

Juicio político, juicio moral y poder

Domingo Fernández Agis
Universidad de La Laguna, España

Cuenta Suetonio en su *Vida de Calígula* que el tristemente célebre emperador se dirigió en una ocasión al actor Apeles, quien entonces era muy admirado por la dulzura y el timbre armonioso de su voz. Calígula preguntó al cómico quién era más grande, el Emperador o el dios Júpiter, pregunta a la que aquel árbitro de la entonación se enfrentó como mejor pudo, en la que sin duda debió ser la más dramática improvisación de toda su carrera. Como el actor titubeó un momento antes de atreverse a contestar, Calígula lo condenó a padecer el suplicio del látigo hasta que muriese.

Más tarde, mientras contemplaba la ejecución del desgraciado Apeles, Calígula, haciendo gala de ese comportamiento que lo ha consagrado en la historia como paradigma del mal y esteta del crimen, se maravillaba porque, aun en ese penosísimo trance, los lamentos del actor sonaban como ecos bellos y bien acompañados.

Aunque en principio la apreciación de la amplitud del tiempo transcurrido lo desaconseje, por empatía con las innumerables víctimas inocentes, pero también porque, pