eugenio y DE LA CÁMARA, María Luisa. El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza. Madrid: Trotta, 2007, p. 49.

<sup>98</sup> SPINOZA, B. Ética. Parte 4, proposición 24, demostración; apéndice, cap. 4, Op. cit., p. 200; 233.

<sup>99</sup> Jean Luc Marion propone que la relación causal en Spinoza se encuentra pensada, por principio a partir de una donación, en la que lo dado no es otra cosa que la sustancia, desplegada en el orden noético y corporal, es decir, en el orden modal. Es decir, que el modo (el hombre) se da a sí mismo como expresión de la sustancia que es y por esa razón, según el mismo Marion, no habría que inferir de ello ninguna trascendencia ya que “la donación pertenece a la definición misma de lo dado como dado”. (MARION, Jean-Luc. Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación. Madrid: Síntesis, 2008, p. 124).

<sup>100</sup> NEGRI, Toni. Spinoza subversivo, Op. cit., p. 150.

desde abajo de la potencia del actuar ético, el orden del mundo”<sup>101</sup>. En otras palabras, la posibilidad del sujeto de constituirse a sí mismo frente a ese orden natural que lo rodea. La subjetivación como innovación del ser. Y es que para Negri, la libertad no es una pura experiencia afirmativa o de autodeclaración de esencia, sino fundamentalmente una experiencia constitutiva. Por eso afirma: “hay que descubrir la libertad como fuerza constituyente, hay que construir la liberación como potencia, la producción de subjetividad debe reconocerse como máquina ontológica”<sup>102</sup>.

Así pues, esta libertad spinozista tendría mucho que ver con un “esfuerzo” constante por encontrar vías de subjetivación, de “innovación del ser”, como diría Negri. Se trata, en palabras de Deleuze, de ser libres a partir de un devenir, en el que, “ser lanzado al mundo es, precisamente, correr el riesgo en cada momento de encontrar algo que me descomponga”<sup>103</sup>, pero en la asunción de ese riesgo la razón se fortalecerá en el conocimiento afectivo de las relaciones de composición y aumento de la propia potencia, alcanzando cada vez una mayor capacidad de moderación de los afectos. De ahí que, según Deleuze, haya un primer esfuerzo de la razón en Spinoza, que es una especie de esfuerzo extraordinariamente vacilante y tanteador: un esfuerzo que pretende evaluar qué relaciones son convenientes y cuáles no. “hay que experimentar, cada uno debe descubrir lo que ama y lo que soporta”<sup>104</sup>. La libertad se juega en ese riesgo, en el riesgo de la auto-constitución, de la auto-subjetivación, de la experimentación de la propia capacidad. Con una expresión que tiene resonancias rousseauianas, Deleuze se refiere a esa experiencia de la libertad como un “materialismo del prudente”, es decir, una “especie de arte de componer las situaciones. Un arte que consiste sobre todo en alejarse de las situaciones que no nos convienen y entrar en las que nos convienen”<sup>105</sup>. El papel que en la adquisición de ese arte, juega la razón en tanto que razón afectiva es, de acuerdo con lo planteado, de primer orden.

Como puede apreciarse, la libertad spinozista no se conquista de una vez y para siempre. Se trata más bien de una tarea siempre inconclusa, siempre por hacerse, una tarea en la que se encuentra implicada la potencia entera de existir, potencia racional que es también potencia afectiva. Se trata de una especie de experimentación de la propia capacidad, pero a la vez, de constitución de esa capacidad ya que, en principio, nadie sabe lo que puede su cuerpo, nadie sabe de qué es capaz, nadie conoce su propia potencia. La libertad es, pues, la posibilidad de construcción y constitución de sí mismo a partir de la propia potencia de existir, en un proceso de productividad inmanente en el que, por proponer una imagen,

---

<sup>101</sup> NEGRI, Toni. Spinoza subversivo, Op. cit., p. 153.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 154.

<sup>103</sup> DELEUZE, G. En medio de Spinoza. Op. cit., p. 93.

<sup>104</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 93.

<sup>105</sup> *Ibíd.*

cada quien construiría su propia felicidad o su propia desgracia, como el gusano de seda va construyendo su tela: sacándola de su propia sustancia.

**1.3.2 La gubernamentalidad como gobierno de sí.** Foucault habría comenzado a trabajar en la noción de *gubernamentalidad* en su segunda etapa, es decir, aquella en la que su mayor preocupación consiste en el análisis de las relaciones de poder, y que por esa misma razón le daría un contenido fundamentalmente jurídico-político. De esta manera, haría coincidir la *gubernamentalidad* con un periodo histórico que sucedería al que protagonizaran en los dos siglos anteriores los llamados Estados administrativos, cuya preocupación fundamental no era otra que el territorio entendido como patrimonio del príncipe. Ahora bien, la población en sentido biológico sustituiría al territorio renacentista y el arte de gobernar se convertiría en una preocupación de la filosofía, la ciencia y la política: el gobierno de sí referido a la moral, el arte de gobernar una familia referido a la economía, y la ciencia del buen gobierno del Estado, que se referiría a la política. En efecto, Foucault afirmará en el último capítulo de *La Voluntad de saber*, que las sociedades modernas no son sólo sociedades de disciplinarización, sino de normalización de los individuos y las poblaciones. Se encamina así de la disciplina a la biopolítica, y abre de esa manera el capítulo más amplio del biopoder. A partir de ese momento las nociones de *gobierno* y de *gubernamentalidad* dominarán el análisis foucaultiano del poder, pero además, serán recuperadas por Foucault en la última de sus etapas, la que luego de los saberes y los poderes haría consideración de la ética como campo teórico.

Esta recuperación del concepto de gubernamentalidad para el campo de la ética, se va a dar de modo afirmativo, pues Foucault enfatizará el sentido que le dieran los estoicos de relación de sí consigo mismo, llegando a postular que en esta noción se comprendería el conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden construir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos con respecto de los otros. En ese sentido afirma: “son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos (...) Si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho”<sup>106</sup>.

De esta manera, se da un nuevo desplazamiento teórico en el que Foucault comienza a trabajar desde la consideración del sujeto ético y libre, esa idea de gobierno que remitía a una concepción jurídica del sujeto. La noción de gobierno se entrecruza aquí con la historia de la ética, en el sentido foucaultiano del

---

<sup>106</sup> FOUCAULT, M. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fomet-Betancourt. Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. En: *Concordia* N° 6, 1984. p. 99-116.

término, es decir, con las formas de subjetivación. Es más, si se tiene en cuenta que cuando se habla de desplazamientos en el itinerario intelectual de Foucault, no se hace referencia al abandono de ciertos temas sino más bien a extensiones y amplificaciones del campo de análisis, puede afirmarse que todo el trabajo de Foucault podría ser visto como un análisis filosófico-histórico de las prácticas de subjetivación. Desde este punto de vista, se podría afirmar que en el cuadro general de las investigaciones foucaultianas han sido las prácticas de gobernabilidad las que han constituido la subjetividad occidental. De este modo, se hace evidente que las nociones de gobierno y gubernamentalidad ocuparían un lugar central en la obra del pensador francés.

Foucault ha introducido el término gubernamentalidad para referirse al objeto de estudio de las maneras de gobernar. Sin embargo, con respecto a la noción de gobierno, ésta tiene para Foucault, como ya se ha visto, algo así como dos ejes: el gobierno como relación entre sujetos y el gobierno como relación consigo mismo. En el primer sentido "(...) (el gobierno) es un conjunto de acciones sobre acciones posibles. Trabaja sobre un campo de posibilidad en el que viene a inscribirse el comportamiento de los sujetos que actúan: incita, induce, desvía, facilita o dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable, llevado al límite, obliga o impide absolutamente. Pero es siempre una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes, y ello en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Una acción sobre acciones"<sup>107</sup>. Se trata, en definitiva, de una conducta que tiene por objeto la conducta de otro individuo o de un grupo. Gobernar consistiría así, en conducir conductas. Pero en el segundo sentido, es también del orden del gobierno la relación que el sujeto puede establecer consigo mismo en la medida en que, por ejemplo, trata de dominar los placeres o los deseos. Habría entonces, en Foucault, lo que podría llamarse una "gubernamentalidad política", pero también, una gubernamentalidad entendida como el "encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí"<sup>108</sup>. En ese sentido, el estudio de la gubernamentalidad no puede dejar de lado la relación del sujeto consigo mismo.

Por esa razón, en la *Historia de la sexualidad* puede apreciarse un tránsito del ejercicio del poder sobre los otros al dominio de sí. Pero debe aclararse que tal desplazamiento habría sido posible en gran parte, porque Foucault abandona el modelo de guerra como forma privilegiada de análisis del poder, para buscar las bases de una nueva ética fundada en las prácticas de libertad. Precisamente, en el curso que impartió en el Colegio de Francia titulado "¿Hay que defender la sociedad?", Foucault distingue dos modelos de análisis del poder: el modelo jurídico de la soberanía, que olvidaría la existencia de los mecanismos disciplinarios de poder que no actúan a partir de la ley sino de la norma, y el

---

<sup>107</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos. París: Gallimard, 1994, vol. 4, p. 237.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 785.

modelo de la guerra que fue un modelo asumido por Marx en su teoría de la lucha de clases como motor de la historia.

Ante la pregunta de si es posible construir un modelo de análisis alternativo a estos dos modelos, Foucault afirmaría que no sólo era posible sino necesario: “creo que las mismas nociones de represión y de guerra deben ser considerablemente modificadas o en último término abandonadas”<sup>109</sup>. Cuestiona así, como ya se vio, la identificación de los mecanismos de poder con la represión, y se da cuenta de que su genealogía del poder tiene que abandonar el modelo de guerra para sustituirlo por una nueva analítica del poder que permita abordar los conflictos sociales sin subsumirlos en la lucha de clases. En ese sentido, puede entenderse su propuesta en pro de una movilización cultural planteada en los siguientes términos: “la innovación ya no pasa por los partidos políticos, las burocracias, los sindicatos, la política. Pasa más bien por un cuidado individual, moral”<sup>110</sup>. Es en este nuevo marco que la cuestión del sujeto y la de las formas de subjetividad pasarían a ocupar un primer plano.

Así, sus análisis de los dos últimos libros de la *Historia de la sexualidad*, es decir, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, abordan el problema de la relación de sí consigo mismo, es decir, la cuestión de cómo fundamentarse en libertad a partir del dominio de sí. Así, en la introducción a *El uso de los placeres* Foucault manifiesta que toda acción moral implicaría una determinada relación de sí consigo mismo, la cual no se reduce simplemente a un conocimiento de sí, sino que sería además, constitución de sí mismo como sujeto moral, en la que el individuo, para alcanzar un determinado modo de ser que valdría como cumplimiento de esa moral de sí, debería actuar sobre sí mismo, conocerse, controlarse, probarse, perfeccionarse y transformarse. De manera que, para Foucault no habría constitución del sujeto moral sin “modos de subjetivación” y sin una ascética o prácticas de sí que los apoyen.

En ese sentido, Foucault destaca el hecho de que las reflexiones morales en la Antigüedad griega o grecorromana se habrían orientado mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askesis*, que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo prohibido y lo permitido. Estas prácticas de sí y esta *askesis*, se constituirían en un gobierno de sí en la medida en que conducen a establecer una relación consigo mismo que permitiría “no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que

---

<sup>109</sup> FOUCAULT, M. Hay que defender la sociedad. Madrid: Akal, 2003, p. 268.

<sup>110</sup> FOUCAULT, M. “une mobilisation culturelle”, le nouvel observateur, 12 de septiembre de 1977. Citado por SAUQUILLO, Julián. Michel Foucault. Una filosofía de la acción. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. p. 370.



puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo”<sup>111</sup>.

Se trata, en suma, de toda una cultura del *cuidado de sí*, *epiméleia heautoû*, que Foucault analiza minuciosamente, no sólo en el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*, titulado precisamente *El cuidado de sí*, sino también en algunos de los cursos que impartió en el Colegio de Francia, recogidos y publicados en el libro *La Hermenéutica del sujeto*. La historia de estas prácticas iría de las primeras formas filosóficas del cuidado (s. V a. C.) hasta el ascetismo cristiano (siglo V d. C.). Se trataría entonces de una historia de mil años en la que habría que distinguir, al menos, tres momentos fundamentales: el momento socrático (s. V a. C.), la edad de oro de la cultura del cuidado de sí mismo (S. I II) y el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano (s. IV-V). Estas prácticas ya habrían existido en la civilización griega arcaica y habrían sido integradas en los movimientos religiosos, espirituales y filosóficos, notablemente, en el pitagorismo<sup>112</sup>. El “cuídate a ti mismo” no sería por lo tanto, una invención filosófica; se trataría, más bien, de una tradición de antigua data. Sin embargo, Foucault analiza el *Alcibíades* de Platón, como punto de partida de la historia del cuidado de sí mismo. En ese texto la problemática del cuidado de sí aparece en relación con tres cuestiones: la política, la pedagogía y el conocimiento de sí. A propósito de la pregunta ¿qué significa ocuparse?, emerge lo que podría denominarse el momento constitutivo del platonismo: la subordinación del “cuidado” al “conocimiento”, el entrelazamiento de las prácticas del cuidado y el conocimiento<sup>113</sup>.

En el texto mencionado, Sócrates trata de transformar a Alcibíades en el sentido de acceder al gobierno de sí mismo, con el fin de gobernar la ciudad. De manera que, la necesidad de ocuparse de sí mismo en los griegos, estaría vinculada al poder. La *enkrateia* sería el principio que aplicaría al dominio de sí mismo, en tanto posibilidad de llegar a dominar los propios placeres y deseos y no ser dominado por ellos, puesto que “la más vergonzosa de las derrotas, la más ruin, dice Foucault citando a Platón, consiste en ser vencido por uno mismo”<sup>114</sup>. Así, entre los griegos del siglo IV el problema del cuidado de sí consistiría en gobernarse a sí mismo para mejor gobernar a los demás: el padre debe saber dominarse para así gobernar a la esposa, a los hijos y a los esclavos. De la misma manera, quien gobierna una ciudad debe saber gobernarse a sí mismo para poder gobernar a los otros. Se debe resaltar, que ese gobierno de sí mismo se verifica, desde la razón y constituye una especie de prudencia, *sophrosyne*, un ejercicio de libertad frente a los placeres y los deseos encaminado a que el individuo configure

---

<sup>111</sup> FOUCAULT, M. El uso de los placeres, Op. cit., p. 31.

<sup>112</sup> FOUCAULT, M. La hermenéutica del sujeto. Curso en el Colegio de Francia. 1981-1982. París: Gallimard-Seuil, 2001. p. 46-48.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 75-76.

<sup>114</sup> *Ibíd.*

su subjetividad con criterios de belleza, verdad y soberanía y por esa razón, Foucault denomina a ese modo de vivir, una “estética de la existencia”.

Ahora bien, en cuanto a los estoicos, Foucault afirma que para estos, el cuidado de sí se convierte en un fin en sí mismo, es decir, que el sí mismo se convierte en el objetivo del cuidado de sí<sup>115</sup>. Pero además, en los estoicos el conocimiento de la naturaleza sería condición necesaria para el cuidado de sí, ya que no sería posible conocerse a sí mismo sino teniendo acerca de la naturaleza un punto de vista. Se trataría de comprender el mundo como estructura de causas y efectos que deben ser captadas si se quiere alcanzar la libertad, la cual partiría del reconocimiento de la necesidad de ese encadenamiento causal. Este conocimiento de la Naturaleza sería pues, de ayuda para el conocimiento de sí. Para Foucault el conocimiento de sí mismo no es sino un caso particular de la preocupación de sí por sí mismo, no se puede cuidar de sí sin conocerse a sí mismo, y por eso, la máxima del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo” debería ir acompañada siempre de otra en la cual quedaría subsumida: “ocúpate de ti mismo”.

Pero, si bien el cuidado de sí es conocimiento de sí, *gnosis seauton*, es también conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones. Según Foucault, el cuidado de sí supondría hacer acopio de esas verdades y es así como se verían ligados la ética y los juegos de verdad<sup>116</sup>. Para los estoicos, esa verdad se hallaría en los *logoi* –las enseñanzas del maestro- y no en una verdad secreta del yo. “Se trata de operar de tal modo que estos principios os digan, en cada situación, y en cierto modo espontáneamente, cómo tenéis que comportaros”<sup>117</sup>. En ese sentido, Foucault hace alusión a una metáfora que proviene de Plutarco: “es necesario que hayáis aprendido los principios de una forma tan constante que, cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros miedos se despierten como perros que ladran, el logos

---

<sup>115</sup> FOUCAULT, M. La hermenéutica del sujeto, Op. cit., p. 79-84.

<sup>116</sup> Una historia de la verdad, de la voluntad de verdad o de las políticas de verdad –para utilizar otras expresiones de Foucault– es una historia de los juegos de verdad. “Entiendo por verdad el conjunto de los procedimientos que permiten pronunciar, a cada instante y a cada uno, enunciados que serán considerados como verdaderos. No hay en absoluto una instancia suprema” (FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 3, p. 407). Foucault distingue entre dos historias de la verdad: por un lado, una historia interna de la verdad, de una verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación; por otro lado, una historia externa de la verdad. La primera es la que se lleva a cabo en la historia de las ciencias; la segunda es la que parte de las reglas de juego que hacen nacer en una sociedad determinadas formas de subjetividad, determinados dominios de objetos, determinados tipos de saberes (FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 2, p. 541). Ahora bien, Foucault aclara que cuando habla de juego se refiere a un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trataría por lo tanto, de un juego en el sentido de imitar o de hacer “como sí”, sino de un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado que puede ser considerado como válido o no, como ganador o perdedor.

<sup>117</sup> FOUCAULT, M. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad, Op. cit., p. 102.

hable en vosotros como la voz del amo que con un solo grito sabe callar a los perros”<sup>118</sup>.

Ya a partir del cristianismo, el cuidado de sí se habría convertido en algo un tanto sospechoso en la medida en que ocuparse de sí sería denunciado como una forma de amor a sí mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que es necesario prestar a los otros o con el necesario sacrificio de sí mismo. Sin embargo, según Foucault, el problema es mucho más complejo ya que para el cristianismo procurar la salvación sería también una manera de cuidar de sí. La paradoja consistiría en que dicha salvación se efectuaría a través de la renuncia a sí mismo. De esa manera, en el cristianismo las prácticas de sí habrían sido integradas al ejercicio del poder pastoral<sup>119</sup>, en lo que podría denominarse un modelo ascético-monástico, en el cual, el conocimiento de sí estaría vinculado al conocimiento de la verdad tal como esta es dada a los hombres en el libro de la revelación y en ese sentido, las prácticas de sí tendrían como función esencial la disipación de las ilusiones interiores, el reconocimiento de las tentaciones que se forman dentro del alma, y el rechazo de las seducciones de las que se puede llegar a ser víctima, puesto que el acceso a la verdad requiere de la pureza del alma.

Se puede apreciar hasta este momento, la importancia que para las culturas grecorromana y cristiana, tendría la constitución de los sujetos a partir de unas prácticas de sí mismos. Sin embargo, a partir del momento en el que Descartes hace de la evidencia de la existencia del sujeto la puerta de acceso para el conocimiento del ser y de la verdad, se asistirá a una recalificación del “conócete” y una descalificación del “cuídate”<sup>120</sup>. La modernidad comenzará así, cuando el acceso a la verdad se transforme en una cuestión de conocimiento que ciertamente implica condiciones internas (de método) y externas (el consenso científico, la honestidad, el esfuerzo, no estar loco, realizar estudios sistemáticos), pero que no involucran al sujeto en cuanto a su estructura interna. En otras palabras, la modernidad comenzaría cuando la verdad se vuelve incapaz de salvar al sujeto. Se da, según Foucault, una ruptura entre filosofía y espiritualidad, entendiendo la primera como la forma de pensamiento que determina las condiciones de acceso del sujeto a la verdad y la segunda, como las prácticas y experiencias por medio de las que el sujeto se modifica a sí mismo para tener acceso a la verdad. Sin embargo, tal ruptura no habría sido completa ni definitiva, en la medida en que aún después de Descartes, la exigencia de la espiritualidad ha formado parte de la filosofía, por ejemplo, según Foucault, en la idea de reforma del entendimiento en las filosofías del siglo XVII, especialmente en Spinoza<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> FOUCAULT, M. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad, Op. cit., p. 102.

<sup>119</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 4, p. 545.

<sup>120</sup> FOUCAULT, M. La hermenéutica del sujeto, Op. cit., p. 19-20; 27-32.

<sup>121</sup> *Ibíd.*

Ahora bien, Foucault no prescribe cual es la instancia de la personalidad que debe dirigir ese cuidado de sí, aunque ha quedado claro que para los griegos era la razón. Tampoco prescribe cuál es la instancia que debe obedecer, que debe sujetarse al dominio de sí, aunque se sabe que para los griegos eran los placeres, y para el cristianismo, el deseo, la carne. Y es que el trabajo intelectual de Foucault está lejos de esa función profética de señalar a los otros lo que hay que hacer o lo que hay que pensar. No se trata, por lo tanto, de recuperar para la época actual unas prácticas de sí y unas formas de relacionarse consigo mismo, propias de la Antigüedad clásica y de la época helenístico-romana, ni se trata de retornar a los griegos o al mundo ascético de los estoicos; se trata más bien de compaginar el análisis de la racionalidad ética y política de la modernidad con el análisis de las formas que adoptó en Occidente el gobierno de sí, para abrir la posibilidad de conformar progresivamente una ética alternativa, forjada en moldes ajenos al cristianismo y a sus morales heterónomas. Por eso, cuando se le pregunta si se debe actualizar esa noción del cuidado de sí, en sentido clásico, frente al pensamiento moderno, Foucault responde: “no, en absoluto, no se trata de decir: desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de uno mismo, y el cuidado de sí es la clave de todo. Nada me resulta más ajeno que la idea de que la filosofía se ha extraviado en un momento determinado, que ha olvidado algo, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que es preciso redescubrir”<sup>122</sup>.

Lo fundamental, pues, en esta ética foucaultiana es que se trata de una ética cuya finalidad es, sin lugar a dudas, la libertad. Y es que para Foucault la ética no es otra cosa que la práctica de la libertad, la forma reflexiva que adopta la libertad y por su parte, la libertad sería la condición ontológica de la ética<sup>123</sup>. En ese sentido, el cuidado de sí en el mundo grecorromano, habría sido, según Foucault, el modo mediante el cual la libertad individual habría sido pensada como ética: “... creo que entre los griegos y los romanos (...) para conducirse bien, para practicar la libertad como era debido, era necesario ocuparse de sí, cuidar de sí, a la vez para conocerse y para formarse, para superarse a sí mismo, para controlar los apetitos que podrían dominarnos”<sup>124</sup>. Según Foucault, los griegos problematizaban la libertad del individuo para convertirla en un problema ético, en el que el ethos era una determinada manera de ser y de comportarse del sujeto, que resultaba perceptible a los demás, de manera que aquel que poseía un ethos noble y digno de ser admirado y citado como ejemplo, era alguien que practicaba la libertad de una cierta manera. Pero para que esa práctica de la libertad adoptara la forma de un ethos ejemplar, era necesario todo un trabajo de sí sobre sí mismo.

Por otra parte, cabe preguntarse si tiene sentido plantearse el tema de la libertad en una filosofía que, como la de Foucault, afirma la desaparición del sujeto o la

---

<sup>122</sup> FOUCAULT, M. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. Op. cit., p. 100.

<sup>123</sup> *Ibíd.*

<sup>124</sup> *Ibíd.*

muerte del hombre. Y es que para comprender la noción foucaultiana de libertad es necesario partir precisamente de esta disolución del sujeto y del sentido que Foucault atribuye a la muerte del hombre. De esta manera, la noción de libertad en la filosofía de Foucault, se sitúa, en primer lugar, en el abandono del mito humanista de una esencia del hombre. Se trata, por lo tanto, de una libertad que no es del orden de la liberación<sup>125</sup>, sino de la constitución, y en esa medida, se podría decir acerca de la libertad lo que Foucault afirma acerca del sujeto: “no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma”<sup>126</sup>. No existe un sujeto como fundamento positivo inalterable, más bien se debería decir que el yo se correlaciona con una determinada tecnología en la cual éste se constituye.

No hay por lo tanto, sujeto, sino técnicas de subjetivación: “La historia del ‘cuidado’ y de las ‘técnicas’ de sí sería, entonces, una manera de hacer la historia de la subjetividad; pero ya no a través de las separaciones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, sino a través de la formación y de las transformaciones en la cultura de las ‘relaciones consigo mismo’, con su armazón técnico y sus efectos de saber. De este modo, Foucault ha logrado retomar desde otro ángulo la cuestión de la ‘gubernamentalidad’: el gobierno de sí mismo por sí mismo en su articulación con las relaciones con los otros”<sup>127</sup>.

Se puede apreciar de esta manera cómo, tanto Spinoza como Foucault, elaboran una ética sirviéndose de materiales muy parecidos entresacados fundamentalmente de la gran tradición estoica y epicúrea, y buscando lo que pareciera ser un mismo objetivo y utilidad: la libertad del hombre como posibilidad de constitución de sí mismo, a partir de un gobierno de sí, de un gobierno de los propios afectos que no consiste en liberarse de ellos, sino ante todo en liberarlos y articular racionalmente su utilidad e interés. Ese gobierno de los afectos, es, en uno y otro caso, un cuidado de sí, en la medida en que implica una relación adecuada de sí consigo mismo y con los otros. Así, tanto Spinoza como Foucault

---

<sup>125</sup> Foucault afirma su desconfianza respecto del tema de la liberación. Las razones de esta desconfianza se pueden resumir en dos puntos. En el caso, por ejemplo, de la liberación sexual o, en general, de la liberación del hombre, se supone la existencia de cierta naturaleza o fondo humano que habría sido aprisionado por diferentes procesos históricos y, por lo tanto, que basta suprimir los productos de estos procesos para que aparezca la naturaleza humana o, simplemente, el individuo tal como es en realidad, en su verdad natural. Para Foucault, en cambio, lo que llamamos el “sujeto” o “la naturaleza humana” no es independiente de los procesos históricos que le dan forma. Por ello, no se trata de liberación, sino de prácticas de libertad, es decir, de la forma que podemos dar a la subjetividad. En el caso de las luchas de liberación política (de los pueblos colonizados, por ejemplo), la liberación no es suficiente; obtenida la liberación, será necesario determinar las prácticas de libertad que definirán la vida política de estos pueblos. En definitiva, las luchas de liberación pueden ser una condición necesaria para las prácticas de libertad, pero, en todo caso, no son una condición suficiente.

<sup>126</sup> FOUCAULT, M. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad, Op. cit., p. 106.

<sup>127</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 214.

habrían seguido el modo de un arte de sí, de un gobierno de sí como presupuesto del gobierno de los demás; de una gubernamentalidad en la que para ser señor de los otros el hombre debía saber antes, ser señor de sí mismo. Un gobierno de sí, en modo alguno intelectualista y racional, sino potentemente afectivo.

## 2. POLÍTICA

### 2.1 PASIONES Y POLÍTICA

*Las causas y los fundamentos naturales de los gobiernos hay que deducirlos, no de las enseñanzas de la razón sino de la naturaleza común de los hombres.*

Spinoza, Tratado Político.

*El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar.*

Foucault, Microfísica del poder.

**2.1.1 El origen pasional del cuerpo social.** Spinoza concibe la política como un gobierno de las pasiones. La evidente preeminencia que, en unos términos singularmente inéditos hasta entonces, alcanza en Spinoza el reconocimiento de la afectividad como un elemento constitutivo de la naturaleza humana, tanto individual como colectiva, y, por consiguiente, como un componente fundamental de la antropología y la política, confiere al complejo universo de los afectos que son pasiones, un papel capital en su constitución y funcionamiento. La colocación de los afectos como primera de todas las palabras del Tratado Político indica justamente, cuál será la piedra angular sobre la cual va a erguirse el edificio. Es a partir de los afectos como deberá iniciarse el estudio del hombre, porque es en ellos donde se encuentra la clave de la antropología y, por consiguiente, de la política. Por eso, a diferencia de quienes proponen una política utópica, considerando al hombre no como es realmente, sino como se supone que debería ser, Spinoza se propone deducir la política de la naturaleza humana: “las causas y los fundamentos naturales de los gobiernos hay que deducirlos, no de las enseñanzas de la razón sino de la naturaleza común de los hombres, es decir, de su condición”<sup>128</sup>.

Es importante no perder de vista el hecho de que Spinoza ha llegado a madurar su pensamiento político, a partir de unas premisas claramente ontológicas y éticas. Es decir, las premisas definen y configuran el sistema; el punto de partida define la lógica de todo el sistema. Por esa razón es tan pertinente la pregunta que se plantea Ernesto Funes, en su ensayo introductorio al Tratado político: “¿porqué, si hemos de hablar del Estado y los derechos, comenzamos hablando de Dios?”. La respuesta abrirá el camino para la comprensión del pensamiento político spinozista: “porque sólo un ser infinito y autofundado tiene pleno derecho sobre sí (esto es, sobre todo), ya que no depende de nadie para existir (actuar) por sí. Es

---

<sup>128</sup> SPINOZA, B. Tratado Político. Traducción de Alfonso Di Severino. Buenos Aires: Quadrata, 2004, p. 38.

decir, (...) porque el ser es potencia”<sup>129</sup>. Spinoza ha partido pues, de la totalidad para llegar al individuo, pero este individuo, como ha quedado claro ya, no es más que un modo de ser de esa totalidad, que, al igual que los demás seres, posee una naturaleza regida por leyes necesarias, de manera que no puede considerarse libre en el sentido de poder cumplir o no las leyes que determinan su naturaleza, sino sólo desde el punto de vista de su *conatus*. Éste precisamente consiste en actuar de acuerdo con la propia naturaleza para actualizarla y afirmarla frente a las naturalezas externas y ajenas, para lo cual se ayuda de su razón.

Recuérdese además, que, en Spinoza, la esencia del hombre no es la razón, sino el deseo, lo que implica que si bien puede decirse que el hombre es un ser racional, esto se debería únicamente a que está dotado de razón, no a que la razón sea la que define al hombre como tal, ya que no es ésta la que generalmente predomina en la elección de las formas de ese perseverar en el ser que es el *conatus*, sino los apetitos y afectos. Ahora bien, que sea el deseo el criterio con el que el hombre orienta su vida y no la razón, es algo que, para Spinoza va a hacerse especialmente evidente en la génesis de los vínculos sociales, en la que, a decir del filósofo holandés, serán fundamentalmente dos las pasiones que se encuentran a la base de la configuración de un estado civil: el miedo y la esperanza<sup>130</sup>. Son ellas las que guían a los hombres para elegir de dos bienes, el mayor, y de dos males, el menor. En efecto, los hombres, guiados por el miedo a la inseguridad individual, y por la esperanza de poder evitar los males derivados de la soledad, pasan de una primigenia oposición de individualidades, de potencias individuales, a la composición de una multitud, que orientándose por los consejos de la razón común, puede llegar a actuar como “guiada por una sola mente”.

Esa multiplicidad de potencias deseantes es pensada por Spinoza bajo una figura que hace de ella un sujeto político: la *multitud*<sup>131</sup>. Pero dicha multitud no es homogénea sino que consiste en el resultado de una composición de potencias individuales, que hasta el momento habían sido particulares y antagónicas. De esta reunión de potencias emergería un derecho común que tendría jurisdicción sobre los derechos de cada uno de los miembros por separado. Ese poder colectivo que detenta un derecho proporcionalmente mayor al de cada individuo que lo integra, es lo que Spinoza va a llamar el *Imperium*<sup>132</sup>, y con él surge el estado civil, opuesto al natural, del que se hablará más adelante, en el que nadie puede actuar sino es dentro de los márgenes prescritos por las leyes derivadas del

---

<sup>129</sup> FUNES, Ernesto. El Tratado Político de Baruch de Spinoza: Potencia y pasión de multitudes absolutas. Ensayo introductorio. En: SPINOZA, B. *Tratado Político*. Traducción de Alfonso Di Severino. Buenos Aires: Quadrata, 2004. p. 13.

<sup>130</sup> SPINOZA, B. *Tratado Político*, III, § 3; op. cit., p. 50.

<sup>131</sup> El término utilizado por Spinoza es *multitudo*. Al parecer algunos autores lo traducen como “pueblo”.

<sup>132</sup> Según nota del editor de la traducción del *Tratado Político* citada, la expresión latino *Imperium* no tiene una traducción unívoca. Se refiere por lo tanto a las siguientes formas: poder público, poder soberano, poder supremo, soberanía, soberano, Estado, autoridad política, gobierno, poder absoluto.



consenso común. La multitud es pues, multiplicidad de potencias deseantes, de individuos cuya unidad se derivaría del hecho de que se hallan vinculados por los mismos temores y por las mismas esperanzas, lo que les permite componer sus deseos, sus potencias, en un deseo y una potencia comunes.

Dos pasiones estarían entonces en el origen de los vínculos sociales y determinarían ese origen: la esperanza y el miedo. La esperanza es pues, según la definición spinoziana, “una alegría inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya efectividad dudamos de algún modo”<sup>133</sup>, mientras que el miedo, se trataría de “una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo”<sup>134</sup>. Ahora bien, de acuerdo con Spinoza, el miedo y la esperanza se implican mutuamente puesto que “no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza”<sup>135</sup>, de manera que, quien espera algo dudoso en lo que se alegra, tendrá miedo en su misma duda de que no suceda, y, de igual modo, quien tiene miedo de alguna cosa puede esperar, por ser aún dudosa su efectividad, que ocurra algo que excluya su existencia. Además, será importante tener en cuenta que “no hay afecto de esperanza o de miedo sin tristeza”<sup>136</sup>, es decir, que “la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí”<sup>137</sup>, puesto que implican una tristeza que es directamente mala. Sin embargo, lo que Spinoza quiere demostrar es que aún las pasiones resultan útiles para promover lo que la razón elegiría si los hombres fuesen completamente racionales.

Por supuesto, la razón y los afectos que de ella se derivan no dejan de ser útiles para la consecución y el desarrollo de la sociedad, pero al parecer la vía pasional resultaría más eficaz debido a la primacía de la naturaleza apetitiva de los hombres:

Dado que los hombres se guían como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo<sup>138</sup>.

---

<sup>133</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Parte 3, afectos, def. 12, Op. cit., p. 172.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, parte 3, afectos, def. 13, p. 172.

<sup>135</sup> *Ibíd.*, parte 3, proposición 50, escolio, p. 158.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, parte 4, proposición 47, demostración, p. 216.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, parte 4, proposición 47, p. 216.

<sup>138</sup> SPINOZA, B. *Tratado Político*, VI, § 1, Op. cit., p. 65.

Así pues, para Spinoza no resulta extraordinario el hecho de que los hombres lleguen a guiarse como por una sola mente de modo pasional, puesto que existe al menos un miedo que es común a todos los hombres en cuanto son considerados como parte de la Naturaleza, y es el miedo a la soledad que experimentan necesariamente en cuanto se relacionan con las cosas exteriores en el estado natural. Habría también una esperanza correspondiente a ese miedo a la soledad; se trata de la alegría de imaginar los hipotéticos beneficios de cierta sociedad en cuanto alejan la idea más odiada por el hombre que es no poder conservarse. De manera que, al menos en lo que respecta a ese miedo y a esa esperanza, los ánimos de los hombres concuerdan pasionalmente.

Habría que aclarar, sin embargo, que para Spinoza, la esperanza y el miedo poseen distinto valor: ambos afectos son, en cuanto inductores del comportamiento individual, característicos de un hombre no libre; sin embargo, una vez constituida la sociedad, y siendo la multitud conducida por ellos al estado político, la esperanza aparecería como más propia de una multitud libre y el miedo, de una multitud esclava. En efecto, quien se conduce por el miedo, dirá Spinoza, trata de evitar su propia muerte, y quien se conduce por la esperanza trata de cultivar su vida<sup>139</sup>. Como puede apreciarse, el primer afecto es eminentemente conservador, mientras que el segundo, en cuanto participa en algo de la alegría, conduce de alguna manera a incrementar el poder de los individuos.

Pero no solo las pasiones de esperanza y temor juegan un papel importante en la teoría política spinozista; en general, podría decirse que las pasiones del amor y del odio, que se derivan directamente de los afectos primarios de la alegría y la tristeza<sup>140</sup>, desempeñan un papel fundamental en relación con la concordia y la paz del Estado, y aún en relación con su formación y conservación. Ya desde la *Ética* se subraya la contribución que la unión de los hombres producida por el amor hace a la constitución de una sociedad en paz:

...así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo,

---

<sup>139</sup> SPINOZA, B. *Tratado Político*, V, § 6, Op. cit., p. 63.

<sup>140</sup> Según la *Ética*, el amor no es sino la alegría acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza acompañada por la idea de una causa exterior (SPINOZA, B. *Ética*, parte 3, proposición 13, escolio, Op. cit., p. 136).

esforzándose todos a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad<sup>141</sup>.

Ahora bien, la forma más directa de lograr que la multitud se rija como por una sola mente sería, como resulta evidente en el planteamiento spinoziano, que los hombres se guiasen en todo por los solos afectos del amor enseñado tanto por la verdadera religión como por la razón; sin embargo, como ya se vio, tal situación está lejos de ser el caso. En efecto, no menos que a los afectos de amor, los hombres se encuentran sujetos a los afectos de odio. Así, si el amor produce unión y concordia, el odio produce inmediatamente la destrucción y la discordia: “en la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros...”<sup>142</sup>. Sin embargo, el mecanismo pasional resulta más complejo de lo que parece, puesto que según Spinoza, sin la guía de la razón, los mismos afectos de amor que son causa directa de concordia, pueden indirectamente despertar o avivar la discordia. De igual manera, los afectos de odio, que tienen como efecto directo la discordia, pueden también llegar a producir, aunque de manera indirecta, la asociación de los hombres o incluso su concordia<sup>143</sup>. De manera que, aunque resulta claro que si los hombres se condujesen por la sola razón no podrían ser afectados de tristeza sino sólo de alegría y en esa medida no estarían en condiciones de discrepar entre ellos, no por ello el odio resulta ser en el sistema spinozista, un obstáculo absoluto para la unión de los hombres, puesto que pueden ser afectados por una misma cosa exterior sin que se produzca un conflicto entre sus afectos respectivos. Sin embargo, habría que considerar que, dado el carácter inconstante y fluctuante de las pasiones, la concordia surgida del odio común sería extremadamente frágil.

En todo caso, a decir de Gregorio Kaminsky, no debe parecer una osadía pensar que el registro de las iras y las venganzas no se reduce al dominio de la intimidad humana, o como lo denomina el autor, al “vibrante espacio de la alcoba”, sino que, en la medida en que se trata de pasiones atávicas, pertenecen también al dominio de las instituciones sociales y políticas: “¿Acaso los sucesos políticos pueden explicarse sólo por la fría razón del estratega o del cálculo militar? ¿Qué ocurre con las vicisitudes de ese “individuo genérico” denominado pueblo? Individuo o sociedad, ‘...cada cual lo gobierna todo según su afecto’. Pasiones elementales o simplificadas, lo que aquí se juega es, insiste Spinoza, el deseo esencial humano, al que no puede anteponerse juicio racional ni valoración moral...”<sup>144</sup>.

Ahora bien, Mercedes Allendesalazar comenta cómo a partir de Platón, los filósofos habrían soñado con una élite de gobernantes que, dirigidos por la razón,

---

<sup>141</sup> SPINOZA, B. *Ética*, parte 4, proposición 18, escolio, Op. cit., p. 197.

<sup>142</sup> SPINOZA, B. *Tratado Político*, II, § 14, Op. cit., p. 44.

<sup>143</sup> SPINOZA, B. *Ética*, Parte 4, apéndice, cap. 19, Op. cit., p. 236.

<sup>144</sup> KAMINSKY, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Gedisa, 1990, p. 93.

serían capaces de asegurar la estabilidad del Estado y de controlar ese cuerpo ignorante y rebelde de la multitud. De acuerdo con esto, los gobernantes estarían dotados de algún tipo de virtud o de una inteligencia particular. Sin embargo, tal como lo plantea la autora, la política de Spinoza se caracteriza, entre otras cosas, por una ausencia absoluta de figuras mesiánicas<sup>145</sup> puesto que “la naturaleza es la misma en todos los hombres” y en ese sentido, es claro que, para Spinoza, tanto gobernantes como gobernados participarían de las mismas pasiones<sup>146</sup>. De esa manera, carecería por completo de sentido soñar con una clase dirigente virtuosa y ejemplar, puesto que “... es una insensatez absoluta exigir de otro lo que nadie es capaz de obtener por sí mismo: cuidar de los intereses de los demás, más que de los suyos propios, renunciar a la avidez, a la envidia, a la ambición, etc. Sobre todo cuando se trata de un hombre expuesto cada día a las sollicitaciones más vivas de todas las pasiones”<sup>147</sup>

En ese sentido, Allendesalazar plantea que uno de los objetivos del Tratado político sería, justamente, separar de forma radical, aquello que pertenece a la colectividad, de los valores privados de sus gobernantes: “lo que importa por encima de todo es pensar las condiciones de una obediencia civil sin sometimiento posible a las ideas, virtudes u opiniones de ningún particular. Lo que busca Spinoza, en definitiva, es conseguir que, mediante una organización jurídica común, el derecho de la mayoría no pueda encontrarse a la merced de quienes lo administran”<sup>148</sup>. Se trata, a decir de la autora, de lo que podría llamarse una política “más allá del bien y del mal”, en la medida en que la razón de ser del Estado es su dimensión pública y por lo tanto, la colectividad no debe ser fundada sobre virtudes morales, dado que éstas son un asunto privado que concierne a cada individuo. Podría decirse, siguiendo a Allendesalazar, que uno de los aspectos de la política spinozista que le confieren un carácter subversivo y revolucionario, es el de “ofrecer una política sin sujetos morales y por lo tanto sin guardianes de esta moralidad”<sup>149</sup>. Para efectos de un buen funcionamiento de lo político, no importa entonces la eticidad de los actos, sino que se garantice efectivamente a la colectividad su seguridad, que la existencia de cada uno no tenga porque depender de virtudes ajenas.

---

<sup>145</sup> ALLENDESALAZAR, Mercedes. Spinoza: Filosofía, pasiones y política. Madrid: Alianza, 1988. p. 90.

<sup>146</sup> En ese sentido, el pensamiento político de Spinoza representa una refutación directa del platonismo político y en concreto, de la célebre figura del “filósofo-rey”. Justamente el Tratado Político principia con una crítica radical del imaginario filosófico y con una refutación de la política de los filósofos, por cuanto, dicha política, censura la naturaleza humana real a la vez que elogia una naturaleza humana imaginaria, de manera que Spinoza considera que los filósofos han concebido una política que no puede llevarse a la práctica, dándose así, una disociación entre teoría y praxis. En consecuencia, nadie sería menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos.

<sup>147</sup> SPINOZA, B. Tratado Político, VI, § 3, Op. cit., p. 66.

<sup>148</sup> ALLENDESALAZAR, Mercedes. Op cit., p. 91.

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p. 92.

Ahora bien, tal como lo entiende Pierre – Francois Moreau<sup>150</sup>, si la estabilidad del Estado no depende de la cualidad moral de sus gobernantes y si los hombres no son capaces de vivir bajo la guía de la razón que les permitiría evitar su mutua destrucción, parecen haber dos alternativas de acción por parte del Estado: o bien, ejercer la fuerza y el poder de manera violenta contra los habitantes, actitud que sería propia de un Estado – policía vigilante y castigador, o bien, contrarrestar las pasiones destructivas de los miembros del cuerpo social fomentando un conglomerado de pasiones contrarias que muevan al pueblo a amar al soberano. Sin embargo, afirma el autor, la primera alternativa estaría abocada de antemano al fracaso, debido a que pretender ejercer un control absoluto todo el tiempo sobre todos los miembros del cuerpo social, es una empresa imposible, y en la segunda alternativa, existe siempre el peligro de que las pasiones de la multitud terminen por volverse contra el soberano y amenacen su poder.

Spinoza por su parte, habría planteado en el Tratado Político una solución distinta a las anteriores, en la que sería el propio Estado el que debe poner en marcha una praxis pasional que tenga como fin la defensa de su permanencia y el acrecentamiento de su poder. Se trataría, según Moreau, de una propuesta estrictamente política y ética, no de una solución filosófica ni moral, fundamentada en las leyes de la naturaleza y en la teoría de los afectos expuesta en la Etica. De esta forma, tan legítimo resulta el hecho de que cada individuo busque la forma de conservarse y aumentar su propio *conatus*, como que el Estado, que es también un individuo aunque compuesto, se procure por todos los medios a su alcance su permanencia y conservación: "...a semejanza del hombre individual, que es más potente cuando actúa bajo la guía de la razón, el cuerpo político más potente es el del Estado que se fundamenta y guía por la razón –la multitud como una sola mente – (...) ahora bien, la razón no es, en este contexto, la utopía virtuosista de filósofos, sino el instrumento que persigue lo útil a todos: la búsqueda de lo útil es una regla de actuación anterior a la razón y ésta no es sino la óptima realización de lo útil"<sup>151</sup>.

En su origen, la sociedad no aparecería como el proyecto de una razón ascépticamente afectiva, una razón inmaculada que ha logrado acallar la voz de las pasiones que habla a través de los cuerpos. La sociedad es más bien, una construcción pasional, en la que una racionalidad afectiva, guiada por el principio de búsqueda de lo útil, configura un espacio en el que aún seguirán teniendo cabida las oposiciones y los antagonismos, propias de seres pasionales. En esa misma línea de argumentación, se pueden escuchar las palabras de Gregorio Kaminsky: "las pasiones confrontan a los hombres, los encuentran y los componen, pero es inútil, advierte Spinoza, procurar esterilizar los afectos para

---

<sup>150</sup> MOREAU, Pierre-Francois. El gobierno de los afectos y la cuestión del Estado. En: FERNÁNDEZ, Eugenio y DE LA CÁMARA, María Luisa. El Gobierno de los afectos en Baruch Spinoza. Madrid: Trotta, 2007. p. 428 – 429.

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 429.

sobrellevar o superar los conflictos y diferencias (...) Son las pasiones las que pueden hacer de los individuos agrupados la composición de un individuo superior y más complejo: la socialidad”<sup>152</sup>.

**2.1.2 La microfísica del poder.** El mecanismo pasional que se articula en el origen de toda configuración social se hace patente, en el caso de Foucault, en su concepción misma del poder. En efecto, Foucault lleva a cabo un análisis de los mecanismos de poder desde la base, y a este análisis, el pensador francés lo va a denominar una “microfísica del poder”<sup>153</sup>. De esta manera, pone en tela de juicio la teoría clásica del poder, según la cual, habría un sujeto concreto, un individuo o un grupo, que congrega y polariza el poder, el cual se distribuiría de arriba hacia abajo. Para Foucault, las formas de poder se originarían, más bien, desde abajo, es decir, en la familia, los grupos, instituciones, y no son en principio estructuras globales, sino toda una red de situaciones estratégicas móviles, relaciones entre una pluralidad de formas individuales, entre sujetos. De esa manera, la sociedad se encontraría siempre en un proceso de guerra, insuperable por principio.

Desde *La Voluntad de Saber*, Foucault distingue el poder como una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben, un poder que se produce continuamente, en todas partes, en toda relación de un extremo a otro. De hecho, el mismo Foucault aclara que casi nunca emplea de forma aislada el término poder y que, cuando lo hace, dicho término sirve en todo caso, para abreviar la expresión “relaciones de poder”<sup>154</sup>. De manera que, cuando Foucault habla de relaciones de poder no se refiere a una estructura política, a un gobierno o a una clase dominante, sino al hecho de que en las relaciones humanas, sean cuales fueren – relaciones amorosas, institucionales o económicas – el poder estaría siempre presente. Se trata pues, de relaciones en las que se intenta dirigir la conducta del otro.

El entramado social sería entonces para Foucault, un entramado de relaciones entre fuerzas, entre individuos, entre sujetos deseantes, o, dicho con una expresión más spinoziana, entre potencias deseantes. En este punto, al igual que Spinoza, es evidente que Foucault, al momento de hablar de política, no toma en consideración al sujeto definido a partir de una racionalidad pura, ni tampoco a partir de una teoría previa, de un sujeto ya constituido. Se trata entonces, del sujeto que necesita constituirse, que debe darse forma a sí mismo, que debe gobernarse a sí mismo, a sus pasiones, para poder ejercer un cierto gobierno sobre los otros. Se trata, en suma, no de un sujeto que se moviliza

---

<sup>152</sup> KAMINSKY, G. Op. cit., p. 105.

<sup>153</sup> Estudios destacables en esta temático son “Poderes y estrategias”, “verdad y poder”, ambos en *Microfísica del poder*. También el tomo I de la *Historia de la sexualidad (La voluntad de saber)*, especialmente el capítulo IV (*El dispositivo de la sexualidad*).

<sup>154</sup> FOUCAULT, M. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad, Op. cit., p. 107.

primordialmente a partir de su razón, sino de un sujeto potentemente afectivo, deseante, que, al igual que el hombre que describe Spinoza, debe aprender a moldear sus deseos y sus pasiones, debe aprender a relacionarse adecuadamente consigo mismo para llegar a relacionarse adecuadamente con los otros y llegar así a construir auténticos vínculos sociales.

De forma análoga a como lo hace Spinoza, Foucault critica el modelo impuesto por el pensamiento jurídico – filosófico de los siglos XVI y XVII, por cuanto reduce el problema del poder al problema de la soberanía: ¿Qué es el soberano? ¿Cómo puede constituirse? ¿Qué es lo que une los individuos al soberano? Se trata, a criterio de Foucault, de un planteamiento que descalificaría toda una serie de campos de análisis que, aunque puedan parecer muy empíricos y secundarios, conciernen después de todo al propio cuerpo, a la propia existencia, a la vida cotidiana. De manera que, el análisis foucaultiano del poder, sigue otra dirección distinta a la del privilegio del poder soberano: “Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento”<sup>155</sup>.

Foucault desconfía de esa temática de la representación que consiste en preguntarse cómo las voluntades individuales pueden estar representadas en la voluntad general, puesto que obstaculiza los análisis del poder, ya que no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad. De manera que, para el pensador francés, el poder no se construiría a partir de voluntades, individuales o colectivas, ni tampoco se derivaría de intereses. Para Foucault, “el poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar”<sup>156</sup>. Precisamente, esa complejidad y especificidad de los mecanismos del poder que la temática de la representación dejaría de lado, se da porque el sujeto desborda la pura racionalidad, para constituirse en afectividad y pasionalidad. En otras palabras, ese poder que el sujeto es, en tanto que busca dirigir las conductas de los otros, no es una instancia eminentemente racional, no es la razón la que busca dirigir esas conductas, sino que fundamentalmente, son los deseos, los afectos, las pasiones, los que constituyen ese poder: el sujeto como potencia deseante.

En *La Microfísica del poder*, se le plantea a Foucault la pregunta sobre cuál sería el punto de vista político de esta concepción del poder y en general, sobre la forma en que éste concibe lo político. A lo que Foucault responde afirmando que, lo que constituye el dominio de la política sería el conjunto de relaciones de fuerza

---

<sup>155</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica del Poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: La Piqueta, 1978. p. 157.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 158.

existentes en una sociedad dada y que una política sería entonces, una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a esas relaciones de fuerza<sup>157</sup>. Para Foucault, toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder y, por su parte, cada relación de poder reenviaría, como a su efecto, pero también cómo a su condición de posibilidad, a un campo político del que formaría parte. De esta manera, afirmar que “todo es político” remitiría a esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político. Sin embargo, Foucault considera que el análisis y la crítica políticos están en gran medida por ser inventados y, en la misma medida, estarían también por ser inventadas las estrategias que permitirían modificar esas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esa modificación fuera posible y llegara a inscribirse en la realidad.

Ahora bien, es posible que Foucault haya planeado estructurar un nuevo pensamiento político a partir de la problemática del cuidado de sí, en la que trabajó hacia el final de su vida; sin embargo, él mismo confiesa, poco antes de morir, no haber avanzado en esa dirección. Aún así, criticaba el hecho de que en el pensamiento político del siglo XIX, se pensara el sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, ya fuera en términos naturalistas, ya fuera en términos de derecho positivo. Por el contrario, opinaba que la cuestión del sujeto ético no había tenido mucho espacio en el pensamiento político contemporáneo<sup>158</sup>. Habría entonces, todo un campo de análisis para el pensamiento político, a partir de la problemática del cuidado de sí, en la medida en que, como lo ha planteado Foucault, aquel que cuida de sí mismo como es debido se encuentra en posición por ese mismo hecho, de conducirse como es debido en relación con los otros, de manera que “una ciudad en la que todo el mundo cuidase de sí mismo como es debido sería una ciudad que funcionaría bien y que encontraría así el principio de su perpetuación”<sup>159</sup>.

Por otra parte, es importante hacer claridad con respecto a los instrumentos conceptuales que Foucault elabora para analizar el poder. Así, en *Hay que defender la sociedad*, Foucault opone a las concepciones hobbesiana (el poder concebido en términos de soberanía) y freudiana (el poder concebido como represión), la idea de un poder concebido en términos de lucha, enfrentamiento; lo que Foucault llama la “hipótesis Nietzsche”. Sin embargo, esta hipótesis no representará la posición definitiva del pensador francés, respecto del funcionamiento del poder. En efecto, como se vio ya en un capítulo anterior, en sus últimos escritos y cursos dictados en el Colegio de Francia, Foucault utiliza una serie de conceptos que reemplazan (al menos en la función que éste desempeñaba en *Hay que defender la sociedad*) al concepto de lucha; son los conceptos de *gobierno y gubernamentalidad*. “El poder, en el fondo, es menos del

---

<sup>157</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica del Poder*. Op. cit., p. 158.

<sup>158</sup> FOUCAULT, M. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*, Op. cit., p. 110.

<sup>159</sup> *Ibíd.*



orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del compromiso de uno frente a otro que del orden del “gobierno”. [...] El modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno”<sup>160</sup>.

El gobierno, como ya se vio anteriormente, es entendido por Foucault de dos maneras: como relación entre sujetos y como relación consigo mismo; es decir, como una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes, y a la vez, como la posibilidad de moderar los propios apetitos y deseos. Así, el hecho de que Foucault conciba las relaciones de poder y la configuración del entramado social, desde el punto de vista de su noción de gobierno, permite suponer que, también para Foucault, en el origen de los vínculos sociales opera todo un mecanismo afectivo – pasional que es el que va a determinar en última instancia, la constitución de lo político. Se trata en suma, de una microfísica del poder que, al plantear una visión ascendente del poder, es decir, el poder visto desde sus extremidades, desde abajo, desde la singularidad de los cuerpos y la cotidianidad de la vida, propone como punto de partida lo que Spinoza llamaría la condición común de los hombres. Por lo tanto, puede hablarse también, para el caso de Foucault, de una política que se deduce de una naturaleza humana efectiva y no idealizada.

Además, todas estas ideas acerca del análisis del poder a partir de la complejidad y la especificidad de la existencia, de la vida cotidiana, y de las relaciones entre cuerpo y poder, preparan el camino para abordar las nociones foucaultianas de biopoder y biopolítica. De alguna manera, Spinoza ha sido una especie de precursor de estas nociones, aunque claramente los análisis de Foucault no han partido de los planteamientos spinozistas; sin embargo, ya desde los presupuestos ontológicos y éticos de la antropología spinozista, desde la analítica de los afectos y la propuesta de un origen pasional de los vínculos sociales que se encontrara ya en Hobbes, se sientan las bases para una propuesta política que abandone la idea del sujeto de derecho y tome en consideración al hombre como sujeto viviente. Spinoza vislumbra entonces, en su propuesta política, una clara vinculación entre las dinámicas del cuerpo y el poder y unos cientos de años después, sin pretender suponer una asunción de dicho legado, Foucault condensará las complejas relaciones que se verifican entre los mecanismos del poder y el cuerpo, considerado como singularidad y como especie, mediante las nociones mencionadas.

Aunque el tema del biopoder y la biopolítica se abordará con mayor detenimiento en el capítulo siguiente, parece pertinente hacer algunas consideraciones preliminares al respecto. En primer lugar, de los textos de Foucault publicados

---

<sup>160</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 237.

hasta el momento, el último capítulo de *La voluntad de saber* y la clase del 17 de marzo de 1976 del curso “*Hay que defender la sociedad*” pueden considerarse como textos importantes de referencia acerca del biopoder. En el primero, la cuestión del biopoder aparece luego de la descripción de la formación del dispositivo de sexualidad y acaba en la cuestión del racismo moderno, un racismo biológico y de Estado. En el segundo, el biopoder aparece al final de un extenso recorrido en el que Foucault analiza las transformaciones del concepto de guerra de razas. En uno y otro, el biopoder se muestra en su doble faz, como poder sobre la vida (las políticas de la vida biológica, entre ellas las políticas de la sexualidad) y como poder sobre la muerte (el racismo). Se trata, en definitiva, de la estatización de la vida biológicamente considerada, es decir, del hombre como ser viviente. La formación del biopoder, según Foucault, puede ser abordada a partir de las teorías del derecho, de la teoría política (los juristas del siglo XVII y del XVIII han planteado la cuestión del derecho de vida y de muerte, la relación entre la preservación de la vida, el contrato que da origen a la sociedad y a la soberanía) o en el nivel de los mecanismos, de las técnicas y de las tecnologías del poder. Foucault se sitúa en esta última perspectiva<sup>161</sup>.

Según Foucault, a partir de la época clásica, se asistirá en occidente a una profunda transformación de los mecanismos de poder. El antiguo derecho del soberano de hacer morir o dejar vivir será reemplazado por un poder de hacer vivir o abandonar a la muerte. A partir del siglo XVII, el poder se ha organizado en torno de la vida, bajo dos formas principales que no son antitéticas, sino que están atravesadas por un plexo de relaciones: por un lado, las *disciplinas* (una *anatomo-política del cuerpo humano*), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una *biopolítica de la población, del cuerpo-especie*, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida)<sup>162</sup>: “Sabemos cuántas veces ha sido planteada la cuestión del papel que ha podido desempeñar, durante toda la formación del primer capitalismo, una moral ascética; pero lo que ocurrió en el siglo XVIII en algunos países de occidente, y está vinculado con el desarrollo del capitalismo, es un fenómeno de otro tipo y quizás de mayor amplitud que esta nueva moral que parecía descalificar el cuerpo; esto no fue ni más ni menos que el ingreso de la vida en la historia...”<sup>163</sup>. De esta manera, el hecho de vivir ingresaría, por primera vez en el campo de control del saber y de las intervenciones del poder.

---

<sup>161</sup> FOUCAULT, M. *Hay que defender la sociedad*, Op. cit., p. 214-215.

<sup>162</sup> FOUCAULT, M. *La voluntad de saber*, Op. cit., p. 183.

<sup>163</sup> *Ibíd.*, p. 186.

## 2.2 EL CUERPO: SUBJETIVIDAD Y COMUNIDAD

*Si dos personas se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas, tendrán juntas más poder, y por consiguiente, un derecho superior sobre la naturaleza que el que tiene cada una de ellas por separado.*

Spinoza, Tratado Político

*No es el consensus el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos.*

Foucault, Microfísica del poder

**2.2.1 *Tantum juris quantum potentiae.*** ¿A qué tienen derecho los hombres por naturaleza? Spinoza dirá que a todo aquello que derive de sus capacidades naturales, a todo aquello que pueden según su naturaleza; es decir, a su potencia. Pero en el estado natural, la proliferación de potencias individuales es causa de sometimiento, servidumbre e inseguridad para cada individuo, es decir, que en tal estado, dicha proliferación se da, en un principio y desde el punto de vista del individuo, bajo la forma de la contraposición, o el antagonismo de las potencias individuales. Sin embargo, aunque esta multiplicidad de potencias individuales, bajo la forma del antagonismo, sería causa de la generalización de relaciones de dominación y subordinación, contendría a la vez, en su propio horizonte, la posibilidad de relaciones de composición de las potencias individuales. De manera que si, como plantea Spinoza, el derecho se mide por la potencia, de la múltiple composición de potencias resultará la emergencia de un nuevo ser múltiple y complejo, un nuevo sujeto de potencias y derechos que, como tal, se guía “como por una sola mente”; se trata de la multitud, sujeto del poder soberano o político.

Como puede apreciarse, Spinoza asume hasta cierto punto la tesis hobbesiana de un estado natural, ficticio o no, en el que imperan las pasiones sobre la razón. Sin embargo, se debe anotar que, si Spinoza utiliza en algunos momentos la noción de estado natural de Hobbes, es sólo para mostrar que partiendo de él, también se puede derivar un Estado que sería potencia de la multitud, mientras que Hobbes proponía, a partir de su constructo pre-social, un Estado en el que se desentendía de toda visión comunitaria del poder a favor del dominio del soberano. Así, para Spinoza, la salida de un hipotético estado de naturaleza se basa en las ventajas de la unión en cuanto evita la destrucción de cada individuo. La composición de potencias produciría a la vez que un incremento de poder, un incremento de derecho y sería esta capacidad de composición, la que permitiría el pasaje de la multiplicidad de las potencias a lo que Spinoza llama, una potencia de la multitud.

Ahora bien, con el fin de comprender la forma en que esa composición de cuerpos singulares, de potencias, llega a constituir un cuerpo social, una potencia de la multitud, se hace necesario, antes que nada, comprender la concepción spinoziana de derecho natural. Éste, se definiría por la potencia, como se ha dicho ya, y no por la razón como lo habían entendido los pensadores clásicos<sup>164</sup>: “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo según las cuales concebimos a cada uno de ellos determinado a existir y a obrar de una cierta manera”<sup>165</sup>. En esta definición, Spinoza parte de la premisa planteada hacia el final del libro I de la *Ética*, es decir, que “todo cuanto existe expresa de una manera cierta y determinada la potencia de Dios”<sup>166</sup>. Así, el capítulo II del *Tratado Político* se pone en marcha afirmando la libertad metafísica de la potencia: “por tanto, si la potencia por la que las cosas naturales existen y obran es la potencia misma de Dios, es fácil comprender qué es el derecho natural. En efecto, ya que Dios tiene derecho sobre todas las cosas, y ya que el derecho de Dios no es otra cosa que la potencia divina misma considerada como absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho cuanto potencia a existir y a obrar: porque la potencia por la que cada cosa natural existe y obra no es otra sino la potencia misma de Dios, la cual es absolutamente libre”<sup>167</sup>.

Ya se puede sentir cuáles son las consecuencias jurídicas y políticas de la fórmula spinoziana “los seres se definen por su potencia y no por su esencia”. Deleuze señala cómo, en este sentido, Spinoza no deja de ser un discípulo de Hobbes, pues ya éste, antes que el filósofo holandés, habría definido el derecho natural, no como aquello que es conforme a la esencia de la cosa, sino como todo aquello que puede la cosa. Así, “si cada uno se define por lo que puede, no se define por su esencia. O en todo caso su esencia es idéntica a lo que puede”<sup>168</sup>. Se sabe que para Spinoza la esencia del hombre no es su razón, sino su deseo, por lo que el derecho de cada uno va a depender de la potencia de su ser o de la fuerza de su deseo: “el derecho natural de cada hombre se define no por su sana

---

<sup>164</sup> De acuerdo con Deleuze, existirían dos figuras importantes para la concepción clásica del derecho natural: Cicerón, que habría recogido en la antigüedad todas las tradiciones –platónica, aristotélica y estoica- sobre el sujeto y Santo Tomás, quien haría una especie de adaptación del derecho natural al cristianismo. Además, Deleuze resume en cuatro proposiciones la teoría clásica del derecho natural: 1. Las cosas se definen y definen sus derechos en función de su esencia, en donde la esencia del hombre sería la razón. 2. El derecho natural no es pre-social, sino que se referiría a la vida conforme a la esencia en la mejor sociedad posible. 3. Los deberes son antes que los derechos, pues son las condiciones bajo las cuales se realiza la esencia. 4. Hay entonces un principio de competencia de alguien que sabe sobre las esencias (la Iglesia, el príncipe o el sabio) y que por lo tanto tendría la potestad de prescribir como hay que conducirse en la vida. (DELEUZE, G. En medio de Spinoza, Op. cit., p. 35 – 37).

<sup>165</sup> SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Traducción de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1986, XVI.

<sup>166</sup> SPINOZA, B. *Ética*, parte 1, proposición 36, demostración, Op. cit., p. 67.

<sup>167</sup> SPINOZA, B. *Tratado Político*, II, § 3; op. cit., p. 40.

<sup>168</sup> DELEUZE, G. En medio de Spinoza, Op. cit., p. 39.

razón sino por el deseo y la potencia”<sup>169</sup>. Para Javier Peña esta posición de Spinoza, representaría una crítica radical del iusnaturalismo racionalista, dado que éste sostendría una concepción teleológica de la Naturaleza y, en esa medida, una noción normativa del derecho natural. Según el autor: “el derecho natural no establece un orden normativo, no tiene una dimensión moral, sino que expresa una secuencia necesaria: las leyes naturales se identifican lisa y llanamente con las *leyes físicas de la Naturaleza*”<sup>170</sup>.

Ahora bien, sobre la forma en que los hombres llegan a constituir un estado social, debe hablarse de una cierta diferencia de enfoque entre el Spinoza del *Tratado Teológico Político* y el Spinoza del *Tratado Político*. Así, en el primer tratado, Spinoza sigue ligado a la teoría hobbesiana según la cual, los hombres guiados por la razón deciden transferir su potencia a un soberano, para instituir así, mediante un pacto, lo que se ha dado en llamar la sociedad civil por oposición al estado de naturaleza. De modo que, mientras en el estado de naturaleza el deseo separa a los hombres, la razón los conduce a unirse y así, el pacto por el cual se configura la sociedad civil aparece como el resultado de un acto razonable: “...Como las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado, los hombres debieron establecer con la máxima firmeza y mediante un pacto dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón”<sup>171</sup>. Sin embargo, se debe tener en cuenta, que si bien en este texto Spinoza presenta la razón por oposición al deseo, se trata siempre de una razón afectiva, como se mencionaba en un capítulo anterior. Mercedes Allendesalazar llama la atención sobre este aspecto, cuando propone que, en este caso la razón “lejos de ser una razón pura o abstracta comienza, en la medida en que se identifica con la búsqueda de la utilidad, a ser una razón de cuerpo, una razón ‘pasional’, porque sus móviles son el temor y la esperanza”<sup>172</sup>.

Así pues, si bien en el *Tratado Teológico Político*, la categoría de pacto parece tener cierta relevancia, para Spinoza resulta claro que éste solamente tiene sentido en la medida en que reporta ventajas, es decir, en cuanto es útil y que, en la práctica, el sólo dictamen de la razón no reviste una validez política absoluta, por cuanto, al parecer, el principio que mantendría a los hombres unidos y el que garantizaría la utilidad y solidez del pacto serían equiparables y se fundarían en un

---

<sup>169</sup> SPINOZA, B. *Tratado Teológico Político*, XVI, Op. cit., p. 318. Atilano Domínguez advierte que esta caracterización del derecho natural en función del deseo y del poder y no de la razón, como habrían sostenido Grocio, Santo Tomás, Cicerón, los estoicos o Aristóteles, se explica por la tesis spinozista de que los hombres nacen ignorantes: “todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto pueden, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón.

<sup>170</sup> PEÑA ECHEVERRÍA, J. *Derecho natural e idea de lo político: Spinoza frente a Suarez*. En: Y.C. ZARKA: Aspectos del pensamiento medieval en la filosofía política moderna, París, PUF, 1998.

<sup>171</sup> SPINOZA, B. *Tratado Teológico Político*, XVI, Op. cit., p. 335.

<sup>172</sup> ALLENDESALAZAR, Mercedes. Op. cit., p. 95.

mecanismo pasional. Tal regla de conducta parece anunciar los análisis del *Tratado Político*, en el que Spinoza planteará de forma contundente que los fundamentos del Estado deben ser deducidos de las pasiones. “en esta obra – afirma Allendesalazar – ya no habrá pactos, ni razones que se opongan al deseo, sino fuerzas múltiples cuyo origen habrá dejado de tener pertinencia porque lo que importa son los efectos que estas fuerzas producen”<sup>173</sup>.

De acuerdo con lo planteado, podría entenderse que la tesis del pacto que se propone en el *Tratado Teológico Político*, sería algo así como un constructo teórico hipotético que opera como modelo de lo que deben ser las cosas. En la práctica, sin embargo, el origen de la sociedad no estaría en la razón individual -ya que todos nacen ignorantes- sino en las pasiones comunes de los hombres, particularmente, en el deseo de éstos de vivir sin miedo a la soledad, como se pone de manifiesto en el *Tratado Político*. De manera pues, que el pacto o consenso racional originario sería un modelo teórico que chocaría con lo que podría denominarse, el consenso efectivo, es decir, pasional, que se da realmente entre los hombres.

Así pues, la hipótesis de un pacto dictado por la razón, que separaría dos formas de existencia es desechada por Spinoza entre un tratado y otro, puesto que el derecho natural fundado en el deseo no desaparecería con la organización política. De manera que, tanto en el estado natural como en el de la sociedad civil, el hombre actuaría en función de su utilidad, de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza y, en ambos casos, sería conducido ya sea por el miedo o por la esperanza a realizar un acto u otro. En este punto, la ruptura con Hobbes se hace notoria y es confirmada por el mismo Spinoza en carta a su amigo Jarig Jelles: “usted me pregunta qué diferencia hay entre Hobbes y yo en cuanto atañe a la política: esa diferencia consiste en que yo sigo manteniendo el derecho natural y no concedo en ninguna ciudad derecho al soberano sobre sus súbditos más que en la medida en que su potencia supere la de ellos, es la continuación del estado de naturaleza”<sup>174</sup>.

Para Hobbes, la solución del problema político, consistiría en la entrega del poder a una voluntad que, al ser exterior a la multitud, podría realizar su unidad gracias al formalismo de la representación. Ahora bien, para que esa multitud se afirme como voluntad única y posea el poder de decisión, se debe decidir el contrato, que estipula que todo lo que el soberano decide es la voluntad colectiva de la multitud. Para Spinoza, esta solución sería una ficción, puesto que separa el derecho de la potencia, al desconocer que tanto en el estado de naturaleza como en el estado político, tener el derecho significa ni más ni menos que poseer la potencia. El poder sería entonces, igual a la suma de las potencias de los individuos, más el valor añadido que resulta de esa unión. De manera que el soberano no poseería

---

<sup>173</sup> ALLENDESALAZAR, M. Op. cit., p. 95.

<sup>174</sup> SPINOZA, B. Correspondencia, carta 50, Op. cit., p. 308.

más poder que el de la multitud, y esta, ya sea impulsada por el miedo o por una esperanza común, o si llega a ser dominada por un afecto común, aparece gobernada como por una sola mente.

En este punto es importante resaltar que para Spinoza, el origen del deseo no tiene relevancia, desde un punto de vista político; es decir, puede tratarse de un deseo racional o de un deseo pasional, lo que realmente va a tener relevancia política será la fuerza con la que llegue a manifestarse ese deseo, esto es, si es un deseo de muchos o simplemente de unos pocos. Spinoza ha dicho que “cuanto mayor sea el derecho del poder soberano, más de acuerdo estará la forma del Estado con el dictamen de la razón”<sup>175</sup>, de donde resulta que la racionalidad de las decisiones políticas no se da porque éstas se ajusten a las enseñanzas de la razón, sino que las decisiones políticas se ajustan más a las enseñanzas de la razón, cuanto mayor número de fuerzas reúnan.

Spinoza niega rotundamente la posibilidad de oponer un estado de naturaleza o de guerra permanente a un estado social organizado por un poder estatal, y para ello coloca en un mismo plano a “bárbaros y civilizados”: “todos los hombres, bárbaros y civilizados, establecen entre ellos determinadas relaciones y forman en todas partes una sociedad civil”<sup>176</sup>. De lo que se puede inferir que, para Spinoza, no es posible imaginar las relaciones sociales de los hombres al margen de sus relaciones políticas, y en esa medida, tal como afirma Allendesalazar “el poder del Estado no es trascendente a los individuos sino que estriba en la naturaleza misma de las relaciones que ellos mantienen entre sí”<sup>177</sup>. Bien podría decirse entonces, que el Estado no es otra cosa que la organización colectiva que nace de una necesidad vital y es por esa razón que Spinoza llama Estado al “derecho que se define por la potencia de la multitud”<sup>178</sup>.

En todo caso, Spinoza ha pasado, como puede apreciarse, de la pregunta sobre cómo aparece el Estado –preocupación fundamental en el *Tratado Teológico Político*- a la pregunta sobre cómo funciona – de la que se ocupa en el *Tratado Político*. En éste, Spinoza se separa de Hobbes, al considerar que los súbditos no abandonarían voluntaria o razonablemente sus fuerzas en manos de un soberano, puesto que jamás el hombre puede abandonar un deseo o un derecho que afirme su potencia de existir. En cambio, el principio fundamental que rige el *Tratado Político* consiste en que, cuantos más hombres se unan entre sí, más poder tendrán y mejor podrán defenderse<sup>179</sup>. El objetivo de la teoría de Estado propuesta por Spinoza en este tratado, parece ser, el de encontrar mecanismos concretos que permitan que, sea cual sea la forma de sociedad, el poder de la multitud exista

---

<sup>175</sup> SPINOZA, B. *Tratado Político*, VIII, § 7, Op. cit., p. 94.

<sup>176</sup> *Ibid.*, I, § 7; p. 38.

<sup>177</sup> ALLENDESALAZAR, M. Op. Cit., p. 101.

<sup>178</sup> SPINOZA, B. *Tratado Político*, II, § 17, Op. cit., p. 45.

<sup>179</sup> *Ibid.*, II, § 13, p. 44.

de forma tan absoluta, que ningún individuo, familia, clase, grupo o partido pueda ejercerlo a título personal: “Se trata de evitar por todos los medios (...) que el Estado o la organización colectiva se convierta en organización privada y corra el riesgo de acabar perteneciendo a unos cuantos”<sup>180</sup>.

¿Cómo puede verificarse la obediencia a ese poder definido por la multitud? Pues bien, es claro que la cuestión de la obediencia al poder político o a la suprema potestad del Estado, pasaría por renunciar a algo del derecho natural de cada uno a vivir como le plazca, y no puede darse sin las pasiones del miedo y la esperanza. Pero en realidad, según señala R. García Martínez, “lo que se abandona es la forma individual de ejercer el derecho natural”<sup>181</sup>. En efecto, un hombre que pueda decirse obediente no deja en ningún momento de actuar según su derecho natural, ya que el derecho natural no puede abandonarse porque es potencia. Así, lo que el poder político gestiona en realidad, es su capacidad de actuar según el propio juicio particular, el cual estaría condicionado por pasiones, sobre las que debería gobernar, de una u otra manera, la autoridad.

De manera pues, que la obediencia requerida para formar el Estado exigiría la renuncia a la forma individual de ejercer el derecho natural de cada uno de vivir como le plazca. Sin embargo, en el caso de alguien que es guiado en su decisión por la razón no se debe hablar de obediencia sino de virtud. Guiarse por la razón no es obedecer. Así por ejemplo, cuando Spinoza estudia el caso de la democracia, afirma de modo expreso que en ella no tiene cabida la obediencia, porque en una sociedad democrática los ciudadanos actúan por su propio juicio y consentimiento y no por la autoridad de otro<sup>182</sup>. Sin embargo, se ha visto ya que la generalidad de los hombres no se guía por la sola razón, sino que se determina por afectos que son pasiones. Por lo tanto, allí donde no hay virtud, la obediencia y el miedo de los hombres a la sociedad política, se constituyen en condición de conservación y autonomía de la sociedad: “hay ciertas circunstancias, en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparece el miedo y el respeto, y con ellos la misma sociedad. Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y el respeto: de lo contrario deja de existir la sociedad”<sup>183</sup>.

Una dificultad que afronta Spinoza en cuanto al tema de la obediencia, es la posible ambigüedad del súbdito, ya que la obediencia exige el asentimiento interior del ánimo no menos que el asentimiento externo en las palabras y las acciones. De manera que para lograr la obediencia del individuo de modo que la decisión de su ánimo, sin renunciar a ella, sea dictada más por la autoridad política que por él

---

<sup>180</sup> ALLENDESALAZAR, M. Op. cit. p. 102.

<sup>181</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, R. La Ética como doctrina y técnica de salvación. En: A. DOMINGUEZ: La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, p. 184.

<sup>182</sup> Cfr. SPINOZA, B. Tratado Teológico Político, V, Op. cit.

<sup>183</sup> SPINOZA, B. Tratado Político, IV, § 4, Op. cit., p. 58.



mismo, se precisa del miedo y la esperanza. Se trata de que el súbdito quede bajo la potestad del poder soberano: “tiene a otro bajo su potestad, (...) quién le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quién tiene a otro bajo su potestad de esta forma (...) ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza”<sup>184</sup>. Así, el súbdito no renuncia a su poder de opinar, pero las pasiones que lo condicionan, y por tanto, sus acciones, no pueden entenderse por él solo, sino en virtud de la autoridad política y del derecho de Estado.

De esa manera, Spinoza concilia la obediencia y el derecho natural, asegurando la fuerza obligatoria de ambas. Pero además, puede reconocerse aquí un aspecto de suma importancia para el presente trabajo, y es la clara conciencia que posee Spinoza, de la necesidad que tiene el poder del Estado de penetrar en los cuerpos para lograr afirmarse y consolidarse; lo que de alguna manera prefigura el surgimiento de lo que, siglos más tarde, Foucault denominará el biopoder. El mecanismo por el cual el poder estatal hace asiento en los cuerpos singulares y en ese gran cuerpo social que es la multitud, es, en Spinoza, claramente pasional; es decir, mediante la promoción del miedo y la esperanza, o en general, mediante la promoción de pasiones alegres o pasiones tristes, según se presten a la utilidad del Estado. También en Foucault, como se verá a continuación, se encuentra implícito, en la forma en que opera el biopoder, un mecanismo fundamentalmente afectivo, ya se trate del cuerpo individual, como en el caso de la disciplina, ya del cuerpo considerado como especie, como en el caso de la biopolítica.

**2.2.2 El hombre-cuerpo y el hombre-especie.** Como ya se vio, Foucault, igual que Spinoza, se niega a reducir la cuestión del poder a la cuestión de la soberanía, puesto que considera que aquella temática de la representación que, durante largo tiempo, se habría preguntado cómo las voluntades individuales podrían estar representadas en una voluntad general, en lugar de contribuir a esclarecer los análisis en torno al poder, los obstaculiza, ya que no explica la complejidad de sus mecanismos ni su especificidad, por dejar de lado una serie de campos de análisis que, pese a parecer muy secundarios y empíricos, conciernen en suma, a los cuerpos, a las existencias concretas, a la vida cotidiana<sup>185</sup>. La idea de un cuerpo social que estaría constituido por la universalidad de las voluntades aparece para Foucault como un gran fantasma. No son, para Foucault, las voluntades las que construyen el poder, sino que éste se constituiría y funcionaría a partir de poderes y de efectos de poder y en esa medida, “no es el *consensus* el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos”<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> SPINOZA, B. Tratado Político, II, § 10, Op. cit., p. 43.

<sup>185</sup> FOUCAULT, M. Microfísica del poder, Op. cit., p. 157

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 104.

Para Foucault, la idea de que es el Estado la fuente de la que emana el poder y que sería a él al que habría que preguntar sobre todos los dispositivos de poder, resulta una idea sin mucha fecundidad histórica. En ese sentido, Foucault es radical cuando afirma que “el poder no está localizado en el Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana”<sup>187</sup>. De manera que si quiere estudiarse la forma cómo funciona el Estado, deberá partirse del estudio de los micropoderes que se ejercen a nivel cotidiano, ya que son estos los que constituyen ese “suelo movedizo y concreto” sobre el que el poder se asienta, y constituyen al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. Así, “Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía”<sup>188</sup>.

Según Foucault, en la concepción liberal y en la concepción marxista siempre se ha pensado el poder a partir de la economía. Desde la primera, el poder es algo así como un *bien*; está sujeto a *contrato*, es objeto de *posesión* y, consecuentemente, de *enajenación*. Desde la segunda, el economicismo no concierne tanto a la forma del poder cuanto a su función histórica: el poder serviría para mantener determinadas relaciones de producción<sup>189</sup>. Abandonar estos supuestos economicistas del poder implica también dejar de lado el concepto de *soberanía*, es decir, la visión jurídica del poder<sup>190</sup>. En efecto, ya sea que se trate de explicar la génesis del Estado o que se denuncie la explotación por parte de la burguesía, en ambos casos lo que se tiene en vista es el poder desde el punto de vista de la ley. Para utilizar una imagen espacial, Foucault opone a la visión descendente clásica una visión ascendente: el poder visto, en primer lugar, desde abajo, desde la base, no como algo que se posee, sino como algo que se ejerce.

Otro concepto de la tradición marxista, o de lo que Foucault con cierto hastío denomina el *freudomarxismo*<sup>191</sup>, es el concepto de *represión* o *hipótesis Reich*. En *La voluntad de saber* Foucault se plantea tres preguntas acerca de la hipótesis represiva: ¿la represión es una evidencia histórica?, ¿la mecánica del poder es del orden de la represión?, ¿el discurso contra la represión libera o en realidad forma parte del mismo poder que denuncia?<sup>192</sup>. No se trata de formular una contra-hipótesis a propósito de cada una de las dudas que plantean estas preguntas. La propuesta es, más bien, reubicar cada uno de estos elementos en una economía general del poder. Ahora bien, desde un punto de vista teórico, la conclusión más

---

<sup>187</sup> FOUCAULT, M. Microfísica del poder, Op. cit., p. 108.

<sup>188</sup> *Ibíd.*, p. 157.

<sup>189</sup> FOUCAULT, M. Hay que defender la sociedad, Op. cit., p. 14-15.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 30-33.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>192</sup> FOUCAULT, M. La voluntad de saber, Op. cit., p. 18-19.

importante que Foucault extrae de la crítica histórica de la hipótesis represiva es que el poder debe ser visto como una realidad positiva, es decir, como fabricante o productor de individualidad<sup>193</sup>. En esa medida, Foucault opina que “si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos en el deseo (...), y también a nivel del saber”<sup>194</sup>.

Así como no hay que suponer un individuo natural para explicar cómo éste se convierte en sujeto jurídico, sujeto de derechos y, por consiguiente, cómo se genera el soberano y el Estado, tampoco hay que suponer una naturalidad del deseo que la sociedad capitalista vendría a reprimir aliada con la religión. La individualidad no es algo pasivo, dado de antemano, sobre lo cual se aplica el poder; es más bien una especie de transmisor: el individuo es a la vez receptor y emisor de poder. El poder produce individualidades circulando a través de los cuerpos, ocupándolos. Así, como se verá más adelante, el dispositivo disciplinario, tiene como objetivo la singularidad somática. Más precisamente, el objetivo de las disciplinas es convertir la singularidad somática en el sujeto de una relación de poder y, de este modo, fabricar individuos.

Pero al introducirse en el cuerpo, el poder queda, a la vez, expuesto. Se trata de un fenómeno complejo, en el que se evidencia lo que Foucault va a llamar, “lo indefinido de la lucha”<sup>195</sup>. Así pues, si la conciencia del propio cuerpo ha podido ser adquirida, no ha sido más que por el efecto de esa ocupación del cuerpo que ha llevado a cabo el poder, mediante un trabajo insistente, obstinado y meticuloso, que conduce al deseo del propio cuerpo –la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello, etc. Pero a la vez que el poder produce ese efecto, emerge de manera inevitable lo que Foucault denomina, la reivindicación del cuerpo contra el poder, “y de golpe, aquello que hacía fuerte al poder se convierte en aquello por lo que es atacado”<sup>196</sup>. Pero el poder no se tambalea, sino que se repliega, se desplaza, se invierte en otra parte y así, como diría Foucault, la batalla continúa.

Para Foucault, resulta falsa la tesis que afirma que el poder en las sociedades burguesas y capitalistas habría negado la realidad del cuerpo en provecho del alma y de la conciencia, pues a decir del pensador francés, “nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder”<sup>197</sup>. Sin embargo, el interés

---

<sup>193</sup> FOUCAULT, M. Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. París: Gallimard, 1987, p. 182-184.

<sup>194</sup> FOUCAULT, M. Microfísica del poder, Op. cit., p. 106-107.

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>196</sup> *Ibíd.*, p. 104.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 105.

foucaultiano por el cuerpo se separa de las interpretaciones marxistas<sup>198</sup>, puesto que, como el mismo Foucault afirma, su interés no es estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología: “Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse”<sup>199</sup>.

Ahora bien, es en los siglos XVII y XVIII cuando, según Foucault, puede constatarse la aparición de las técnicas de poder que se centraban esencialmente en el cuerpo individual. Aparecen entonces, todos esos procedimientos a través de los que podía asegurarse la distribución espacial de los cuerpos individuales y la organización, a su alrededor, de todo un campo de visibilidad. Surgen además, las técnicas por las que se intentaba incrementar la fuerza útil de los cuerpos, mediante el ejercicio, el adiestramiento, etc., y las técnicas de racionalización y economía estricta de un poder que debía ejercerse, de la manera menos costosa posible, a través de todo un sistema de vigilancia<sup>200</sup>, jerarquías, inspecciones, escrituras, informes, etc. En fin, dirá Foucault, todo lo que puede denominarse una tecnología disciplinaria del trabajo.

La tercera parte de *Vigilar y Castigar* está enteramente dedicada al análisis del poder disciplinario. Allí Foucault precisa en detalle qué entiende por poder disciplinario, cuál es su relación con las ciencias humanas y cuál es su significación para la historia social y política moderna. Se trata, como ya se vio, de una forma de poder que tiene como objetivo los cuerpos en sus detalles, en su organización interna, en la eficacia de sus movimientos; una microfísica del poder, una anatomía política del cuerpo cuya finalidad es producir cuerpos útiles y dóciles o, si se quiere, útiles en la medida de su docilidad. En efecto, el objetivo de la

---

<sup>198</sup> Con respecto a la toma de distancia de Foucault con relación a Marx, Toni Negri plantea que “en el pensamiento de Foucault, el marxismo queda completamente desmantelado, ya sea desde el punto de vista del análisis de las relaciones de poder o de la teleología histórica, del rechazo del historicismo o de cierto positivismo; pero al mismo tiempo, el marxismo se ve también reinventado y remodelado desde el punto de vista de los movimientos y de las luchas, es decir, desde el punto de vista, en realidad, de los sujetos de tales movimientos y tales luchas” (NEGRI, T. Sobre Foucault, Op. cit., p. 1)

<sup>199</sup> FOUCAULT, M. Microfísica del poder, Op. cit., p. 106.

<sup>200</sup> Al respecto, resulta de gran relevancia, la noción foucaultiana de panoptismo. Según Foucault, “El panoptismo es el principio general de una nueva ‘anatomía política’ cuyo objeto y finalidad no son las relaciones de soberanía, sino las relaciones de disciplina” (FOUCAULT, M. Vigilar y castigar, Op. cit., p. 210). El *Panopticon* de Bentham es la figura arquitectónica de esta composición (Ibíd., p. 200-201). El panóptico es una máquina de disociar el ver del ser visto. De este modo reduce el número de quienes ejercen el poder, al mismo tiempo que aumenta el número de aquéllos sobre quienes se ejerce. El poder se automatiza (no es necesario el ejercicio actual y efectivo de la vigilancia; basta el lugar del control) y se desindividualiza (no se sabe quién vigila). Aunque discontinua en su acción, la vigilancia resulta permanente en sus efectos: la vigilancia exterior discontinua induce en los individuos un consciente y permanente estado interior de vigilancia continua.

disciplina es aumentar la fuerza económica del cuerpo al mismo tiempo que se reduce su fuerza política, y es en esa medida, que se debe considerar la disciplina desde un punto de vista positivo o productivo, como generadora de individualidad.

De acuerdo con Foucault, es durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando aparece una nueva tecnología de poder, que no es precisamente disciplinaria. Se trata de una tecnología de poder que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, y la utiliza implantándose en cierta forma en ella. Así pues, a diferencia de la disciplina que se dirige al hombre/cuerpo, esta nueva tecnología de poder se aplica a la vida de los hombres, al hombre ser viviente, o, si se quiere, al hombre/especie<sup>201</sup>. Se trata, por lo tanto, de una tecnología destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos, sino en la medida en que forman una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc. De manera pues que, luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, que se habría introducido durante el siglo XVIII, surgirá, a finales del mismo, lo que Foucault va a denominar, una *biopolítica* de la especie humana<sup>202</sup>; tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produciría en el modo de la individualización, se tendría entonces un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador<sup>203</sup>. De todos modos, en ambos casos, como afirma el mismo Foucault, se trata de una tecnología del cuerpo, “pero en uno de ellos se trata de una tecnología en que el cuerpo se individualiza como organismo dotado de capacidades, y en el otro, de una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos biológicos de conjunto”<sup>204</sup>.

---

<sup>201</sup> FOUCAULT, M. Hay que defender la sociedad, Op. cit., 265.

<sup>202</sup> Hay que señalar que el concepto de biopolítica no es una invención foucaultiana. Esposito señala hasta tres oleadas históricas de utilización de este término, la primera de las cuales se remontaría a comienzos del siglo XX. En 1905, el sueco Rudolph Kjellen, probablemente el primero en utilizar el término, señala al Estado como árbitro o mediador de la sociedad. Sociedad que, en última instancia, depende de las leyes de la vida. Esta biologización de la política, con la consideración de la sociedad como único cuerpo, se habría convertido en el demencial corpus teórico y en la horrenda práctica del nazismo.

<sup>203</sup> Al respecto, advierte el filósofo italiano Maurizio Lazzarato, que no se hace ningún favor al pensamiento de Foucault si se describe su trayectoria en el análisis de las relaciones de poder como una simple sucesión y sustitución de los diferentes dispositivos, puesto que el dispositivo biopolítico no reemplazaría a la soberanía, aunque si desplazaría su función volviendo aún más agudo el problema de su fundación. Para Lazzarato, Foucault no habría descuidado el análisis de la soberanía, sino que habría afirmado que la potencia fundadora no estaba ya del lado de un poder del Estado, sino del lado de las fuerzas que constituyen el cuerpo social o la sociedad. De manera que no habría que pensar en el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y luego, una sociedad de disciplina por una sociedad, que como se verá, se llamará de gobierno: “más bien hay que pensar la presencia simultánea de los diferentes dispositivos que se articulan y se distribuyen diferentemente bajo la potencia del encadenamiento gobierno, población, economía política” (LAZZARATO, M. Del biopoder a la biopolítica. [documento en línea]. París: Multitudes No 1, 2000. [citado en 16 septiembre de 2010]. Disponible en internet: <<http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=1653>>; p. 4).

<sup>204</sup> FOUCAULT, M. Hay que defender la sociedad, Op. cit., p. 267.

La “vida” y lo “viviente” pasaran a ser los retos de las nuevas luchas políticas y de las nuevas estrategias económicas. Se trata en suma, de ese fenómeno que Foucault describe como “la entrada de la vida en la historia” y que, corresponderá al surgimiento del capitalismo<sup>205</sup>, en la medida en que le servirá para asegurar la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y para ajustar los fenómenos de la población a los procesos económicos<sup>206</sup>. Para lograr dicho fin, esta nueva forma del poder se ocupará entonces de aspectos tales como: 1) la proporción de nacimientos, de decesos, las tasas de reproducción, la fecundidad de la población; en una palabra, la demografía. 2) las enfermedades endémicas: la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en la población; la higiene pública. 3) la vejez, las enfermedades que dejan al individuo fuera del mercado del trabajo; también, entonces, los seguros individuales y colectivos, la jubilación. 4) las relaciones con el medio geográfico, con el clima; el urbanismo y la ecología. De esta manera, el biopoder viene a constituirse, según Negri y Hardt, en “una forma de poder que rige y reglamenta la vida social por dentro, persiguiéndola, interpretándola, asimilándola y reformulándola”<sup>207</sup>.

Esto se comprende, en la medida en que, según los mismos autores, “el poder no puede obtener un dominio efectivo sobre la vida entera de la población más que convirtiéndose en una función integrante y vital que todo individuo adopta y aviva de manera totalmente voluntaria”<sup>208</sup>.

Habría que entender entonces por biopolítica, la manera en que, a partir del siglo XVIII, se buscó racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza<sup>209</sup>. Precisamente, los nuevos dispositivos biopolíticos habrían nacido en el momento en el que se plantea la cuestión sobre “la manera de gobernar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, como puede hacerse dentro de una familia, como puede hacerlo un buen padre de familia que sabe dirigir a su mujer, a sus hijos, a sus domésticos, que sabe hacer prosperar a su familia, que sabe distinguir para ella las alianzas que le conviene.

---

<sup>205</sup> Al respecto, Toni Negri plantea lo siguiente: “cuando Foucault se pone a trabajar sobre la transición de finales del siglo XVIII a comienzos del siglo XIX (...) se encuentra frente a una dimensión específica de las relaciones de poder, de los dispositivos y estrategias que éste implica, es decir, en realidad frente a un tipo de relaciones de poder totalmente articuladas sobre el desarrollo del capitalismo. Este exige un control total de la vida en la medida en que la constitución de una fuerza de trabajo, por un lado, y las exigencias de la rentabilidad de la producción, por otro, lo demandan. (NEGRI, T. Sobre Foucault, Op. cit., p. 2)

<sup>206</sup> FOUCAULT, M. La voluntad de saber, Op. cit., p. 185.

<sup>207</sup> HARDT, Michael y NEGRI, Toni. La producción biopolítica. [documento en línea]. [citado en 18 septiembre de 2010]. Disponible en internet: <<http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/hardt.htm>>

<sup>208</sup> *Ibíd.*

<sup>209</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 3, p. 818.

¿Cómo introducir esta atención, esta meticulosidad, este tipo de relación del padre con su familia dentro de la gestión del Estado?”<sup>210</sup>.

La biopolítica surge entonces en el momento en el que se da lo que Foucault denomina la *gubernamentalización* del Estado. En efecto, en el siglo XVII ciertas circunstancias determinan la reactivación del género “artes de gobernar”: la expansión demográfica, la abundancia monetaria, el aumento de la producción agrícola o, para ser más precisos, el recentramiento de la economía no sobre la familia, sino sobre la población<sup>211</sup>. Esto conlleva una serie de consecuencias: desaparición del modelo familiar como modelo del gobierno - la familia se convertirá ahora en instrumento del gobierno de las poblaciones- , surgimiento de la población como el objetivo último del gobierno -mejora de la situación de la población, aumento de las riquezas, de la duración de la vida, mejora de la salud-, aparición de un saber propio del gobierno que, en un sentido amplio, se llamará “economía política”<sup>212</sup>. Así, el *Estado gubernamental* será aquel que tiene por objetivo la población y no el territorio, que utiliza un saber económico, y que controla la sociedad por dispositivos de seguridad<sup>213</sup>.

Ahora bien, como ya se ha visto, con la biopolítica surge también ese nuevo elemento que es la población, la cual, según Foucault, habría sido desconocida tanto por la teoría del derecho como por la práctica disciplinaria. La primera por cuanto centraba su atención en el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos. La segunda, porque, como ya se ha dicho, centraba su interés en el individuo como cuerpo. Pero la nueva tecnología del poder no tendría que vérselas exactamente con la sociedad ni con el individuo-cuerpo, sino que tendría que vérselas con un nuevo cuerpo que Foucault describe como “cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos parcialmente innumerable”<sup>214</sup>: ese cuerpo no es otro que la población.

---

<sup>210</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 641-642.

<sup>211</sup> *Ibíd.*, vol. 3, p. 650.

<sup>212</sup> De acuerdo con Maurizio Lazzarato, esa “entrada de la vida en la historia” que supone la biopolítica, sería analizada por Foucault a través del desarrollo de la economía política. Así, según Lazzarato, Foucault habría demostrado cómo las técnicas de poder cambian en el momento preciso en el que la economía, en tanto que gobierno de la familia, y la política, en tanto que gobierno de la polis, se integran la una en la otra. Pero, a decir de Lazzarato, la economía política de la que habla Foucault, no sería la economía del capital del trabajo de los economistas clásicos. Se trataría más bien, de una economía política de las fuerzas, que se hallaría a la vez, muy próxima y muy lejana del punto de vista de Marx: próxima, porque ya el problema de la coordinación y del mando de las relaciones de los hombres en tanto que vivientes y de los hombres con las “cosas”, con el objeto de extraer “más fuerza”, no es un simple problema económico, sino ontológico. Lejana, porque Foucault habría reprochado a Marx y a la economía política reducir las relaciones de fuerzas a relaciones entre capital y trabajo, haciendo de esas relaciones simétricas y binarias el origen de toda dinámica social y de todas relaciones de poder. (LAZZARATO, M. Del biopoder a la biopolítica, Op. cit., p. 3)

<sup>213</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 3, p. 656 – 657.

<sup>214</sup> FOUCAULT, M. Hay que defender la sociedad, Op. cit., p. 268.

Efectivamente, el problema mayor que la modernidad habría planteado a las tecnologías del gobierno habría sido la acumulación de individuos. Foucault ha dedicado el curso dictado en el *Colegio de Francia* en los años 1977-1978 al tema *seguridad-territorio-población*. Por un lado, la aparición de la población como una realidad específica habría desplazado al modelo familiar como referencia de las técnicas de gobierno y, por otro lado, habría conducido a una nueva definición del concepto de economía o, más simplemente, habría llevado a la idea de economía política. Hasta ese momento las técnicas de la estadística habían funcionado dentro del cuadro de la soberanía, es decir, como instrumento de la administración estatal. Ahora bien, esta estadística administrativa muestra que los fenómenos de la población tienen su propia regularidad, irreductible al modelo familiar. Muestra, además, que el comportamiento de la regularidad propia de la población tiene también efectos económicos específicos.

A partir de ese momento se invierte la relación, desde el punto de vista del gobierno, entre la familia y la población: la familia aparece como un elemento dentro del fenómeno global de la población. La población se convertirá, entonces, en el objetivo último del gobierno:

mejorar la suerte de la población, aumentar sus riquezas, su duración de vida, su salud; y el instrumento que el gobierno se dará para obtener estos fines que son, de alguna manera, immanentes al campo de la población, va a ser esencialmente la población sobre la cual actúa directamente mediante campañas, o indirectamente mediante las técnicas que permitirán, por ejemplo, estimular, sin que la gente se dé cuenta de ello, la tasa de natalidad, o dirigir hacia una región u otra, hacia una determinada actividad, el flujo de la población. La población aparece pues, más que como la potencia del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno<sup>215</sup>.

La aparición de la población como objetivo e instrumento del poder no significa, como ya se vio, la desaparición del concepto de soberanía ni se contrapone al proceso de disciplinización (de carácter individualizante). Se trata, más bien, de tres fenómenos que es necesario estudiar correlativamente y en sus relaciones mutuas. La idea de un gobierno de la población fortalece la cuestión del fundamento de la soberanía y requiere una profundización de las disciplinas<sup>216</sup>. De manera pues, que habría una articulación de los diferentes dispositivos de poder, el de soberanía, el de disciplina y el biopolítico<sup>217</sup>. Respecto a estos dos últimos,

---

<sup>215</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 3, p. 652.

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p.654.

<sup>217</sup> Michael Hardt y Toni Negri, reconocen, sin embargo, a partir de los análisis foucaultianos, que se da el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control. Según los autores mencionados, la sociedad disciplinaria sería "la sociedad en la cual el dominio social se construye a través de una red ramificada de dispositivos o de aparatos que producen y registran costumbres, hábitos y prácticas productivas". Este tipo de sociedad aseguraría la obediencia a su poder y a sus mecanismos de integración y/o de exclusión por medio de instituciones disciplinarias tales como la prisión, la fábrica, el asilo, el hospital, la escuela, etc. Por



Foucault asegura que no son del mismo nivel y que ello justamente, les permitiría no excluirse y poder articularse el uno sobre el otro: “inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios de poder y los mecanismos regularizadores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros”<sup>218</sup>.

Cabría preguntarse entonces, si existe un elemento articulador de estos dos dispositivos de poder. La respuesta es afirmativa: se trata, nada más y nada menos, que de la sexualidad. En efecto, según Foucault, La importancia política del sexo proviene del hecho de que éste es la bisagra entre los mecanismos de las disciplinas y las técnicas del biopoder, es decir, los dos ejes de la tecnología política de la vida<sup>219</sup>. Precisamente, Foucault considera que si la sexualidad en el siglo XIX, se convirtió en un campo cuya importancia estratégica fue tan decisiva, fue debido a que, por un lado, como conducta corporal, la sexualidad se hallaba en la órbita de un control disciplinario, individualizador; mientras que, por otra parte, la sexualidad se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población. De manera que la sexualidad se hallaría exactamente en la encrucijada del cuerpo y la población. Sería competencia de la disciplina pero también de la regularización, ocuparía una posición privilegiada entre organismo y población, entre cuerpo y fenómenos globales. Así pues, el sexo, es para Foucault, “el elemento más especulativo, el más ideal, el más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en sus capturas de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones, sus placeres”<sup>220</sup>.

De manera pues, que es el sujeto en tanto que potencia deseante, el que es tomado en consideración por el biopoder, en esta articulación de niveles que lleva del hombre en su pura individualidad corporal, al hombre, considerado desde el punto de vista de ese cuerpo colectivo que es la población. En ese mismo sentido, Hardt y Negri, al hablar de la producción biopolítica, consideran que la productividad de los cuerpos y el valor de los afectos serían absolutamente

---

su parte, la sociedad de control sería aquella sociedad “que se desarrolla en el extremo fin de la modernidad, y opera sobre lo post-moderno, en donde los mecanismos de dominio se vuelven siempre más “democráticos”, siempre más inmanentes al campo social, difusos en el cerebro y los cuerpos de los ciudadanos. Los comportamientos de integración y de exclusión social propios al poder son, de este modo, cada vez más interiorizados en los propios sujetos”. Además, en la sociedad disciplinaria, los efectos de las tecnologías biopolíticas serían todavía parciales, puesto que la disciplinabilidad no alcanzaba aún a penetrar las conciencias y los cuerpos de los individuos, hasta el punto de tratarlos y organizarlos en la totalidad de sus actividades. En cambio, cuando, según los autores, el poder llega a hacerse totalmente biopolítico, éste se expresa como un control que invade las profundidades de las conciencias y de los cuerpos de la población. (MICHAEL HARDT Y TONI NEGRI, La producción biopolítica, Op. cit.).

<sup>218</sup> FOUCAULT, M. Hay que defender la sociedad, Op. cit., p. 268.

<sup>219</sup> FOUCAULT, M. La voluntad de saber, Op. cit., p. 191.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 205.

centrales en este contexto: “el trabajo de producción y manipulación de los afectos (...) con su focalización en la productividad de lo corporal y lo somático, es un elemento extremadamente importante en las redes contemporáneas de la producción biopolítica”<sup>221</sup>. Consideran dichos autores que un análisis adecuado de lo biopolítico debe descender a la “jungla” de determinaciones productivas y conflictivas que ofrece el cuerpo biopolítico colectivo. De esa manera, el contexto de dicho análisis “debe ser el desarrollo de la vida misma, el proceso de la constitución del mundo y de la historia. El análisis deberá ser propuesto no en el sentido de formas ideales, sino en el marco de la complejidad densa de la experiencia”<sup>222</sup>.

Por otro lado, es importante resaltar el papel que, dentro de este funcionamiento del poder, poseería la norma, como elemento que, según Foucault, va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, y que, por esa razón, va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, de manera que permita a la vez, controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica. Para Foucault, en su forma moderna el poder se ejerce cada vez más en un dominio que no es el de la ley<sup>223</sup>, sino el de la norma, y, por otro lado, no simplemente reprime una individualidad o una naturaleza ya dada, sino que positivamente la constituye, la forma. El concepto de normalización se refiere a este proceso de regulación de la vida de los individuos y de las poblaciones. En este sentido, la sociedad actual es una sociedad de normalización.

La sociedad de normalización es una sociedad en la que se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que en el siglo XIX el poder ha tomado posesión de la vida, decir al menos que en el siglo XIX el poder se ha hecho cargo de la vida es decir que ha llegado a cubrir toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, por medio del doble juego de las

---

<sup>221</sup> HARDT, Michael Y NEGRI, Toni. La producción biopolítica, Op. cit., p. 3.

<sup>222</sup> *Ibíd.*

<sup>223</sup> Foucault establece al menos, cinco diferencias fundamentales entre la norma y la ley: 1) La norma refiere los actos y las conductas de los individuos a un dominio que es, a la vez, un campo de comparación, de diferenciación y de regla a seguir (la *media* de las conductas y de los comportamientos). La ley, por su parte, refiere las conductas individuales a un *corpus* de códigos y textos. 2) La norma diferencia a los individuos respecto de este dominio considerado como un umbral, como una *media*, como un *optimum* que hay que alcanzar. La ley especifica los actos individuales desde el punto de vista de los códigos. 3) La norma mide en términos cuantitativos y jerarquiza en términos de valor las capacidades de los individuos. La ley, en cambio, califica los actos individuales como permitidos o prohibidos. 4) A partir de la valoración de las conductas, la norma impone una conformidad que se debe alcanzar; busca homogeneizar. A partir de la separación entre lo permitido y lo prohibido, la ley busca la condena. 5) Finalmente, la norma traza la frontera de lo que le es exterior (la diferencia respecto de todas las diferencias): la anormalidad. La ley, en cambio, no tiene exterior; las conductas son simplemente aceptables o condenables, pero siempre dentro de la ley (FOUCAULT, M. Vigilar y castigar, Op. cit., p. 185).

tecnologías de disciplina, por una parte, y de las tecnologías de regulación, por otra<sup>224</sup>.

Es necesario subrayar que la descripción de Foucault se refiere a una sociedad de normalización, no a una sociedad normalizada. La normalización describe el funcionamiento y la finalidad del poder. Pero aunque la realización de este objetivo haya alcanzado una extensión notable, no por ello es hegemónica; debe enfrentarse con los movimientos de lucha y cuestionamiento. De esa manera, tal como lo plantea Negri, "la extensión de los biopoderes abre la puerta a una respuesta biopolítica de la sociedad: no ya los poderes sobre la vida, sino la potencia de la vida como respuesta a tales poderes; en suma, esto abre la puerta a la insurrección y a la proliferación de la libertad, a la producción de subjetividad y a la invención de nuevas formas de lucha"<sup>225</sup>. Y es que si el poder toma la vida como objeto de su ejercicio, Foucault estaría interesado en determinar lo que en la vida le resiste y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes. Así pues, a decir de Lazzarato, definir las condiciones de un nuevo proceso de creación política, que habría sido confiscado a partir del siglo XIX por las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos, pareciera ser el hilo rojo que atraviesa toda la reflexión foucaultiana<sup>226</sup>. Pero sobre esto se hablará con más detenimiento en el siguiente apartado.

Así pues, del abandono del sujeto de derecho, sujeto contractual, a la consideración del sujeto viviente, sujeto ético y afectivo; de las potencias singulares y del sujeto en su corporalidad, a la composición de potencias, multitud de fuerzas que actúan y reaccionan entre ellas según relaciones de obediencia y de mando; de los mecanismos meramente jurídicos del poder a los mecanismos pasionales y afectivos; de la noción de un Estado trascendente a la dinámica de fuerzas que componen el cuerpo social, a la noción de un Estado inmanente a esa misma dinámica, los planteamientos políticos de Spinoza y Foucault, colocan en la mira del saber filosófico, al innegable vínculo que existe entre el poder y la corporeidad, entre la ley y la vida, entre el origen de los vínculos sociales y la afectividad; ponen en evidencia la necesidad de una redefinición del problema de la soberanía, y fundan una nueva relación entre ontología y política que busca interrogar al poder, a sus dispositivos y a sus prácticas, no ya a partir de una teoría de la obediencia y sus formas de legitimación, sino a partir de la libertad y de la capacidad de transformación que todo ejercicio de poder implica. A continuación se hablará un poco sobre cómo Spinoza y Foucault entenderían esa libertad y esa capacidad de transformación.

---

<sup>224</sup> FOUCAULT, M. Hay que defender la sociedad, Op. cit., p. 269.

<sup>225</sup> NEGRI, Toni. Sobre Foucault, Op. cit., p. 6.

<sup>226</sup> LAZZARATO, M. Del biopoder a la biopolítica, Op. cit.

## 2.3 EL HOMBRE LIBRE

*El verdadero fin del Estado es la libertad*

Spinoza, Tratado Teológico Político

*(...) el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio.*

Foucault, ¿Porqué estudiar el poder?

**2.3.1 Libertad individual y libertad colectiva.** ¿Cuál debería ser la perspectiva adecuada desde la cual debería considerarse la libertad en el mundo moderno: desde el punto de vista del individuo o desde el punto de vista de la colectividad? Pues bien, en Spinoza, la definición de libertad exige atender a la sociedad de los hombres lo mismo que a la potencia de la naturaleza humana. Estos dos sentidos de la noción de libertad se encuentran en el filósofo holandés estrechamente relacionados entre sí, de manera que puede hablarse de la libertad en cuanto perfección del hombre o virtud privada, a la que Spinoza da el nombre de “fortaleza”<sup>227</sup> y se puede hablar también de una libertad pública, que Spinoza identifica con los derechos del Estado<sup>228</sup> o con el derecho común<sup>229</sup>. En todo caso, la noción de libertad como virtud privada pareciera ser la más problemática de las dos, ya que, como se ha visto, Spinoza niega la imagen de una voluntad absoluta o libre en el hombre. ¿Cómo hablar entonces de la virtud privada de la libertad si no hay una voluntad libre en el hombre?<sup>230</sup>

Efectivamente, la concepción de la voluntad como una facultad absoluta de querer y no querer es para Spinoza, como ya se ha visto, un “ente metafísico” o “ficticio” formado a partir de cosas particulares. Spinoza prefiere hablar de voliciones singulares y referirse con ellas simplemente a la afirmación o negación implícita en toda idea de la mente<sup>231</sup>. Ahora bien, siendo las voliciones particulares siempre necesarias, Spinoza cifra toda la libertad humana en el distinto modo de afirmar y de negar que se corresponde con las ideas adecuadas del entendimiento, por oposición a las afirmaciones y negaciones que envuelven las ideas inadecuadas: “se puede entender de algún modo en qué sentido hacemos libremente una cosa y somos su causa, pese a que la hacemos necesariamente y por decreto de Dios (...), cuando afirmamos algo que percibimos clara y distintamente; en cambio,

---

<sup>227</sup> SPINOZA, B. *Ética*, parte 4, proposición 73, escolio, Op. cit., p. 232.

<sup>228</sup> SPINOZA, B. *Tratado Político*, VII, § 2, Op. cit., p. 76.

<sup>229</sup> *Ibíd.*, VII, § 19; p. 83.

<sup>230</sup> Para Spinoza, ni siquiera de Dios, que es causa libre, puede decirse sin error que obra por la libertad de su voluntad (cfr. SPINOZA, B. *Ética*, parte 1, proposición 32, corolario 1, Op. cit., p. 63).

<sup>231</sup> SPINOZA, B. *Ética*, parte 2, proposición 48, escolio, Op. cit., p. 114.

cuando afirmamos algo que no percibimos clara y distintamente (...), no percibimos así esa necesidad ni el decreto de Dios<sup>232</sup>. En ese sentido, la libertad de un ser humano que se concibe como causa necesaria y no libre sólo puede significar un mayor conocimiento de las causas por las que es determinado a obrar<sup>233</sup>.

Así pues, la idea de libertad personal se asociaría a la razón: ser libre sería vivir según la sola guía o dictamen de la razón, en el sentido spinoziano del término, es decir, conducirse por los apetitos o deseos de los que se tiene una idea adecuada, que pueden explicarse por la sola naturaleza o esencia humana sin recurrir a causas externas; en pocas palabras, conducirse por los deseos surgidos de la razón. Al usar máximamente la razón, las acciones del hombre no surgirían de la libertad de su voluntad, sino que estarían determinadas por las leyes de su naturaleza humana y, en general, por las reglas del derecho natural<sup>234</sup>. La libertad es pues, para Spinoza, fortaleza de ánimo, en tanto poder para hacer prevalecer, dentro de la cadena infinita de causas en que es compelido el comportamiento del hombre, las determinaciones inherentes a su propia esencia, considerada como causa adecuada, sobre las determinaciones ajenas de todas las otras causas externas. La libertad se opondría así a la impotencia del ánimo, la cual, según Spinoza “consiste solamente en el hecho de que el hombre se deja llevar por las causas exteriores, y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición de esas cosas exteriores exige, pero no lo exige su propia naturaleza, considerada en sí sola”<sup>235</sup>.

Ahora bien, si el hombre libre o de ánimo fuerte es aquel que “no odia a nadie, no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia”<sup>236</sup>, resulta obvio que en la práctica los hombres raramente viven de esa manera, es decir, según el dictamen de la razón y, en ese sentido, es el número superior de los hombres que manifiestan un ánimo impotente, y no la fortaleza necesaria para moderar sus deseos, el que exige apelar a la regulación social de la vida afectiva con el objeto de contenerla dentro de los límites que marca la razón. De esa manera, como ya se vio, pasiones como el miedo o la esperanza, promovidos de forma conveniente por la sociedad, servirían, en ausencia de la fortaleza de ánimo individual, para conducir los apetitos por los mismos cauces que demanda la razón<sup>237</sup>. La libertad se convierte entonces, en el criterio para la utilización política de unas pasiones sobre otras, ya que: “una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo,

---

<sup>232</sup> SPINOZA, B. Correspondencia, carta 21, Op. cit., p. 197.

<sup>233</sup> En la correspondencia que Spinoza sostiene con Tschirnhaus entre 1674 y 1675, el filósofo holandés insiste en que la libertad no consiste “en el libre albedrío, sino en la libre necesidad” (Cartas 57 y 58).

<sup>234</sup> Cfr. SPINOZA, B. *Ética*, parte 4, proposición 35, corolario 1, Op. cit., p. 205; *Tratado Político*, II, § 7, Op. cit., p. 42.

<sup>235</sup> SPINOZA, B. *Ética*, parte 4, proposición 37, escolio 1, Op. cit., p. 208.

<sup>236</sup> *Ibid.*, parte 4, proposición 73, escolio; p. 232.

<sup>237</sup> *Ibid.*, parte 4, proposición 54, escolio; p. 219.

mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza”<sup>238</sup>. Así pues, los hombres pueden ser empujados pasionalmente a vivir en conformidad con el dictamen de la razón y la libertad.

De esta manera, según Negri, se tendría en el Tratado Político, la conclusión de un doble camino filosófico<sup>239</sup>:

(...) de aquel, específicamente metafísico, que persigue las determinaciones del principio constitutivo de lo humano y lo conduce de la utopía y el misticismo panteístas a una definición de libertad constitutiva, sobre el horizonte del mundo; en segundo lugar, un camino, más propiamente político, que llega a la definición de esta libertad como potencia de todos los sujetos y niega, consecuentemente, en este terreno abierto y constitutivo, toda posibilidad de alienación del derecho natural, es decir, de la fuerza social del principio constitutivo<sup>240</sup>.

Así, la potencia metafísica que inicialmente era *conatus* físico y *cupiditas* vital, ahora se va a reinterpretar como *derecho natural*; la multitud devendrá potencia constitutiva y el derecho público será “la justicia de la multitud en la medida en que los individuos atraviesan el escenario del antagonismo y organizan la necesidad de la libertad en formas colectivas”<sup>241</sup>. Sin embargo, una cierta tensión entre libertad individual y libertad colectiva se mantendrá, como se verá a continuación, al interior del Estado.

Ahora bien, una formulación clásica de la teoría política y que se extiende desde Hobbes hasta la actualidad, plantea que existe una dualidad, un dilema que enfrentan todas las sociedades y que es el equilibrio entre seguridad y libertad. La tradición hobbesiana establece que los ciudadanos en un momento determinado de su historia, cuando constituyen el pacto de delegación, mediante el cual entregan el poder al Estado, renuncian a espacios de su propia libertad individual. Pero no lo harían gratuitamente: a cambio de esa libertad sacrificada al Estado, recibirían seguridad. De manera que el objetivo primario del Estado, su finalidad, según Hobbes, sería la seguridad. Así, cuando las sociedades forman las bases del Estado, pueden esperar que la libertad que pierden, y que se traduce en el control que el Estado ejerce sobre sus vidas, sea compensada con el valor de la

---

<sup>238</sup> SPINOZA, B. Tratado Político, V, § 6, Op. cit., p. 63.

<sup>239</sup> De hecho, para Negri, las hipótesis teóricas del Tratado Político vendrían a ser la conclusión de todo un desarrollo metafísico en el que la potencia, que sería la figura general del ser y que sostendría la concepción del *conatus* como pulsión de todo ser hacia la producción de sí mismo y del mundo, se expresaría como *cupiditas* y embistaría de manera constitutiva el mundo de las pasiones y de las relaciones históricas. En ese sentido, de acuerdo con Negri, habría que reconocer el Tratado Político como una obra “que desde su interior, corona la metafísica”, en el sentido de que aludiría no sólo a una nueva política, sino a un marco metafísico desplegado en el terreno del ser práctico. (NEGRI, T. Spinoza subversivo, Op. cit., p. 41)

<sup>240</sup> NEGRI, T. Spinoza subversivo, Op. cit., p. 42.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 44.

seguridad. Se trata pues de un intercambio: libertad por seguridad. Spinoza por su parte afirmará que la libertad es la seguridad, que una y otra no se sustituyen por exclusión sino por inclusión mutua y que, por ende, el verdadero fin del Estado es la libertad.

Se trata, en Spinoza de una libertad que comporta la seguridad<sup>242</sup>, y que, en esa medida, consistiría en el aseguramiento contra la opresión y la dominación de poderes particulares; aseguramiento que sólo podría provenir de un ejercicio de composición de potencias individuales que constituyan un poder común, poder supremo, que sólo puede ser un poder público. Ya se ha visto como, según Spinoza, la composición de una multitud dotada de un derecho de disposición supremo sobre sus integrantes constituye el *Imperium*, poder soberano o autoridad suprema. Sin embargo, la potencia de la multitud sólo podría ser fuente de seguridad y con ello, de efectiva libertad para sus integrantes, en la medida en que ese *Imperium* que se instituye a partir de la misma, esté dotado de una potencia absoluta. Este absolutismo debe entenderse en Spinoza, como incondicionalidad, es decir, como el ejercicio de un poder no limitado ni amenazado por potencias exteriores a la multitud. Así pues, la seguridad y la libertad se transforman en funciones que dependerán del carácter absoluto de la potencia de la multitud, y éste a su vez, será más absoluto cuanto más universal y exhaustivo, más integrador y menos excluyente sea su poder: “si la soberanía absoluta existe es la que está íntegramente en manos de la multitud”<sup>243</sup>.

Aún así, a criterio de Spinoza, el poder más absoluto que el *Imperium* ejerza sobre los hombres, no puede hacer que un hombre deje de ser un hombre, que deje de pensar y juzgar por sí mismo; que deje de buscar su propio bien, su conveniencia, y sobre todo su seguridad, ya sea guiado por las pasiones, ya por la razón. Así, en la medida en que la libertad del individuo se funda en su propia potencia, en esa naturaleza irreprimible que es su *conatus*, la jurisdicción del Estado sobre estas cosas ha de ser nula:

Si, por ejemplo, yo afirmo que tengo el derecho de disponer de esta mesa, eso no significa, naturalmente, que tenga el derecho de hacerla comer hierba. Lo mismo, cuando decimos que los hombres no son libres, sino en cuanto súbditos de un Estado, eso no significa que queramos decir que los hombres pierden su naturaleza humana, para tomar otra diferente, pues el Estado no goza del derecho de hacer que los hombres vuelen o (lo que es también

---

<sup>242</sup> Toni Negri opina que en Spinoza, el concepto de seguridad no niega el de libertad, en la medida en que si Spinoza habla de seguridad sería para expresar el carácter colectivo de la libertad civil. (NEGRI, T. *La anomalía salvaje*; op. cit., p. 314.) En el mismo sentido Mercedes Allendesalazar afirma que “los límites del Estado son los límites de la seguridad colectiva”, la cual supondría por supuesto las libertades individuales (ALLENDESALAZAR, M. Op. cit., p, 125.)

<sup>243</sup> SPINOZA, B. Tratado Político, VIII, § 3, Op. cit., p. 93.

irrealizable) hacer que consideren con respeto aquello que excita su hilaridad o asco<sup>244</sup>.

En ese sentido, afirma Allendesalazar que en muy pocas ocasiones se habría sostenido, como lo ha hecho Spinoza, “la tensión de dos objetivos tan urgentes el uno como el otro a la vez: la presencia del Estado o de la multitud en el ámbito de lo público, en el espacio institucional que garantiza el juego político, y su obligación simultánea de permanecer al margen de aquellos otros ámbitos que son irreductiblemente individuales”<sup>245</sup>. Spinoza hace especial énfasis en la libertad de juicio: “nadie puede renunciar totalmente a su libertad de opinar y pensar lo que quiera”<sup>246</sup>. Esa libertad de pensar y opinar se funda en aquel derecho natural que nadie puede transferir, y que tiene por tanto, que ser reconocida por el Estado, de forma tácita o mediante acuerdo expreso como un derecho privado que cualquiera puede ejercer<sup>247</sup>.

Habría por lo tanto, un ámbito mínimo de libertad personal que no puede cederse sin violentar al ser humano y que debe estar protegido frente a cualquier amenaza. Por esa razón, la libertad de juicio adquiere en el Estado absoluto diseñado por Spinoza la protección del derecho común. Podría decirse entonces, según Allendesalazar, que la función del Estado terminaría “donde termina el ámbito de las acciones de los hombres y donde comienza el de sus ideas” y que, “en materia de pensamiento, la única ley para el Estado absoluto o democrático es la inviabilidad de todo intento que pretenda regular cualquier opinión o idea”<sup>248</sup>. Efectivamente, una cosa sería el consenso mediante el cual los hombres decidirían actuar de común acuerdo, y otra muy distinta, la imposición que los conduciría a tener que juzgar o razonar en común. En ese sentido, un Estado que llegara a atribuirse la más mínima función de verdad, sería un Estado violento y opresivo: “se tiene por violento a aquel Estado que pretende imperar sobre las almas y la suprema majestad parece actuar injustamente contra los súbditos y usurpar su derecho cuando quiere prescribir a cada uno lo que debe admitir como verdadero y rechazar como falso”<sup>249</sup>.

Ahora bien, para Spinoza estará claro que si existe un régimen cuyo poder sea completamente absoluto, éste no puede ser otro que aquél en el que la multitud entera ejerza el *Imperium* en una completa identidad entre gobernantes y gobernados; es decir, en la democracia<sup>250</sup>. Así, cuando en el Tratado Teológico

---

<sup>244</sup> SPINOZA, B. Tratado Político, VIII, § 3, Op. cit., p. 168.

<sup>245</sup> ALLENDESALAZAR, M. Op. cit., p. 124.

<sup>246</sup> SPINOZA, B. Tratado Teológico Político, XX, Op. cit., p. 410.

<sup>247</sup> Cf. SPINOZA, B. Tratado Teológico Político, VII, Op. cit., p. 218.

<sup>248</sup> *Ibíd.*, p. 125.

<sup>249</sup> SPINOZA, B. Tratado Teológico Político, XX, Op. cit., p. 408.

<sup>250</sup> Cabe anotar aquí, que Spinoza no alcanza a desarrollar por extenso el tema de la democracia puesto que muere justamente en el momento en que comenzaba la redacción del capítulo XI, en el que, después de estudiar las formas de gobierno monárquica y oligárquica, comenzaba la disertación sobre el gobierno



Político considera la libertad política, el Estado democrático se le presenta como “el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo”<sup>251</sup>. Como se ha visto, en Spinoza la transferencia del derecho natural no es en ningún caso completa; sin embargo, esa cesión del derecho natural resulta mayor – y la libertad, por tanto menor – en los regímenes no democráticos, en donde se transfiere a terceros, que en los democráticos, en los que cada uno entrega de alguna forma su derecho “a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte, con lo que siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural”<sup>252</sup>.

En el Tratado Político Spinoza insiste en la idea de que la cesión del derecho natural a las supremas potestades debe consensuarse, estableciendo condiciones que aseguren que la gestión de los asuntos públicos dependa lo más absolutamente posible de su juicio y que garanticen al mismo tiempo la libertad como bien común de todos en el Estado<sup>253</sup>. La sanción de las leyes por el consenso democrático o común se opone así, a la obediencia a la autoridad de otros propia de los regímenes no democráticos<sup>254</sup>. Al excluir a la multitud de la toma de decisiones en este tipo de regímenes, y para evitar que la propuesta de libertad sea meramente un deseo “humanista”, se hace necesario imponer algún control a las supremas potestades que impida que gobiernen a capricho; en ese sentido es fundamental poner el derecho de interpretar las leyes en manos de una autoridad pública distinta de la que detenta el poder o administra al Estado<sup>255</sup>.

A decir de Toni Negri, el Tratado Político de Spinoza sería la obra que funda teóricamente el pensamiento democrático moderno en Europa, aunque es bien sabido que esta no es la posición oficial dentro del pensamiento político. Esto por cuanto la idea de democracia, y el concepto de multitud, asumirían en el pensador holandés, como base específica e inmediata, la universalidad humana; mientras que en el pensamiento democrático de los antiguos, la libertad sería sólo atributo de los ciudadanos de la polis. Además, según el mismo Negri, en otras corrientes del pensamiento moderno, la idea de democracia no llega a concebirse en la inmediatez de la expresión política, sino que quedaría definida en la forma de un traspaso abstracto de la soberanía y en la forma de la alienación del derecho natural. Así, según el filósofo italiano: “el carácter revolucionario de la propuesta

---

democrático. Sin embargo, a decir de Mercedes Allendesalazar, esta ausencia de final no tiene porque suponer una deficiencia respecto al proyecto inicial de Spinoza. Dicha falta de conclusión podría en cambio, “tener razones afirmativas y expresar el deseo de su autor de no querer atar todos los cabos de una experiencia política que por su riqueza, sus excesos, sus sorpresas, escapa a cualquier tentativa de cierre o de inventario exhaustivos” (ALLENDESALAZAR, M. Op. Cit, p. 121 – 122)

<sup>251</sup> SPINOZA, B. Tratado Teológico Político, XVI, Op. cit. p. 341.

<sup>252</sup> *Ibíd.*

<sup>253</sup> Cf. SPINOZA, B. Tratado Político, VII, § 15, § 29; VIII, § 44, § 48; IX, § 14; Op. cit., p. 82, 88, 110, 112, 118.

<sup>254</sup> Cf. SPINOZA, B. Tratado Teológico Político, V; op. cit., p. 158-159.

<sup>255</sup> Cf. *Ibíd.*, VII, p. 217-218.

política de Spinoza consiste en la conjugación entre el concepto de la democracia y un iusnaturalismo radical y constructivo<sup>256</sup>.

Además, contrario a lo que comúnmente sucede con la utilización del término democracia en la sociedad actual, la democracia spinozista “no es una democracia que cubra y mistifique las relaciones de producción y que legitime las relaciones políticas existentes – sino que es una democracia que funda un hacer colectivo en el desarrollo de las potencias individuales y que, con ese hacer colectivo, construye relaciones políticas y libera inmediatamente de la esclavitud de las relaciones de producción”<sup>257</sup>. En la democracia spinozista, la libertad personal y la libertad pública se conjugan dentro del marco del Estado. Es así como “formando el mundo, la potencia de los individuos forma también el mundo social y político. No es necesario alienar esa potencia para construir lo colectivo – lo colectivo y el Estado se constituyen sobre el desarrollo de las potencias”<sup>258</sup>.

**2.3.2 Las prácticas de libertad.** Como ya se ha visto, el concepto foucaultiano de libertad surge a partir del análisis de las relaciones entre los sujetos y de la relación del sujeto consigo mismo, las cuales bien podrían englobarse dentro del concepto general de poder. De manera que, tal como sucede con Spinoza, debería hablarse con relación a Foucault de dos tipos de libertad: una *libertad ética*, en el caso de las relaciones de poder que el sujeto puede establecer consigo mismo; y una *libertad política*, en el caso de las relaciones de poder que se establecen entre diferentes sujetos<sup>259</sup>. Pero, para una mejor comprensión de estas nociones, es necesario recordar que ha de tomarse como punto de partida la foucaultiana desaparición del sujeto o “muerte del hombre” y el ataque contra el humanismo. Esa muerte del hombre consistiría, en definitiva, en la desaparición del sujeto moderno, tal como lo han concebido la filosofía (particularmente las diferentes formas de la fenomenología) y las ciencias humanas; se trata en pocas palabras, de la desaparición de la figura que “la demiurgia del saber fabricó con sus manos”<sup>260</sup>. Así, Liberarse del humanismo, en tanto que éste impone una teoría del sujeto, es, para Foucault, una exigencia y una tarea filosófica y política. Ésta se enmarca en el cuadro de la crítica a las filosofías del sujeto (al existencialismo, a la fenomenología, al marxismo humanista) y en el marco de la crítica a la concepción de la historia solidaria de cada una de estas posiciones filosóficas.

---

<sup>256</sup> NEGRI, T. Spinoza subversivo, Op. cit., p. 37.

<sup>257</sup> *Ibíd.*, p. 42.

<sup>258</sup> *Ibíd.*

<sup>259</sup> La libertad política de Foucault debe entenderse en un sentido amplio, no reducido a lo estatal o a lo institucional.

<sup>260</sup> FOUCAULT, M. Las palabras y las cosas. París: Gallimard, 1986. p. 319.

Para Foucault, el humanismo moderno sería correlativo de la sociedad de normalización; ésta es su condición de posibilidad y aquél es la justificación de ésta. En una entrevista de 1967, Foucault se expresaba en estos términos:

Nosotros nos decimos: como tenemos un fin, debemos controlar nuestro funcionamiento. Mientras que, en realidad, es sólo sobre la base de esta posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones que ofrecen una determinada imagen capaz de polarizar esta posibilidad de control del funcionamiento. (...) Es la posibilidad de control la que hace nacer la idea de fin. Pero la humanidad no dispone de ningún fin, ella funciona, controla su propio funcionamiento y crea, a cada instante, las formas de justificar este control. El humanismo es una de ellas, la última<sup>261</sup>.

Ahora bien, Foucault opone a esta temática del humanismo el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos, lo que él va a denominar, una “ontología del presente” u “ontología crítica de nosotros mismos”.

De manera pues, que si el humanismo con su teoría del sujeto, constituyen un modo de sujeción epistemológico desde el cual, el hombre de la modernidad se ha comprendido a sí mismo, y ha buscado afanosamente una libertad ilusoria, es lógico suponer que para Foucault, el tema de la libertad debe partir de declarar la defunción de ese hombre, presupuesto del humanismo, y emprender así la tarea arqueológica y genealógica de rastrear las contingencias y vicisitudes históricas que han conducido a la configuración de esa idea de hombre, y a la asimilación de ciertos modos de subjetivación que sujetan al sujeto, para que se abra así, la posibilidad de una nueva construcción de lo humano a partir de modos de subjetivación inéditos y personales, que permitan una autoconstitución de los sujetos, al margen de toda imposición. Para Foucault hablar de sujeto es hablar de modos de subjetivación. Es por esa razón que, como se afirmaba en otro apartado, la libertad en Foucault no es del orden de la liberación, en tanto que ésta supone una esencia del hombre que hay que liberar, sino de la constitución.

Se decía entonces que en Foucault puede hablarse, igual que en Spinoza, de una libertad del individuo y una libertad pública, o mejor, de una libertad ética y una libertad política. Con respecto a la libertad ética, se trata, como se veía en el apartado 1.3 de este trabajo, de una serie de conductas, comportamientos y reacciones por medio de las cuales el sujeto se constituye a sí mismo, se da una forma. Al estudiar este aspecto, Foucault es conducido hacia una historia de las prácticas en las que el sujeto aparece, no como instancia de fundación, sino como efecto de una constitución. Los modos de subjetivación son precisamente las prácticas de esa constitución del sujeto. Sin embargo, debe aclararse que Foucault habla de modos de subjetivación en dos sentidos: un primer sentido, en

---

<sup>261</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., p. 619.

el que los modos de subjetivación se presentan como modos de objetivación del sujeto<sup>262</sup>, es decir, modos en que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación de conocimiento y de poder<sup>263</sup>. En este primer sentido los modos de subjetivación serían a la vez formas de sujeción del sujeto – un ejemplo de ello sería la noción de hombre del humanismo-. En un segundo sentido Foucault denomina modos de subjetivación a las formas de actividad del sujeto sobre sí mismo, es decir, a la manera en que el sujeto se constituye a sí mismo como tal, mediante una determinada relación consigo mismo.

Esta posibilidad de autoconstitución del sujeto a partir de una cierta relación consigo mismo, remite a la idea foucaultiana de una *estética de la existencia*, en la que la vida es tomada como el material de una obra de arte. Consiste en que el individuo acepta ciertas maneras de comportarse y determinados valores porque decide y quiere realizar en su vida la belleza que ellos proponen. Foucault elabora el concepto de estética de la existencia para describir el comportamiento moral de la Grecia clásica. De manera que, por estética de la existencia se puede entender una manera de vivir en la que el valor moral no proviene de la conformidad con un código de comportamientos ni con un trabajo de purificación, sino de ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en los límites que se observa, en la jerarquía que se respeta<sup>264</sup>. Foucault va a definir la estética de la existencia como un “arte reflexivo de una libertad percibida como juego de poder”<sup>265</sup> y en ese sentido, se trataría no de una noción eminentemente estética, sino estético-política. Así, la problemática de la libertad, entendida como no-esclavitud, se encontraría en el corazón de esta ética: no ser esclavo de los otros, no ser esclavo de sí mismo o, en términos positivos, gobierno de los otros y gobierno de sí mismo<sup>266</sup>.

A través de una estética de la existencia el sujeto se encaminaría hacia una estilización de la actitud, hacia la consecución de un *ethos*. De acuerdo con

---

<sup>262</sup> Foucault concibe retrospectivamente su trabajo como una historia de los modos de subjetivación/objetivación del ser humano en nuestra cultura. Se trata de una historia de los juegos de verdad en los cuales el sujeto, en cuanto sujeto, puede convertirse en objeto de conocimiento. En esta historia es posible distinguir tres modos de subjetivación/objetivación de los seres humanos. 1) Modos de investigación que pretenden acceder al estatuto de ciencias; por ejemplo, objetivación del sujeto hablante en la gramática general o en la lingüística, objetivación del sujeto productivo en la economía política. Se trata de los modos de subjetivación/objetivación analizados por Foucault especialmente en *Las palabras y las cosas*. 2) Modos de objetivación del sujeto que se llevan a cabo en lo que Foucault denomina *prácticas que dividen*: el sujeto es dividido en sí mismo o dividido respecto de los otros. Por ejemplo, la separación entre el sujeto loco o enfermo y el sujeto sano, el criminal y el individuo bueno. Aquí hay que ubicar *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica y Vigilar y Castigar*. 3) La manera en que el ser humano se transforma en sujeto. Por ejemplo, la manera en que el sujeto se reconoce como sujeto de una sexualidad. En esta línea se sitúa *Historia de la sexualidad*.

<sup>263</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 223.

<sup>264</sup> FOUCAULT, M. El uso de los placeres, op. cit., p. 103.

<sup>265</sup> *Ibíd.*, p 227.

<sup>266</sup> Al respecto, revítese la noción de *gubernamentalidad* en el apartado 1.3 de este trabajo.

Foucault, el *ethos* para los griegos sería un modo de ser del sujeto que se traduce en sus costumbres, su aspecto, su manera de caminar, la calma con que afronta los acontecimientos de la vida. El hombre que posee un *ethos* bello y que puede ser admirado y citado como ejemplo sería pues, el que practica su libertad de una manera reflexiva<sup>267</sup>. En general, para Foucault, toda actividad que permita a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos, cumple una función que, retomando una expresión de Plutarco, puede llamarse *etopoética*.

Ahora bien, esta posibilidad de creación que es constitución ético-política de sí, es, por esa misma razón, una posibilidad de resistencia al biopoder y sus formas de sujeción. De manera que puede vislumbrarse hacia donde apunta esa función *etopoética* que Foucault le asigna a los modos de subjetivación como constitución de sí, en el espacio biopolítico. Se trata de afirmar una estratégica relación entre resistencia y creación. Entender la resistencia como proceso de creación, la creación de sí como posibilidad de resistencia. “Es sólo en términos de negación que hemos conceptualizado la resistencia. No obstante, (...), la resistencia no es únicamente una negación: es proceso de creación. Crear y recrear, transformar la situación, participar activamente del proceso, eso es resistir”<sup>268</sup>.

Así, aquello que se había convertido en el objeto de las nuevas estrategias políticas y económicas, es decir, la vida y lo viviente, deviene a la vez, materia ética que resiste y que crea a la vez nuevas formas de vida. Al respecto afirma Lazzarato: “la relación entre resistencia y creación es el último límite que el pensamiento de Foucault había pretendido franquear. Es en el interior de las relaciones estratégicas y de la voluntad de los sujetos virtualmente libres de ‘dirigir la conducta de los otros’, donde se pueden encontrar las fuerzas que resisten y que crean”<sup>269</sup>. Se puede apreciar así, cómo el paso a la ética es una necesidad interna al análisis foucaultiano del poder. No puede concebirse en Foucault ese análisis del poder al margen de la problemática del sujeto. De tal forma que, a decir de Lazzarato, un interrogante parece atravesar toda la obra de Foucault: “¿Cómo esta nueva ontología de las fuerzas puede dar lugar a procesos de constitución políticos inéditos y a procesos de subjetivación independientes?”<sup>270</sup>.

Con respecto a las prácticas de libertad en sentido político, partiendo de la idea de que el ejercicio del poder es una manera de “conducir conductas”<sup>271</sup>, es posible calificar como libres aquellas formas de relación entre sujetos que, negativamente, no están bloqueadas, y en las que, positivamente, se dispone de un campo abierto de posibilidades; es decir, relaciones que son susceptibles de modificación. El

---

<sup>267</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 714.

<sup>268</sup> *Ibíd.*, p. 741.

<sup>269</sup> LAZZARATO, M. Del poder a la biopolítica, Op. cit., p. 9.

<sup>270</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>271</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 237.

poder no se ejerce sino sobre 'sujetos libres' y en la medida en que ellos son 'libres'. Se entiende por esto sujetos individuales o colectivos que tienen ante ellos un campo de posibilidad donde pueden darse muchas conductas, muchas reacciones y diferentes modos de comportamiento. El poder es de este modo definido como la capacidad de estructurar el campo de acción del otro, de intervenir en el dominio de sus acciones posibles. Esta modalidad del ejercicio del poder permite a Foucault responder a las críticas que desde el comienzo de sus trabajos sobre el poder le eran dirigidas: "yo no he querido decir que estamos siempre atrapados, sino al contrario, que somos siempre libres. Finalmente, que hay siempre la posibilidad de transformar las cosas"<sup>272</sup>.

Allí donde las determinaciones están saturadas, no hay relaciones de poder, sino de dominación<sup>273</sup> y el poder no es, según Foucault, un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio para la libertad: "si existe relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes"<sup>274</sup>. No hay pues un cara a cara del poder y de la libertad, con una relación de exclusión entre ellos (en todo lugar donde se ejerce el poder, desaparece la libertad); sino un juego mucho más complejo. En este juego, la libertad aparece como la condición de existencia del poder<sup>275</sup>. Es más, podría decirse que la libertad, el sujeto y el poder no son tan sólo temas íntimamente entrelazados en el pensamiento de Foucault: la libertad es la condición de existencia del poder y del sujeto. A falta de libertad, el poder se convierte en dominación y el sujeto en objeto.

Frecuentemente se le ha reprochado a Foucault que al hacer circular el poder por todas partes hacía imposible toda posibilidad de resistencia. "Yo quiero decir que las relaciones de poder suscitan necesariamente, reclaman a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia; porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de aquél que domina trata de mantenerse con tanta más fuerza, tanta más astucia cuanto mayor es la resistencia. De este modo, lo que yo trato de hacer aparecer es más la lucha perpetua y multiforme que la dominación oscura y estable de un aparato uniformizante"<sup>276</sup>. En definitiva, si no hubiese resistencia no habría poder<sup>277</sup>. Para Foucault, la resistencia al poder no puede venir de afuera del poder; es contemporánea e integrable a las estrategias de poder<sup>278</sup>. Ahora bien, la posibilidad de resistencia no es para Foucault

---

<sup>272</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 1, p. 740.

<sup>273</sup> Las relaciones de dominación son, según Foucault, relaciones de poder que, en lugar de ser móviles y permitir a los *partners* una estrategia que las modifique, están bloqueadas y congeladas (FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 4, p. 710-711). Las relaciones de poder, a diferencia de los estados de dominación, suponen el ejercicio de la libertad (FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., vol. 4, p. 720).

<sup>274</sup> FOUCAULT, M. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad, Op. cit., p. 107.

<sup>275</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 237-238.

<sup>276</sup> *Ibíd.*, vol. 3, p. 407.

<sup>277</sup> *Ibíd.*, vol. 4, p. 720.

<sup>278</sup> *Ibíd.*, vol. 3, p. 425.

esencialmente del orden de la denuncia moral o de la reivindicación de un derecho determinado, sino del orden estratégico y de la lucha.

Foucault va a distinguir tres tipos de lucha: 1) contra las formas de dominación étnica, social o religiosa; 2) contra las formas de explotación que separan a los individuos de lo que ellos producen; 3) contra las formas de sujeción que vinculan al sujeto consigo mismo y, de este modo, aseguran su sujeción a los otros<sup>279</sup>. Es este último tipo de lucha el que interesa principalmente a Foucault. Así, en las sociedades feudales han predominado las luchas contra las formas de dominación; en el siglo XIX, las luchas contra la explotación “y hoy es la lucha contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, la que prevalece cada vez más, aunque no hayan desaparecido las luchas contra la dominación y la explotación, más bien lo contrario. Tengo la impresión de que no es la primera vez que nuestra sociedad se encuentra confrontada con este tipo de lucha [...] La razón por la cual este tipo de lucha tiende a prevalecer en nuestra sociedad se debe al hecho de que una nueva forma de poder político se ha desarrollado de manera continua desde el siglo XVI”<sup>280</sup>.

En diálogo con G. Deleuze acerca de los intelectuales y el poder<sup>281</sup>, Foucault subraya que una de las dificultades fundamentales con las que se encuentra el intelectual a la hora de definir y llevar adelante formas adecuadas de lucha es que ignora qué es el poder<sup>282</sup>. En ese sentido, una filosofía analítica del poder serviría como instrumento para formas de lucha que tendrían las siguientes características: 1) Son luchas transversales. No se limitan a un país o a un sistema económico. 2) Tienen como objetivo los efectos del poder. 3) Son luchas inmediatas. 4) Cuestionan el estatuto del individuo. “Estas luchas no son exactamente por o contra el ‘individuo’, sino que se oponen a lo que se puede llamar el ‘gobierno por individualización’”<sup>283</sup>.

Estas luchas oponen formas de resistencia a los efectos de poder que están ligados al saber, a la competencia y a la calificación. “Finalmente, todas las luchas actuales giran en torno a la misma cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, un rechazo de la violencia ejercida por el Estado económico e ideológico que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad”<sup>284</sup>. Se trata, en suma, de un tipo de lucha que construye toda una nueva relación entre el saber y el poder. Dicha relación, a decir de Negri, concerniría a todo un conjunto de situaciones “en las que pueden desarrollarse, conforme al mismo modelo,

---

<sup>279</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 227.

<sup>280</sup> *Ibíd.*, p. 228.

<sup>281</sup> FOUCAULT, M. Los intelectuales y el poder. *En*: Dichos y escritos, Op. cit., vol. 2, p. 306-315.

<sup>282</sup> *Ibíd.*, vol. 2, p. 312.

<sup>283</sup> *Ibíd.*, vol. 4, p. 227.

<sup>284</sup> *Ibíd.*

espacios de libertad, pequeñas estrategias de torsión del poder desde el interior del poder mismo, la reconquista de la propia subjetividad individual y colectiva, la invención de nuevas formas de comunidad, de vida y de lucha; en una palabra: lo que nosotros llamamos subversión”<sup>285</sup>.

A partir del concepto de gobierno Foucault opone las luchas y la resistencia como prácticas de libertad a la lucha contra el poder en forma de revolución o liberación. El mismo Foucault afirma: “Yo he sido siempre un poco desconfiado respecto del tema general de la liberación [...]”<sup>286</sup>. Las razones de esta desconfianza se pueden resumir en dos puntos. En el caso, por ejemplo, de la liberación sexual o, en general, de la liberación del hombre, se supone la existencia de cierta naturaleza o fondo humano que habría sido aprisionado por diferentes procesos históricos y, por lo tanto, que basta suprimir los productos de estos procesos para que aparezca la naturaleza humana o, simplemente, el individuo tal como es en realidad, en su verdad natural. Para Foucault, en cambio, lo que puede llamarse “sujeto” o “naturaleza humana” no es independiente de los procesos históricos que le dan forma. Por ello, no se trata de liberación, sino de prácticas de libertad, es decir, de la forma que se puede dar a la subjetividad.

En el caso de las luchas de liberación política (de los pueblos colonizados, por ejemplo), la liberación no es suficiente; obtenida la liberación, será necesario determinar las prácticas de libertad que definirán la vida política de estos pueblos. En definitiva, las luchas de liberación pueden ser una condición necesaria para las prácticas de libertad, pero, en todo caso, no son una condición suficiente. “La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder que hay que controlar mediante las prácticas de la libertad”<sup>287</sup>. En realidad, tanto la concepción jurídica liberal acerca del poder cuanto la marxista y la freudiana pueden ser vistas, de acuerdo con Foucault, como diferentes versiones del ideal revolucionario; cada una ha sido a su modo la promesa de una liberación. La sustitución del concepto de lucha por el concepto de gobierno tiene que ver precisamente con el abandono del concepto de revolución. Para Foucault el concepto de revolución es una consecuencia de una concepción del poder en términos de totalidad. Y ello habría sido, en gran parte, la causa de la ineficacia de ciertas formas de oposición al poder. De manera que hay en Foucault un abandono del concepto de revolución, o en todo caso, tal como afirma Negri, podría hablarse de un replanteamiento de

---

<sup>285</sup> NEGRI, T. Sobre Foucault, Op. cit. De acuerdo con Negri, el pensamiento de Foucault propone fundar la posibilidad de la subversión -aunque el término foucaultiano sería “resistencia”- mediante una liberación total con respecto a la tradición moderna del Estado nación y del socialismo. Esta propuesta, según Negri, está construida sobre la exaltación de la Aufklärung, de la reinención del hombre y su potencia democrática. Pero la Aufklärung no es para Foucault, la exaltación utópica de las luces de la razón, sino por el contrario “es la des-utopía, es la lucha cotidiana en torno al acontecimiento, es la construcción de la política a partir de la problematización del ‘aquí y ahora’, de los temas de la emancipación y la libertad” (NEGRI, T. Sobre Foucault, Op. cit., p. 4).

<sup>286</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 4, p. 709.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 711.



dicho concepto: “la revolución, para Foucault, no es —o, en todo caso, no es sólo— una perspectiva de liberación; es una práctica de libertad. Es producirse a uno mismo y con los otros en las luchas; es innovar, inventar lenguajes y redes; es producir, reapropiarse del valor del trabajo vivo. Es volar el capitalismo desde su interior”<sup>288</sup>.

Como puede verse, en Foucault como en Spinoza, la libertad individual se encuentra directamente relacionada con la libertad colectiva, y esto se evidencia en el hecho de que las prácticas de libertad incorporadas en las luchas y formas de resistencia de la sociedad contra las diferentes formas de sujeción del Estado, dependen fundamentalmente de la posibilidad de constitución de los sujetos a partir de procesos de subjetivación distintos de los determinados por los juegos de verdad en su relación con las prácticas de poder. En ese sentido, los modos de subjetivación estarían a la base de las dinámicas colectivas de lucha y resistencia contra los poderes hegemónicos, y tales dinámicas no podrían concebirse sin sujetos que se den a sí mismos nuevos modos de subjetivación.

Se comprende entonces porqué Foucault no cree en esa democracia de la sociedad actual, que se da como presupuesto de una supuesta libertad económica; esa democracia a la que el pensador francés denomina democracia de mercado y que se daría sobre la base de modos de subjetivación impuestos por un poder económico, un poder de clase. De manera que si Spinoza, refiriéndose a lo que él consideraba debía ser un auténtico régimen democrático, afirma con cierta ironía: “si la soberanía absoluta existe es la que está íntegramente en manos de la multitud”<sup>289</sup>; Foucault no se quedará atrás en su escepticismo y declarará que, “si se entiende por democracia el ejercicio efectivo del poder por una población que no está dividida ni ordenada jerárquicamente en clases, está perfectamente claro que estamos muy alejados. Es también claro que vivimos en un régimen de dictadura de clase, de poder de clase que se impone por la violencia, aun cuando los instrumentos de esta violencia son institucionales y constitucionales”<sup>290</sup>. Además, Foucault cree que habría sido la democracia, más que cierto liberalismo, que se desarrolló en el siglo XIX, la que perfeccionó técnicas extremadamente coercitivas. Éstas habrían sido el contrapeso de la libertad económica; no se podía liberar al individuo sin disciplinarlo<sup>291</sup>. A más democracia correspondería más vigilancia. Una vigilancia que, según Foucault, se ejerce casi sin que las personas se den cuenta, por la presión del consumo<sup>292</sup>.

Ahora bien, se ha visto ya cómo el biopoder, al presentarse como un control que invade las profundidades de las consciencias y de los cuerpos de la población,

---

<sup>288</sup> NEGRI, T. Sobre Foucault, Op. cit., p. 3.

<sup>289</sup> SPINOZA, B. Tratado Político, VIII, § 3, Op. cit., p. 93.

<sup>290</sup> FOUCAULT, M. Dichos y Escritos, Op. cit., vol. 2, p. 495.

<sup>291</sup> *Ibíd.*, vol. 4, p. 92.

<sup>292</sup> *Ibíd.*, vol. 2, p. 722.

produce a su vez, subjetividades, fija identidades. Sin embargo, puede decirse a manera de conclusión de todo lo hasta aquí expuesto, que, en la misma medida en que el biopoder se apropia de la vida y de lo viviente, se abre a la vez, la posibilidad para una respuesta biopolítica de la sociedad, “no ya los poderes sobre la vida, sino la potencia de la vida como respuesta a tales poderes; en suma, esto abre la puerta a la insurrección y a la proliferación de la libertad, a la producción de subjetividad y a la invención de nuevas formas de lucha”<sup>293</sup>. Habría entonces una cara positiva de esa introducción de la vida en la historia que supone el biopoder, algo así como la contrapartida o el contrapeso a esa sujeción biopolítica de la vida. Así lo deja ver Lazzarato cuando afirma que “la introducción de la vida en la historia es positivamente interpretada por Foucault como una posibilidad de concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y de sus potencias para pensar el sujeto político como sujeto ético, contra la tradición del pensamiento occidental que lo piensa exclusivamente bajo la forma de sujeto de derecho”<sup>294</sup>. Esa nueva ontología que el surgimiento del biopoder afirma, permitirá a Foucault hacer valer la libertad del sujeto en la constitución de la relación consigo y en la constitución de la relación con los otros, lo que constituye para Foucault, la materia misma de la ética.

En definitiva, tanto Foucault como Spinoza han partido de una libertad individual como presupuesto de una libertad colectiva, han comprendido que debían prescindir del sujeto de derecho, para proponer un sujeto político acorde con la compleja realidad humana, han necesitado dar un giro hacia la ética para replantear desde sus cimientos el pensamiento político, y, a partir de esa consideración de un sujeto ético, que antes que habitar el mundo desde una dimensión eminentemente racional, lo habita desde la extrema complejidad de sus afectos y sus pasiones, han ocasionado un profundo desgarrón en el pensamiento ético-político propio de la modernidad. Spinoza como pensador del porvenir, que desde la distancia avizora las luchas siempre actuales de la libertad; Foucault como contemporáneo, arqueólogo y genealogista que excava en los terrenos inexplorados de la historia, han precisado proponer una transformación profunda de las instituciones y de la propia subjetividad, y han procurado en suma, construir una ética que bien podría funcionar en la actualidad como alternativa al fascismo y al comunismo, como nuevo modo de vida no capitalista, a partir de la apertura de la existencia a prácticas inéditas de libertad.

---

<sup>293</sup> NEGRI, T. Sobre Foucault, Op. cit., p. 6.

<sup>294</sup> LAZZARATO, M. Del biopoder a la biopolítica, Op. cit., p. 1.

### 3. EDUCACIÓN

#### 3.1 EDUCACIÓN Y UTOPIA

*Todo hombre racional es un hombre desadaptado, porque es un hombre que pregunta. Por el contrario, el hombre adaptado es un hombre que obedece...*

*Los educadores tienen un trabajo importante por hacer: promover a la gente de tal manera que ya no puedan adaptarse al sistema, que no se resignen a él.*

Esanislao Zuleta, Educación y Democracia

Ni Spinoza ni Foucault fueron ajenos al problema de la educación. En varios de sus escritos éste aparece como un problema que efectivamente les interesa y les preocupa. Sin embargo, no fue su propósito construir una teoría de la educación, aunque es claro que, de sus propuestas éticas y políticas pueden extraerse muchos elementos de interés para este campo. Esta aparente deficiencia en el corpus de ideas de los autores en estudio, lejos de demostrar una falta de interés por acercarse al problema, podría resultar significativa, en la medida en que podría pensarse esta actitud como una manera crítica de abordarlo. En efecto, el problema de la educación no consiste simplemente en teorizar sobre el maestro, la pedagogía o la escuela, y materializar esas teorías en un quehacer educativo; no consiste tan solo en la aplicación de elaboraciones teóricas muy bien intencionadas pero que, en la mayoría de los casos, parecen no partir de una comprensión espesa, amplia y lúcida del presente en el que una práctica educativa se halla inserta.

Pareciera más bien, que la educación requiere ser repensada, reinventada a cada momento, en cada situación y contexto específicos, partiendo de la comprensión de lo que, como hombre y sociedad se ha llegado a ser en el presente, y del conocimiento de cómo se han llevado a cabo esos procesos de construcción histórica del momento actual. Esto quiere decir que la educación no necesita encuadrarse dentro de un marco teórico apretado y estrecho que impida toda posibilidad de innovación y creación por parte de los agentes del proceso educativo; lo que parece necesitar la educación, es un horizonte conceptual que le brinde instrumentos de análisis para comprender con realismo, a qué fines sirve, qué tipo de hombre se propone educar, qué tipo de sociedad contribuye a construir. Sólo a partir de ese horizonte se abre la posibilidad de plantear soluciones a los problemas específicos que presenta el tema educativo en las sociedades actuales.

En ese sentido, tanto Spinoza como Foucault, cumplen la función del intelectual, en el sentido foucaultiano del término. Es decir, que lejos de desempeñar el papel

de dar consejos, de prescribir y decir lo que se debe o no se debe hacer en una determinada materia, lo que éstos hacen es brindar herramientas de análisis que permitan una percepción profunda de la actualidad del problema, sus líneas de fragilidad y sus puntos fuertes; en palabras de Foucault, realizan “un croquis topográfico y geológico de la batalla”<sup>295</sup>. De manera que el objetivo de este último capítulo no consiste en construir una teoría spinozista o foucaultiana de la educación, sino en emplear esa “caja de herramientas”<sup>296</sup>, esos instrumentos de análisis que para el campo de la educación pueden extraerse de los planteamientos éticos y políticos de dichos autores, con el fin de pensar la educación desde una perspectiva utópica, no en el sentido de aquello que resulta irrealizable, sino en el sentido de un acercamiento crítico a la realidad a partir de posibilidades de acción que permitirían la transformación de un orden de cosas establecido y constituido bajo el amparo de relaciones de poder y saber específicas.

**3.1.1 La escuela como el espacio de los buenos encuentros.** Son pocos los pasajes de la *Ética* relacionados con el tema de la educación, casi todos ellos relacionados con el importante papel educativo que jugaría la familia en la configuración de los sujetos y la sociedad; sin embargo, puede apreciarse en esos pasajes una actitud crítica de Spinoza frente a ese estilo de educación que se basaría más que todo en la manipulación de las pasiones humanas, y que, al parecer sólo contribuiría a mantener un determinado orden de cosas que a permitir el despliegue adecuado de la potencia de existir de los hombres dentro de la sociedad: “está claro pues, que los hombres son proclives al odio y a la envidia por naturaleza, a la cual se añade la misma educación, ya que los padres suelen incitar a sus hijos a la virtud con el único estímulo del honor y la envidia”<sup>297</sup>. Se ve así, como en nombre de la virtud se inculcarían incluso desde el seno de la familia, valores más bien cercanos al vicio y que, lejos de brindarle al individuo la posibilidad de devenir libre, lo mantienen sometido al imperio de las pasiones.

Aunque al respecto Spinoza no se pronuncia de manera explícita, es muy posible que haya atribuido este mismo mecanismo pasional observado en la familia, a la educación formal, de manera que, al igual que los padres no promueven las virtudes por el bien común que implican, sino por el odio y la envidia, también los educadores promoverían otras tantas pasiones tendientes a mantener el sometimiento y la obediencia a las autoridades, y no al uso adecuado de la razón que permite la construcción de libertad. El mismo Spinoza llegó a rechazar una cátedra en la Universidad de Heidelberg, por no verse en la situación de poner en

---

<sup>295</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*, Op. cit., p. 109.

<sup>296</sup> La teoría, para Foucault, no constituye sino “...una caja de herramientas...”, “...se trata de construir no un sistema sino un instrumento...” y “esta búsqueda no puede hacerse más que gradualmente, a partir de una reflexión (...) sobre situaciones dadas” (FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*, Op. cit., p. 173)

<sup>297</sup> SPINOZA, B. *Ética*, parte 3, proposición 55, escolio 1, Op. cit., p. 163.

riesgo su propia libertad de pensamiento. De manera que es muy factible que para Spinoza, la educación, tal como era promovida por la familia y en general, por el Estado, habría sido un instrumento para fomentar en ellos pasiones tristes y garantizar así, su sometimiento y obediencia.

En cierta manera, toda educación conllevaría cierta dosis de manipulación afectiva, sobre todo, teniendo en cuenta que, como afirma Spinoza, en la sociedad los hombres rara vez se guían por la razón, pues la mayoría de las veces serían conducidos por el deseo. De manera que la mayoría de los individuos sólo percibirían las cosas afectivamente y, por ello, se emplearían estrategias que los lleven a determinadas acciones movidos por ese que es su único motor: la afectividad. Como resulta claro, a esta clase de individuos no sólo pertenecen los niños, puesto que si así fuera, no sería necesaria ningún tipo de *fuera pública* para hacer valer los derechos de los individuos adultos. Es decir, que la educación como manipulación afectiva no es privativa de la educación infantil, sino que también los adultos son dirigidos por medio de castigos y recompensas en sus diversas actividades sociales, o aguijoneados por las pasiones del miedo y la esperanza por los políticos y los religiosos, y con tanta mayor facilidad como en su crecimiento los niños han sido habituados a estos medios de persuasión: “según ha sido educado cada uno, se arrepiente de un hecho o se gloria del mismo”<sup>298</sup>.

De esa manera, frente a una educación entendida como manipulación pasional, que se hallaría subordinada a los fines de las autoridades, y que buscaría la inoculación del temor y la tristeza en los individuos, disminuyendo así su potencia de actuar, con el fin de dominarlos para que funcionen como lo necesita el sistema, Spinoza opondrá su utopía: la del hombre racional en una sociedad racional. Como se recordará, en Spinoza el hombre racional es el hombre libre, el hombre fuerte; el hombre pasional es un esclavo, un hombre impotente. De tal modo que la educación spinozista en su dimensión utópica no es otra que aquella que propende a la afirmación en el individuo de su razón y su libertad:

Nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie. Y por tanto, no se da nada que sea más útil al hombre para conservar su ser y gozar de una vida racional, que el hombre que se guía por la razón. Además, como entre las cosas singulares no hemos conocido ninguna que sea más excelente que el hombre que se guía por la razón, en nada puede mostrar mejor cuánto vale su habilidad e ingenio, que en educar a los hombres de tal suerte que, al fin, vivan según el mandato de su propia razón<sup>299</sup>.

He aquí uno de los fines de la educación utópica de Spinoza: hacer que los individuos vivan según el mandato de su propia razón. Desarrollar en ellos la

---

<sup>298</sup> SPINOZA, B. *Ética*, parte 3, afectos, definición 27, Op. cit., p. 174.

<sup>299</sup> *Ibíd.*, parte 4, apéndice, cap. 9, p. 234.

razón a través de la guía de hombres también racionales, los cuales no han de emplear medios manipulativos para formarlos, sino que han de estimularlos a emplear libremente sus capacidades en su proceso educativo. Y esto se aplicaría tanto a la educación familiar como a la escolar. ¿En qué sentido entender esa racionalidad a la que apunta la utopía spinozista? Como se ha dicho ya, se trata, no de una racionalidad pura, sino de una racionalidad afectiva que crece sobre el suelo de la pasión de la alegría.

Recuérdese que, según Spinoza, se experimenta alegría cuando se ha sido afectado por lo que se tiene de común con otro cuerpo exterior, por lo que, esa afección alegre induce a formar una noción de lo común. Ese conocimiento de lo común o conocimiento por nociones comunes es el inicio de la razón, el conocimiento que Spinoza llama de segundo género. De manera que, como se mencionaba antes, el primer esfuerzo de la razón naciente es el esfuerzo por organizar los encuentros que se tienen con otros cuerpos de tal manera que se resulte afectado por un máximo de afectos alegres. En esa medida, debe entenderse la razón spinoziana como la búsqueda de lo que resulta útil, y nada resulta más útil y aumenta más la propia potencia que la alegría, y nada afecta más al hombre por lo que le es común, y nada, por tanto, le produce más alegría que la concordancia con otros hombres.

Deleuze señala que, para referirse a esta interacción de los cuerpos, en la que éstos componen favorable o desfavorablemente sus relaciones, aumentan o disminuyen su potencia de actuar, Spinoza utiliza el término latino *occursus*: el encuentro<sup>300</sup>; de manera pues, que una educación que tiene como fin el hombre que se guía por su propia razón, el hombre libre, ha de ser una educación que haga del espacio educativo, un espacio para los buenos encuentros, los encuentros que promuevan el aumento de potencia de los educandos, mediante afectos alegres, es decir, afectos que son acciones y que, en esa medida, permiten la configuración de un sujeto activo y no pasional.

Ahora bien, el desarrollo de esa educación racional, fundada en la organización de los buenos encuentros y en el principio de búsqueda de lo que resulta útil para cada educando, requiere de un importante componente afectivo que no es del orden de la manipulación pasional sino del orden de la potenciación afectiva de los educandos, en la medida en que lo que va a importar en esta perspectiva, no será ya imponer conductas y generar servilismos sociales, sino permitir el máximo despliegue de las capacidades del individuo. La sociedad mediante la manipulación de las pasiones había fijado identidades y formas de ser y de estar en el mundo acordes a determinados intereses; la educación spinozista buscaría que el individuo sea lo que decide ser guiado por su razón, es decir, lo que se sigue de su propia naturaleza; buscaría en otras palabras, que el individuo pase de una afectividad pasional a una afectividad racional. Ahora la relación entre

---

<sup>300</sup> DELEUZE, G. En medio de Spinoza, Op. cit., p. 84.

educador y educando no estaría ya mediada por el saber que éste no posee y que recibe de aquel, sino por la composición de potencias; es decir, se transformaría en una relación poblada de experiencias vitales, de afectos alegres, de intensidades.

En un proceso educativo de este tipo, el educando deberá ser afectado “de acuerdo con su naturaleza”, lo cual se evalúa afectivamente por la evidencia de sentimientos de alegría. Pero, sobre todo por la evidencia de la actividad del individuo; puesto que la educación, si es racional y no manipulativa, debe promover el desarrollo de las potencialidades vitales y cognitivas del individuo. Como escribe Spinoza: “El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo”<sup>301</sup>. La actividad será entonces, un elemento clave para el desarrollo de las mismas capacidades mentales. El desarrollo de la experiencia concreta promueve paralelamente el desarrollo de la capacidad de la mente para entender. Por lo que, además de enumerar a la alegría y las afecciones “de acuerdo con su naturaleza”, se debe mencionar a la “experiencia activa” como otro criterio importante que sirve de guía en la práctica educativa basada en la organización de buenos encuentros.

Por supuesto que uno de los fines de la educación es transmitir conocimientos, pero no ha de ser el único; por supuesto que el individuo necesita entender el mundo en que vive, y que puede hacerlo a través de unos conocimientos básicos en los diferentes campos del saber que la sociedad ha establecido como prioritarios; por supuesto que las culturas necesitan preservarse y que la educación resulta ser un vínculo adecuado para ello; pero esa transmisión de saberes que supone la educación no debiera apuntar prioritariamente a la inserción del individuo en el engranaje económico de la sociedad a la que pertenece; no debiera estar fundamentalmente orientada al trabajo técnico, tecnológico o profesional; ni debiera estar orientada al fortalecimiento de una razón eminentemente instrumental. La educación concebida desde esa perspectiva es la educación al servicio de una ideología, la educación del esclavo, del sujeto heterónimo.

Por el contrario, la educación spinozista es una educación que, al no reducirse a la simple transmisión de conocimientos, se convierte en toda una experiencia afectiva, puesto que comprende que la razón es también afectividad y que hay una sabiduría que se puede construir en el espacio de los buenos encuentros, que es la sabiduría vital. Se trata de una educación que, en la medida en que parte de unos presupuestos ontológicos, éticos y políticos de alguna manera subversivos, es ella misma subversiva. Es subversiva también en la medida en que, al propender a la formación de hombres racionales, permite la constitución de hombres libres, autónomos, que no se someten a las exigencias de un sistema sino que buscan el principio de su propia utilidad que no es otro que el principio de

---

<sup>301</sup> SPINOZA, B. *Ética*, parte 2, proposición 14, Op. cit., p. 92.

la utilidad común de los hombres, ya que nada es más útil al hombre racional que el hombre mismo. El hombre libre de la educación spinozista es aquel que no está sometido a la manipulación pasional y que por lo tanto logra constituirse a sí mismo desadaptándose del sistema que pretende sujetarlo. Parece conveniente pues, cerrar este apartado con una afirmación radical del maestro Estanislao Zuleta con respecto a ese carácter subversivo que debería caracterizar a la educación: “creo que la educación es una gran arma si se hace una educación contra las exigencias del sistema”<sup>302</sup>.

**3.1.2 La educación como *etopoiesis*.** En la amplia obra de Foucault, cuyos ejes principales son, como bien se sabe, el poder, el saber y el sujeto, existen diversos elementos que permiten acercarse al tema de la educación desde una perspectiva crítica. Aunque ningún texto de Foucault está consagrado enteramente a esta cuestión, son múltiples las referencias de Foucault a la educación, pero estas se hallan contenidas en escritos sobre temas donde ésta no constituye su objeto principal. Así por ejemplo, en *El orden del discurso*, Foucault hace alusión a la función de control que llevan a cabo las instituciones educativas para el acceso al discurso en todas las sociedades; en *Vigilar y castigar*, aparece la escuela como una de las instituciones donde, mediante la tecnología del examen se ejercerían controles pero a la vez, se producirían saberes; en *El cuidado de sí*, el pensador francés realiza un análisis de las prácticas a través de las cuales el sujeto aprendería a interiorizar la voz pedagógica.

Foucault como Spinoza, desconfía de la enseñanza oficial, pues la considera subordinada a las formas de control de la sociedad normalizadora, en la medida en que el saber sobre la educación y la pedagogía harían parte de esa constelación de conocimientos que se encuentran englobados por las ciencias humanas<sup>303</sup>. Foucault considera que el saber transmitido en la educación, aunque adopte siempre una apariencia positiva, funciona en realidad según todo un juego de represión y exclusión: “exclusión de aquellos que no tienen derecho al saber, o

---

<sup>302</sup> ZULETA, Estanislao. Educación y democracia. UN campo de combate. Bogotá: Corporación tercer milenio, 1995, p. 60.

<sup>303</sup> Al hablar del saber pedagógico, Humberto Quinceno señala cómo, en *Vigilar y castigar*, Foucault muestra que la disciplina es un saber que se extiende también a la pedagogía y que afecta a la escuela, en la medida en que esta puede considerarse como un lugar de normalización. Dicha normalización sería un proceso de saber que requeriría que la pedagogía sea también saber. Es entonces cuando la pedagogía se humaniza, explica lo que hace, normaliza, vigila y se plantea objetivos racionales. Sin embargo, para Foucault, esta adquisición del estatuto de saber que alcanza la pedagogía no sería considerada, como apunta Quinceno, un progreso de la razón y de la sabiduría de los hombres, sino el producto de nuevas relaciones de poder y de producción. (QUINCENO, Humberto. Michel Foucault, ¿pedagogo?. En: SEMINARIO INTERNACIONAL “PENSAR DE OTRO MODO”: USOS DE FOUCAULT PARA PENSAR LA EDUCACIÓN EN IBEROAMÉRICA. (28, 29 y 30, octubre, 2004: Bogotá, Colombia). Foucault, la pedagogía y la educación. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Alcaldía Mayor de Bogotá, Grupo de Historia de la Práctica Pedagógica, Cooperativa Editorial Magisterio. Colección pedagogía e historia, 2005, p. 75-76).



que no tienen derecho más que a un determinado tipo de saber; imposición de una cierta norma, de un cierto filtro de saber que se oculta bajo el aspecto desinteresado, universal, objetivo del conocimiento; existencia de lo que podría llamarse: ‘los circuitos reservados del saber’, aquellos que se forman en el interior de un aparato de administración o de gobierno, de un aparato de producción, y a los cuales no se tiene acceso desde fuera”<sup>304</sup>.

Para Foucault es claro que el saber académico que propone el sistema de enseñanza implica una conformidad política, una adecuación al sistema. Foucault propone como ejemplo, la enseñanza de la historia, en la que se exige saber un determinado número de cosas y no otras: “El saber oficial ha representado siempre al poder político como el centro de una lucha dentro de una clase social (...) En cuanto a los movimientos populares, se les ha presentado como producidos por el hambre, los impuestos, el paro; nunca como una lucha por el poder (...) La historia de las luchas por el poder, y en consecuencia las condiciones reales de su ejercicio y de su sostenimiento, sigue estando casi totalmente oculta. El saber no entra en ello: eso no debe saberse”<sup>305</sup>.

Se trata, opina Foucault, de un saber que, bajo las especies que según los momentos se han denominado la verdad, el hombre, la cultura, etc., busca conjurar el suceso, el acontecimiento, la ruptura que este supone. Lo cual no resulta extraño para Foucault, pues el poder de clase que determina este saber “debe mostrarse inaccesible al suceso; y el suceso en lo que tiene de peligroso debe estar sometido y disuelto en la continuidad de un poder de clase que no se nombra”<sup>306</sup>. Por esa razón, Foucault se muestra escéptico con respecto a la modernización de la enseñanza y su apertura al mundo actual, puesto que de lo que se trataría es de mantener el viejo sustrato tradicional del humanismo, que garantizaría el mantenimiento de la organización social y permitiría un desarrollo de la sociedad pero en su propia perspectiva.

Ahora bien, a este estilo de pedagogía que busca producir al sujeto, normalizarlo, Foucault opone la utopía de una pedagogía cuya finalidad sea transformar a ese sujeto. Así, en *La Hermenéutica del sujeto*, es decir, en el marco de la cultura del cuidado de sí mismo, Foucault distingue entre pedagogía y *psicagogía*. Foucault entiende aquí por “pedagogía” la transmisión de una verdad que tiene por función dotar al sujeto de aptitudes, capacidades, saberes, y por “psicagogía” la transmisión de una verdad que tiene por función modificar el modo de ser del sujeto, no simplemente dotarlo de las capacidades que no posee. Tal distinción parece deberse a que ahora Foucault ya no concibe al sujeto tan sólo como el efecto de una serie de prácticas discursivas y de poder externos, lo que podría llamarse “subjetivación desde arriba”, sino que además, lo ve como el producto de

---

<sup>304</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*, Op. cit., p. 32.

<sup>305</sup> *Ibíd.*

<sup>306</sup> *Ibíd.*

una serie de prácticas y técnicas subjetivantes encarnadas y reguladoras de vida, lo que podría llamarse “subjetivación desde abajo”. De manera que ya no bastaría con subordinar los procesos de formación, a formas de sujeción del poder y su ocupación de los cuerpos, sino que habría además, que tomar en consideración las formas de autoconstitución que pueden darse en un proceso educativo.

Habría entonces, un saber pedagógico al servicio de una educación disciplinaria, que normaliza, que fija identidades, que construye sujetos y los sujeta a la institución, al saber y al maestro; por su parte, Foucault va a considerar que tanto la educación como la pedagogía deben preocuparse no de disciplinar o producir saber, sino de transformar al sujeto, de llevarlo a procesos de transformación de su propia subjetividad. En esa medida Foucault se va a interesar por ese estilo de pedagogía eminentemente *etopoética*, al que él llama *psicagogía* y que entiende justamente como la “modificación del modo de ser de un sujeto”<sup>307</sup>. En esa perspectiva, la finalidad de la educación foucaultiana sería, como apunta Humberto Quinceno, “por una parte, desmontar el saber, el sujeto; y por otra, proponer la posibilidad de construcción de un nuevo sujeto, que ya no sería sujeto sino procesos de subjetivación. En lugar de ser, dejar de ser y transformarse”<sup>308</sup>.

Pero el sujeto se transforma en la medida en que se encuentra frente a experiencias que lo conducen a cuestionarse lo que es. De manera que, al igual que esa pedagogía de los buenos encuentros spinozista, la pedagogía foucaultiana, no se limita a ser una experiencia de saber, de simple adquisición de conocimientos, sino que además, y fundamentalmente ha de ser una experiencia afectiva, vital, de transformación; una experiencia que debe ser un “buen encuentro”. La experiencia, según señala Gregorio Kaminsky, es algo así como “ese punto de vista que se encuentra lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, en el límite, en el extremo (...) la experiencia tiene la función de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente “otro” de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación”<sup>309</sup>. En ese sentido, la utopía educativa de Foucault puede ser pensada como una experiencia de des-subjetivación, en la que el sujeto deja de ser el que es, es decir, el que había sido configurado por unos procesos de subjetivación normalizadores, para transformarse a sí mismo, mediante la incorporación de unos procesos de subjetivación propios.

Se había dicho ya, que para Foucault, el saber académico tradicional busca conjurar el acontecimiento y lo que este supone de ruptura en el propio sujeto; pues bien, la educación foucaultiana en tanto que experiencia de desgarramiento del sujeto, puede ser entendida precisamente, como acontecimiento. Foucault

---

<sup>307</sup> FOUCAULT, M. Hermenéutica del sujeto, Op. cit., p. 101.

<sup>308</sup> QUINCENO, Humberto. Op. cit., p. 98.

<sup>309</sup> KAMINSKY, G. El yo minimalista. Conversaciones con Michel Foucault. Buenos Aires: La Marca, p.12. Citado por QUINCENO, H. Op, cit. p. 98.

entiende el acontecimiento como la introducción de la novedad y la diferencia en la historia, la discontinuidad de las regularidades, la transformación, si se quiere, de lo cotidiano; la educación entendida como acontecimiento sería entonces una práctica de libertad en la medida en que supone la ruptura y la discontinuidad con lo establecido, con la forma en que se ha configurado el sujeto; práctica de libertad también, en la medida en que se abre a esa experiencia del “dejar de ser” para asumir la responsabilidad *etopoética* de ser otro: “el individuo que busca dejar de ser sujeto es ético porque pretende la libertad, construir una experiencia en donde deje de ser, de someterse a formas y fuerzas que no sean las que el mismo se impone”<sup>310</sup>.

Al finalizar el capítulo anterior se hablaba de la relación que Foucault establece entre resistencia y creación, en la medida en que puede entenderse la resistencia no sólo en un sentido de negación, sino además, como proceso de creación de nuevas formas de vida, de transformación de las situaciones. Así pues, la *psicagogía* foucaultiana se constituye a partir de esa relación, si se tiene en cuenta que ese acto de resistencia que supone el desmontaje del sujeto en el ámbito educativo, comporta, como su correlato, la tarea de creación de un nuevo sujeto. Educación como etopoiesis, como acontecimiento, como resistencia y práctica de libertad. *Psicagogía* frente a pedagogía. Pero al final, no se trataría sencillamente de reemplazar un sistema por otro, una institución oficial por otra que funcionaría mejor; se trata más bien, de subvertir la educación desde el interior del propio sistema educativo, como se resiste al poder desde el interior mismo del poder, ya que como afirma el propio Foucault: “Si usted quiere que en lugar de la institución oficial exista otra institución que pueda desempeñar las mismas funciones, mejor y de otro modo, usted está ya cogido en la estructura dominante”<sup>311</sup>.

Así pues, se comprende entonces porque ni Spinoza ni Foucault formulan una teoría educativa. No pretenden elaborar teorías que encuentren aplicación en los sistemas educativos de los poderes dominantes. Sugieren a través de sus conceptualizaciones sobre el hombre y la sociedad algunas líneas de acción que, llevadas al campo de la educación funden la posibilidad de la subversión de un orden imperante, desde el interior del orden mismo; restituyen al sujeto de la educación la posibilidad de constituirse a sí mismo en libertad, e invitan, de esa manera, a concebir la tarea de pensar la educación y la pedagogía, como una tarea que al hallarse ligada a procesos continuos de construcción de libertades y autoconstitución de los sujetos, exige un constante esfuerzo creativo.

---

<sup>310</sup> QUINCENO, H. Op. cit., p. 101.

<sup>311</sup> FOUCAULT, M. Microfísica del poder, Op. cit., p. 43.

## 3.2 SPINOZA Y FOUCAULT, EDUCADORES

*Hay dos maneras de ser maestro. Una es ser un policía de la cultura; la otra es ser un inductor y un promotor del deseo.*

Estanislao Zuleta, Educación y Democracia

**3.2.1 El maestro o el hombre fuerte.** Si a partir de las herramientas conceptuales que brinda Spinoza, puede pensarse la escuela como un espacio para los buenos encuentros, es decir, para relaciones de composición con otras potencias, que permitan el aumento de la potencia de actuar de los educandos, mediante la afectación por medio de la alegría, y por lo tanto, favorezcan el uso adecuado de la razón; es lógico suponer que la labor del educador será la de promover las afecciones alegres que permitan la configuración de esos buenos encuentros. Es decir, que el educador debería ser lo que Spinoza llama un hombre fuerte o libre. ¿De qué se trata esa fortaleza? Se trata, tal como lo plantea Deleuze de un modo de vida, un modo de existencia que se opone al de aquel que Spinoza llama el esclavo o el impotente. De modo que ser educador de los buenos encuentros exige una cierta forma de vida, una cierta forma de comportarse y de actuar, en la que, para poder promover afecciones alegres, se ha debido constituir la propia potencia sobre la base de afecciones igualmente alegres. Dicho en términos foucaultianos, se necesita que el educador sea un hombre que cuida de sí, para poder ocuparse de que sus educandos cuiden también de sí mismos. Es sobre la base de la figura del educador como modelo de hombre libre, como la relación entre el educador y el educando podrá llegar a constituirse en modelo de los buenos encuentros.

En contraposición al educador como hombre fuerte, estaría el educador que se vale de la manipulación pasional, es decir, el educador que promueve el sometimiento al orden establecido. Se había señalado que en oposición al modo de vida del hombre libre, se hallaba el modo de vida del esclavo o impotente. Deleuze comenta cómo Spinoza asocia esta figura del esclavo con las figuras del tirano y el sacerdote, es decir, los hombres que tienen que hacer reinar la tristeza ya que el poder que tienen no puede ser fundado más que sobre ella<sup>312</sup>. Así, el tirano necesitaría la tristeza de sus sujetos, puesto que no hay terror que no tenga una especie de tristeza colectiva como base, mientras que el sacerdote, necesitaría introducir el remordimiento. En fin, estos promoverían una cultura de la tristeza. Pues bien, el educador que manipula las pasiones es una especie de mezcla entre el tirano y el sacerdote, puesto que, por un lado, hace reinar la tristeza para fundar su poder sobre el temor de los educandos, y por otro, necesita introducir el remordimiento del educando con respecto a su desempeño, para así

---

<sup>312</sup> DELEUZE, G. En medio de Spinoza, Op. cit., p. 41-42.

poder disciplinarlo y sojuzgarlo. Pero la educación de los hombres racionales no puede ser llevada a cabo por estos tiranos y sacerdotes de la educación, puesto que ellos mismos no usan adecuadamente de su razón, y, al igual que los sujetos que ellos educan, se hallan sometidos a la fuerza de sus pasiones.

El educador spinozista ha de ser entonces el hombre que conduce su vida según el principio de los buenos encuentros, según el principio de búsqueda de lo útil, es decir, según la razón. Si ha de ser un promotor de los buenos encuentros, ha de conocer cómo generarlos. Sabe además, que no es sólo él quien, en el proceso educativo agrega potencia a su educando, es decir, que no es él el protagonista de dicho proceso, sino que también él gana en potencia gracias a esa relación de composición de potencias que establece con el educando. Así, desde una perspectiva spinozista, podría decirse del encuentro entre educador y educando afectados por afecciones de alegría, lo que Deleuze, siguiendo a Spinoza, supone que sucede en un amor feliz<sup>313</sup>: se compone un máximo de relaciones – corporales, perceptivas, de naturalezas de todo tipo- con un máximo de relaciones de otro. De esa manera se crea algo así como un tercer individuo más fuerte, del que educador y educando no serían más que partes. Ese tercer individuo sería el producto del proceso educativo, una retroalimentación de potencias, en la que los protagonistas del encuentro resultan más potentes, más racionales, y por lo tanto, más libres.

**3.2.2 El maestro como modelo del cuidado de sí.** En Foucault el maestro aparece como ese principio en el cual se sustenta la dinámica de la relación pedagógica, y a la vez, como modelo que le daría sentido a la formación humana, entendida como ya se vio, como *psicagogía*. Foucault considera que para que se pueda establecer una auténtica relación de sí consigo mismo y constituirse a sí mismo como sujeto se requiere la intervención de otro, que haga las veces de mediador. En este contexto, la figura del maestro como ese otro- mediador entra a jugar un papel decisivo en el proceso de formación del sujeto: “a partir de aquí el maestro es un operador en la reforma del individuo y en la formación del individuo como sujeto, es el mediador en la relación del individuo a su constitución en tanto que sujeto”<sup>314</sup>.

En los términos de una educación *etopoética*, de una *psicagogía*, es claro que el papel del maestro no se limita a la búsqueda de la verdad como conocimiento. Si de lo que se trata es que el educando llegue a darse forma a sí mismo, a cuidar de sí mismo, a constituirse a sí mismo en libertad, el maestro debe ser un modelo de esa actividad de autoformación que supone la *psicagogía*, un modelo de ese cuidado de sí que espera de sus educandos. Así lo plantea el mismo Foucault cuando afirma que “el maestro es quien se cuida del cuidado del sujeto respecto a

---

<sup>313</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p.86.

<sup>314</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., p 58.

sí mismo y quien encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de ocuparse del cuidado que el discípulo tiene de sí mismo (...) el maestro es el principio y el modelo del cuidado de uno mismo que el joven debe tener de sí en tanto que sujeto”<sup>315</sup>.

En ese sentido, la praxis del maestro debe ser a la vez que formativa, autoformativa, para de esa manera, suscitar la experiencia, el acontecimiento que va a despertar en el discípulo el deseo de transformarse. De la misma manera que el maestro de los buenos encuentros es alguien que sabe organizar para sí buenos encuentros, el maestro de la práctica del cuidado de sí, ha de ser alguien que encarna dicha práctica de tal forma, que su sola presencia, la experiencia que suscita el encuentro con él, constituyan en sí mismas la actividad formativa. En ese mismo sentido va la propuesta de Andrés Runge, en su revisión pedagógica de la Hermenéutica del sujeto: “el maestro y su forma de cuidado de sí aparecen como algo ejemplar, como un modelo por imitar que debe despertar el deseo mimético del alumno para llevarlo, incitarlo de esta manera hacia su propia autoformación. Se trata de incitar a una inquietud productiva mediante el ejemplo de la propia inquietud...”<sup>316</sup>.

Esta práctica pedagógica, o si se quiere *psicagógica*, supone una condición ética del maestro, en tanto que éste se constituye en el emisor de un discurso de verdad, a través del cual incitará al discípulo a que éste modifique su modo de ser. Ese ethos del maestro que exige la *psicagogía* encuentra su expresión más importante en el problema de la *parrhesia*, es decir, el hablar claro, el decir la verdad. La *parrhesia*, en palabras del propio Foucault “se refiere a la vez (...) a la calidad moral -la actitud, el ethos- y al procedimiento técnico indispensable para transmitir el discurso verdadero a aquel que tiene la necesidad de él para constituirse en soberano de sí mismo, en sujeto de verdad respecto a sí mismo”<sup>317</sup>. Pero no se trata de imponer una verdad ni de prescribir fórmulas mágicas que deben ser admitidas sin cuestionamiento alguno -de esa manera se caería en la educación como forma de sujeción-; ese hablar claro que supone la *parrhesia* en tanto ethos del maestro, implica a la vez, la veracidad de lo dicho y un vínculo personal, un compromiso con lo dicho. Es en la medida en que el maestro representa un vivo ejemplo del entusiasmo frente a la verdad, que puede despertar ese mismo entusiasmo en sus discípulos.

---

<sup>315</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., p. 49.

<sup>316</sup> RUNGE PEÑA, Andrés Klaus. Foucault: la revaloración del maestro como condición de la relación pedagógica y como modelo de formación. Una mirada pedagógica a la hermenéutica del sujeto. En: SEMINARIO INTERNACIONAL “PENSAR DE OTRO MODO”: USOS DE FOUCAULT PARA PENSAR LA EDUCACIÓN EN IBEROAMÉRICA. (28, 29 y 30, octubre, 2004: Bogotá, Colombia) Foucault, la pedagogía y la educación. Op. cit., p. 219.

<sup>317</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., p. 98.

Pero además, la *parrhesia* no implica que quien ocupa el lugar de maestro establezca su propia verdad como única alternativa, dado que tal actitud coartaría la libertad del educando para producirse a sí mismo como sujeto. Si se tiene en cuenta, en cambio, que la relación pedagógica que aquí se reivindica es una relación de poder, en el sentido foucaultiano, y no una relación de dominación, esta debe ser entendida sobre la base de la libertad que implica el reconocimiento del otro en su irreductibilidad. Así pues, la veracidad del discurso a la que se refiere la *parrhesia*, tiene más que ver con el hecho de que el maestro encarne aquello que dice, que lo haya incorporado de forma vital a su existencia, que más que la transmisión de un discurso, se trate de transmitir una experiencia; en otras palabras, que el alumno pueda verificar al instante, por el contacto que ha tenido con su maestro, si aquello que dice es veraz, si se trata de un discurso con un contenido vital o si, simplemente se trata de un recurso simplemente retórico.

Se puede apreciar también, cómo la noción foucaultiana de una estética de la existencia es central en la configuración de esta perspectiva pedagógica, en la medida en que el maestro que cuida de sí, y que da forma a su existencia como si de una obra de arte se tratara, se ocupa de que sus discípulos asuman igualmente su papel de artistas de su propia existencia; si al cuidar de sí, se cuida de los otros, al crearse a sí mismo, se asume, aunque de una forma indirecta, el papel de modelador de conductas, de transformación de otros sujetos.: “A partir de Foucault la fórmula que se infiere es que el maestro forma en la medida en que con su vida se vuelve ejemplo de una ética de la existencia como obra de arte, obra que cada quien puede también realizar a su modo. Ética del distanciamiento frente a sí mismo, de una sensibilidad por los cambios y por los otros, en tanto seres en las mismas condiciones”<sup>318</sup>.

Es así, como de una manera un tanto descomprometida y desapegada del saber pedagógico, se ha llevado a cabo el ejercicio de pensar la figura del maestro desde las perspectivas de Spinoza y Foucault. Como se sabe, el primero rechazó una cátedra en la Universidad de Heidelberg; el segundo fue profesor en varias universidades francesas y estadounidenses; sin embargo, más allá de entrar en consideraciones sobre si efectivamente ejercieron la actividad profesoral y sobre la forma en que se habrían desempeñado en ese papel, podría pensarse en ellos como verdaderos educadores, en la medida en que a través de sus conceptualizaciones no buscan prescribir conductas, estrategias o modos de proceder; ellos se preocupan por entender el presente, cartografiarlo, hacer un croquis topográfico y geológico del campo de batalla, y a partir de esa comprensión brindan herramientas de análisis, sugieren vías de cambio, posibilidades de subversión, líneas de fuga, pero dejan a libertad de sus lectores la tarea de experimentar creativamente con esos instrumentos que ellos colocan sobre la mesa del pensamiento ético, político y filosófico.

---

<sup>318</sup> RUNGE PEÑA, Andrés Klaus. Op. cit., p. 223.

### 3.3 PEDAGOGÍA, DISCURSO Y BIOPODER

*El discurso de profesión siempre es, de cualquier manera, libre profesión de fe; desborda el puro saber tecno-científico por el compromiso de la responsabilidad.*

DERRIDÁ, El porvenir de la profesión o la universidad sin condición.

Se ha visto ya como en el Estado moderno la política adquiere el estatus de biopolítica, es decir, modo de gobernar que estataliza el *bios*, explora la vitalidad carnal condensada en la enorme masa de entes singulares y domina la incontrolable expansión de la potencia de la vida productivamente útil. El biopoder articula, mantiene, canaliza la expansión de la energía vital mediante políticas de salud, seguridad, educación y mercado; doma, registra, ensambla, etiqueta y somete la trasbordante y rebelde masa de subjetividades bajo el aura sacro del orden político moderno. La escuela como dispositivo privilegiado del poder biopolítico se legitima mediante el saber-poder y reproduce las principales aporías de lo político. La escuela es la otra cara de la biopolítica, es la política traducida en categorías y prácticas pedagógicas que domesticar los impulsos socialmente peligrosos, asignan a cada individuo identidad, espacio, tiempo, ciudadanía y un lugar en la jerarquía social a través de diplomas, certificados y competencias, determinan el destino del “resto social” que no cabe en las redes normalizadoras. Así, mediante un currículum escolar consensuado entre los poderes hegemónicos, se pretende formar una ciudadanía regional, nacional y global medianamente reflexiva, altamente competitiva, disciplinada, obediente y políticamente moderada.

Sin embargo, como se ha planteado ya en los apartados anteriores, resulta claro que esa misma escuela que violenta a los sujetos, que fija identidades, que normaliza y sujeta, puede ser a la vez un importante espacio de resistencia, en la medida en que se asuma la foucaultiana tarea de “pensar distinto” la actividad pedagógica. Precisamente se ha visto ya cómo a partir de los planteamientos ético-políticos de Spinoza y Foucault se puede vislumbrar el hecho de que la pedagogía no debe entenderse tan sólo como un ejercicio puramente técnico, cuya eficacia, dependa acaso, del cumplimiento cabal de unos lineamientos determinados, encaminados a hacer efectivo el aprendizaje de un sujeto, que se considera en una condición inferior de conocimiento, respecto de quien lleva a cabo la “función” de enseñar. Por el contrario, si se tiene en cuenta que, por un lado, esta “función”, en tanto dirigida a otro, trae consigo una responsabilidad de transformación del modo de ser de ese otro a quien se enseña; y que, por otro lado, éste último, tiene también la responsabilidad de asumir un estilo de vida distinto, frente a quien ejerce la responsabilidad de enseñar, es posible afirmar entonces, que la pedagogía se constituye, ante todo, en un ejercicio ético-político, en la medida en que involucra a maestro y alumno en una relación que, como se puede apreciar, trasciende el campo de la funcionalidad dentro del cual suele pensarse dicha interacción.



¿Cuál es esa responsabilidad que demanda el encuentro con el otro, en el ámbito de la relación maestro-alumno? ¿Existe una condición fundamental, con base en la cual, la mencionada relación pueda constituirse como relación ética? Para responder a estos interrogantes, se debe partir del hecho de que en todo proceso de enseñanza hay siempre un momento en el que el maestro habla y el estudiante escucha; es el momento, según J.F. Lyotard, en el que el maestro exige al estudiante del hecho de compartir la palabra, para decirle algo que él no sabe; pero ese derecho de hablar del maestro supondría, de manera insoslayable, el deber de anunciar, de decir algo nuevo; ya que “si no anuncia nada, la palabra es condenada a la repetición y a la consagración de las significaciones adquiridas”<sup>319</sup>. Existe, por lo tanto, un derecho a la palabra que debe ganarse, que tanto maestro como alumno deben llegar a merecer, puesto que “no hay derecho sin deber”, como lo afirma el mismo Lyotard, y el derecho a la palabra, para merecerse, impone el cumplimiento de unos ciertos deberes.

En su clase del 3 de Marzo de 1982 en el Colegio de Francia, Foucault, tomando como referencia el arte de hablar en la pastoral y la espiritualidad cristianas, destaca el hecho de que, en este caso, el dirigido –aquel que debe ser conducido a la verdad y la salvación- tiene, de todos modos, algo que decir, aunque en principio tan solo se trate de una subjetivación que comienza con la escucha de los discursos de verdad que se le proponen, y en última instancia, de una puesta a prueba de su capacidad de decir la verdad. Pero Foucault se interesa principalmente en el discurso del maestro, y esto se debe, a que, inicialmente, da prioridad a la verdad que puede hallarse en él. El maestro, con el fin de que, al callar, el discípulo pueda efectuar la subjetivación de un discurso verdadero, debe ser portador de un discurso que obedezca a ese principio de la antigüedad greco-romana, que para Foucault se constituye en toda una ética de la palabra: *la parrhesia*, el decirlo todo con franqueza, con libertad, “la apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir, lo que tiene ganas de decir, lo que considera un deber decir porque es necesario, porque es útil, porque es verdad”<sup>320</sup>

Para Foucault, como se veía en el apartado anterior, la *parrhesia* –término traducido por los latinos como *libertas*- es esencialmente esa cualidad moral que, en el fondo, se demanda a todo sujeto hablante -suponiéndose que hablar implique siempre decir la verdad- y equivaldría, en un contexto pedagógico, a lo que responde, por el lado del maestro, a la obligación de silencio planteada por el lado del discípulo; pero se debe aclarar además, que la *parrhesia* o *libertas* es también, a la vez, una técnica y una ética, un arte y una moral, ya que, si por un lado representa el deber, la responsabilidad de decir la verdad, por otra parte, implica una serie de reglas que tienen que ver con la manera misma en que ese discurso de la verdad debe ser formulado; en todo caso, no es el fin de la presente

---

<sup>319</sup> LYOTARD, Jean-François. "El derecho del otro". En: SHUTE, Stephen y HURLEY, Susan (edits.). De los derechos humanos: Las conferencias Oxford Amnesty de 1993. Madrid: Trotta, 1998.

<sup>320</sup> FOUCAULT, M. Dichos y escritos, Op. cit., p. 98.

reflexión abordar dicho aspecto. Se trata, más bien, de resaltar la importancia de que el discurso presentado por el maestro no sea un discurso artificial, fingido, puramente retórico, o un discurso que aspire simplemente a seducir.

Así, la noción de *parrhesia*, retomada y analizada por Foucault en sus cursos del *College de France*, parece tener un sentido muy similar al *profesar*, entendido por Jacques Derridá en *El porvenir de la profesión o La Universidad sin condición*<sup>321</sup>, como el “declarar en alta voz lo que uno es, lo que uno cree, lo que uno quiere ser, pidiéndole al otro creer en esta declaración tan sólo de palabra”<sup>322</sup>. A este *profesar* le sería inherente, según el filósofo francés, un carácter performativo, o, dicho de otra manera, lo que el profesar o la profesión de fe debe convocar, no son discursos de saber, sino discursos que produzcan el evento del que hablan.

En este sentido, el profesar se encuentra en relación directa con el derecho a la deconstrucción, que Derridá define como el derecho incondicional de hacerle preguntas críticas a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos. Este derecho vendría a constituirse en el principio de incondicionalidad de la Universidad. Se trata del derecho principal de decir todo, y de hacerlo públicamente, es decir, de la posibilidad de publicarlo, aunque sea a título de ficción y de experimentación del saber. En *El orden del discurso*, Foucault afirma que en una sociedad como la actual, existen unos procedimientos de exclusión que no permiten el derecho a decirlo todo, que no permiten que cualquiera pueda hablar de cualquier cosa, en cualquier circunstancia. Ello, debido a que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”<sup>323</sup>. Pareciera que la posibilidad de *decirlo todo* se constituye, de acuerdo con Derridá, en un principio de resistencia incondicional tal, que podría oponer la Universidad a un gran número de poderes, entre los que pueden contarse los poderes del Estado, los poderes económicos, ideológicos, religiosos y culturales; en suma, los biopoderes.

---

<sup>321</sup> Derrida pronuncia una conferencia en inglés en la Universidad de Stanford, California. (Abril de 1958), en el marco de las “presidencial lectures”. El título original era “El porvenir de la profesión o “La universidad sin condición” (*l’université sans condition*, París, Galilée, 2001). La universidad constituye el lugar por excelencia en donde se ha de garantizar y ejercer la libertad incondicional de palabra y de cuestionamiento: el derecho a decir todo. Ésta es la tesis, hipótesis o «profesión de fe» de la que parte aquí Derrida para esbozar, al hilo de una serie de reflexiones sobre las ideas de profesión, así como de trabajo y de oficio, lo que podrían ser unas *Humanidades del mañana*, especialmente implicadas en repensar no sólo el concepto de hombre, sino también otras nociones como la democracia o la soberanía.

<sup>322</sup> DERRIDÁ. *El porvenir de la profesión o la universidad sin condición*. San Juan, Puerto Rico: Postdata., 2002.

<sup>323</sup> FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Traducción de Alberto Gonzales Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992, p. 14.

Es justamente allí, en el desempeño de esa labor subversiva, en donde radica la importancia del discurso deconstructor del maestro, su profesión de fe, su compromiso, su responsabilidad asumida, su *parrhesia*, o en otras palabras, su ética discursiva y pedagógica, su posibilidad de resistencia al biopoder escolar. Quizá la tarea del profesor desborde el puro saber tecno-científico y consista, más que nada, en producir ese acontecimiento que es el pensamiento, mediante la realización de preguntas críticas que permitan el reconocimiento y la desarticulación de aquellos sistemas de pensamiento que se revelan como únicos, hegemónicos y dominantes y que sirven de sustento y de saber legitimador a los biopoderes. En ese sentido, asumir el papel de profesor significaría, más que la adopción de un oficio, reconocido como tal en el mercado laboral, más que una simple profesión, o un trabajo bien o mal remunerado, la asunción de un compromiso, una responsabilidad, una actitud ética frente al uso de la palabra, frente al discurso que se dirige al otro; en pocas palabras, una profesión de fe que llegaría a constituirse en principio de resistencia y de transformación de ese espacio biopolítico que ha llegado a ser el espacio educativo.

#### 4. CONCLUSIONES

De lo que aquí se ha hablado hasta ahora, ha sido de la pregunta por la libertad, de la posibilidad de su constitución, de la empresa que se debiera emprender para no quedar atrapados en las construcciones de un pensamiento de la modernidad que, al intentar plantearla en sus propios términos, sustentarla en sus propias categorías y sus principios universales, ampararla bajo sus promesas de verdad y progreso, niega, paradójicamente, su efectiva realización, puesto que impide alcanzar una comprensión más profunda y más amplia de la naturaleza humana y de lo que podrían ser sus verdaderas posibilidades de despliegue, al interior de la compleja trama de las relaciones humanas.

En ese sentido, y a la luz de lo que se ha planteado a lo largo de este trabajo, la libertad puede concebirse a partir de la posibilidad de subversión, en el sentido potente de un trastocar que implica la responsabilidad de crear. Pero ¿Qué clase de subversión exige la tarea de construcción de la libertad? Una subversión del pensamiento y de las formas de comprensión de la realidad, que conlleva por supuesto, una subversión en los modos de existir. En ese sentido, Spinoza y Foucault parecen haber entendido muy bien que era necesario partir de nuevos presupuestos teóricos para acercarse a una comprensión mucho más lúcida del hombre. Había que trastocar los moldes de pensamiento que le daban sustento a las concepciones éticas y políticas del hombre y lo situaban en un plano de idealidad que entraba en confrontación constante con la realidad concreta y efectiva a la que se veía enfrentado. De esta manera, tanto Spinoza como Foucault, en contextos históricos diversos, pero abordando un problema siempre actual, comienzan, cada uno a su manera, su tarea subversiva.

En primer lugar, había que replantear los presupuestos ontológicos desde los cuales se pensaba al sujeto ético y político; era necesaria una nueva forma de concebir el ser, el existir, la configuración de lo real. No podía continuarse hablando del hombre y de la posibilidad de su libertad, desde el interior de un discurso hegemónico con pretensiones de universalidad. Ya las instancias trascendentales de constitución de lo real quedaban atrás: ahora el sujeto habitaría en la inmanencia de su existencia concreta en el aquí y el ahora, y desde allí emprendería la constitución de su singularidad. Ya la razón en tanto que esencia del hombre debía abandonar su trono y ahora pasaría a indagarse acerca de las posibilidades del hombre en tanto cuerpo, en tanto sujeto pasional, afectivo. El rescate de la dimensión afectiva en tanto dimensión constitutiva de la condición humana, se hacía necesario para fundamentar un sujeto otro, singular, no universal. Es en esa medida que, tanto en Spinoza como en Foucault, el sujeto deja de ser sustancia para transformarse en potencia en relación con otras potencias, fuerza deseante en relación con otras fuerzas deseantes, singularidad en constitución permanente de sí. El sujeto universal, pre-constituido; el sujeto

objeto de conocimiento y de normalización debe morir, para abrirle paso al sujeto que se pregunta por la forma de constituirse sujeto en el instante presente.

A partir de los nuevos presupuestos ontológicos, el sujeto ético se transforma: ya no será el sujeto que se halla en condiciones de autodeterminarse mediante el ejercicio despótico de una razón que tendría la facultad de doblegar a los apetitos y a los deseos; ahora será el sujeto cuya esencia misma es el deseo y que, mediante la guía y la moderación de los apetitos con el auxilio de la razón, es capaz de entrar en relaciones constructivas consigo mismo y con los demás. Deja entonces de tomarse en consideración el sujeto racional como sujeto ético, y se pasa a considerar al sujeto afectivo o deseante. En esta concepción de la ética, puede decirse que la razón encuentra su justo lugar en la constitución de las subjetividades: no por encima de los afectos, ni tampoco subordinada, sino trabajando de la mano con ellos. Se trata de una razón que entra en diálogo con los afectos para modelar la existencia, para darle forma y crearla a cada momento como si de una obra de arte se tratara.

Ese rodeo por la ética ha sido necesario en Spinoza y en Foucault, para pensar la política desde una perspectiva distinta a la del sujeto de derecho. Ahora la política será pensada teniendo como referente a ese sujeto ético cuya esencia no es la razón sino el deseo, ese sujeto que no es fundamentalmente racional sino afectivo y que, en esa medida, construye sus vínculos sociales a través de mecanismos y consensos eminentemente pasionales y no mediante pactos o contratos dictados por la razón. Los individuos no ceden su potencia en favor del orden social, no renuncian jamás a ella, sino que se vinculan a los otros de forma pasional para llevar a cabo una relación de composición de potencias en la que resulta un cuerpo superior y más potente del cual pasan a ser parte. De manera que el poder no desciende de instancias supremas que salen al encuentro de los individuos para ampararlos y cobijarlos con su manto protector, sino que se constituye a partir del entramado de fuerzas que viven, que luchan, que desean, que se componen entre sí y que viven en confrontación permanente al interior de esa compleja dinámica mediante la cual se construyen los vínculos sociales. Redefinición de la idea de soberanía; subversión, por lo tanto, del pensamiento político, necesaria para pensar otras posibilidades de construcción de la libertad.

Pero además, los análisis de Spinoza sobre la forma como el Estado, para garantizar su poder y el sometimiento de los individuos, debe recurrir a la manipulación de las pasiones de éstos, se presenta como un análisis precursor de los análisis de las formas en que ciertos poderes, entre los que se cuentan precisamente, los poderes estatales e institucionales, ocupan los cuerpos, penetran en ellos, se los apropian, produciendo efectos positivos de individualización, fijación de identidades, normalización. Se ponen así en evidencia, los vínculos entre el poder y el cuerpo, la norma y la vida; vínculos que serán cuidadosamente analizados por Foucault, y que conducirán al surgimiento de las nociones de biopoder y biopolítica. Los biopoderes harán objeto de sus

prácticas al cuerpo individual para disciplinarlo, reduciendo su fuerza política e incrementando su fuerza económica; y al cuerpo considerado como especie, para producir sociedades de normalización, en las que los fenómenos de población puedan ser ajustados a los procesos económicos. Pero a la vez, los elementos de análisis que brindan los planteamientos de Spinoza y Foucault, permiten pensar la posibilidad de resistencia a esos biopoderes y a esa tecnología del poder que es la biopolítica. En este punto cobran una enorme importancia los presupuestos ontológicos y éticos sobre los que se ha procurado construir un pensamiento político, en la medida en que la construcción de la libertad pasará por ser inicialmente una tarea individual, para luego constituirse en tarea colectiva.

En efecto, si el sujeto no es algo predeterminado o preconstituido, si su esencia no radica en lo que es o en lo que debería ser, sino en su deseo, en su potencia, en lo que puede a cada instante, está en sus manos la tarea de constituirse a sí mismo en libertad, mediante prácticas que le procuren el gobierno de sí, y al hacerlo, le permitan ejercer la subversión contra todos esos poderes de normalización que pretenden negar su singularidad. Es decir, que no se es libre en virtud de un proceso de liberación que conduciría al reencuentro con una naturaleza humana preexistente, sino en virtud de una búsqueda y un proceso de construcción y creación de sí, constantes. Se es libre en la medida en que se ejerce la práctica de esa libertad. Sólo a partir de ese ejercicio individual de la libertad pueden empezar a construirse prácticas colectivas de libertad; sólo a partir de ejercicios singulares de resistencia es posible promover procesos colectivos de resistencia. Frente al poder que insiste en conducir la vida, en constreñirla, en controlarla, es la vida misma la que resiste. De manera que si el poder ronda por todas partes, también la libertad lo hace.

Ahora bien, en la medida en que la estatalización de la vida se lleva a cabo mediante una serie de políticas entre las cuales figuran las políticas educativas, puede pensarse en la escuela como dispositivo privilegiado del poder biopolítico, cuya función consistiría en asignar identidades, distribuir jerarquías sociales y conformar las consciencias de los individuos a los órdenes económico, político y social imperantes. Pero si se tiene en cuenta, a partir de lo planteado en este trabajo, que el poder ofrece siempre espacios de resistencia, puede pensarse en las instituciones educativas como espacios propicios para el ejercicio de la libertad, en la medida en que el quehacer pedagógico se asuma desde una perspectiva diferente a la de enseñarle al sujeto lo que tiene que hacer, decir o pensar; por lo tanto, desde una perspectiva diferente a la de la configuración impuesta de su subjetividad. Spinoza y Foucault no elaboraron teorías educativas, pero a partir de sus presupuestos teóricos de tipo ontológico, ético y político, brindan poderosas herramientas de análisis para pensar la educación de otro modo.

Pensar la educación en la perspectiva de estas propuestas, conduce a pensar el quehacer pedagógico como proceso de construcción de libertades, como el actuar

afectivamente sobre los sujetos, para suscitar en ellos el deseo de constitución de su propia singularidad, como el pretexto oportuno para el máximo despliegue de las potencialidades y las capacidades del individuo; pensar la educación de esa manera implica además, pensar al profesor como modelo inspirador de construcción de libertad, de constitución de sí, de asunción de la vida como obra de arte; y, por último, pensar la educación de esa manera implicaría la exigencia de que los sujetos dejen de ser lo que un sistema o un orden social imperantes, necesitan de ellos, para garantizar su preservación; pensar, por lo tanto la posibilidad de la formación de sujetos desadaptados a dicho sistema; el aula de clases como espacio de subversión.

## BIBLIOGRAFÍA

ALLENDESALAZAR, Mercedes. Spinoza: filosofía, pasiones y política. Madrid: Alianza Editorial, 1988. 127 p.

BELAVAL, Yvon. Historia de la filosofía. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, vol. 6.

DELEUZE, Gilles. En medio de Spinoza. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2004. 190 p.

\_\_\_\_\_. Spinoza. En: Spinoza, Kant y Nietzsche. Barcelona: Editorial Labor, 1974. p. 8–103.

DERRIDÁ, Jacques. El porvenir de la profesión o la universidad sin condición. San Juan, Puerto Rico: Ed. Postdata. 2002. 73 p.

DOMINGUEZ, Atilano. La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992. 521 p.

FERNÁNDEZ, Eugenio y DE LA CÁMARA, María Luisa. El gobierno de los afectos. Madrid: Editorial Trotta, 2007. 611 p.

FOUCAULT, Michel. Dichos y escritos. París: Gallimard, 1994. Vol. 1, 2, 3 y 4.

\_\_\_\_\_. El cuidado de sí. Madrid: Ediciones Siglo XXI, 2005. 289 p.

\_\_\_\_\_. El orden del discurso. Traducción de Alberto González Troyano. España: Tusquets Editores, 1984. 76 p.

\_\_\_\_\_. El uso de los placeres. Madrid: Ediciones Siglo XXI, 2005. 292 p.

\_\_\_\_\_. Hay que defender la sociedad. Madrid: Ediciones Akal, 2003. 275 p.

\_\_\_\_\_. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fomet-Betancourt. Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. En: *Concordia* N° 6, 1984. p. 99-116.

\_\_\_\_\_. La hermenéutica del sujeto. Curso en el Colegio de Francia 1981-1982. París: Gallimard-Seuil, 2001. 527 p.

\_\_\_\_\_. Las palabras y las cosas. París: Gallimard, 1986. 398 p.



- \_\_\_\_\_. La voluntad de saber. España: Ediciones Siglo XXI. 2005. 169 p.
- \_\_\_\_\_. Microfísica del Poder. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1978. 189 p.
- \_\_\_\_\_. ¿Qué es la ilustración? En: *Saber y Verdad*. Buenos Aires: Ediciones La Piqueta, 1991. p. 197-207.
- \_\_\_\_\_. Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. París: Gallimard, 1987. 328 p.
- \_\_\_\_\_. Tecnologías del yo y otros textos afines. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Buenos Aires: Paidós, 1988. 150 p.
- KAMINSKY, Gregorio. Spinoza: la política de las pasiones. Buenos Aires, Argentina: Editorial Gedisa, 1990. 195 p.
- LYOTARD, Jean-François. "El derecho del otro". En: SHUTE, Stephen y Susan Hurley (edits.). De los derechos humanos: Las conferencias Oxford Amnesty de 1993. Madrid: Editorial Trotta, 1998. p 137-145.
- MARION, Jean-Luc. Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación. Madrid: Editorial Síntesis, 2008. 514 p.
- MOREY, Miguel. Lectura de Foucault, Madrid: Taurus, 1983. 365 p.
- NEGRI, Toni. La Anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza. Barcelona: Anthropos, 1993. 379 p.
- \_\_\_\_\_. Sobre Foucault. Artículo-entrevista para FSU-Nouveaux Regards, agosto, 2004. 7 p.
- \_\_\_\_\_. Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales. Madrid: Akal ediciones, 2000. 158 p.
- PEÑA ECHEVERRÍA, J. La Filosofía Política de Spinoza. Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1989. 454 p.
- PEÑA, Vidal. El materialismo de Spinoza. Madrid: Revista de Occidente, 1984. 190 p.
- SAUQUILLO, Julián. Michel Foucault. Una filosofía de la acción. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. 459 p.

SEMINARIO INTERNACIONAL "PENSAR DE OTRO MODO": USOS DE FOUCAULT PARA PENSAR LA EDUCACIÓN EN IBEROAMÉRICA. (28, 29 y 30, octubre, 2004: Bogotá, Colombia). Foucault, la pedagogía y la educación. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Alcaldía Mayor de Bogotá, Grupo de Historia de la Práctica Pedagógica, Cooperativa Editorial Magisterio, 2005. 407 p.

SPINOZA, Baruj. Correspondencia. Traducción de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988. 429 p.

SPINOZA, Baruj. Ética demostrada según el orden geométrico. Edición y traducción de Atilano Dominguez. Madrid: Editorial Trotta, 2005. 301 p.

\_\_\_\_\_. Tratado Político. Traducción de Alfonso Di Severino. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2004. 127 p.

\_\_\_\_\_. Tratado Teológico-político. Traducción de A. Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986. 439 p.

ZULETA, Estanislao. Educación y democracia. Un campo de combate. Bogotá: Corporación tercer milenio, 1995. 198 p.

## NETGRAFÍA

HARDT, Michael y NEGRI, Toni. La producción biopolítica. [documento en línea]. [citado en 18 septiembre de 2010]. Disponible en internet: <<http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/hardt.htm>>

LAZZARATO, M. Del biopoder a la biopolítica. [documento en línea]. París: Multitudes No 1, 2000. [citado en 16 septiembre de 2010]. Disponible en internet: <<http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=1653>>

RODRÍGUEZ CAMARERO, L. Ética y naturaleza humana en Spinoza y Hume. [documento en línea]. [citado en 15 agosto de 2010]. Disponible en internet: <[http://dspace.usc.es/bitstream/10347/894/1/pg\\_058-067\\_agora4.pdf](http://dspace.usc.es/bitstream/10347/894/1/pg_058-067_agora4.pdf) >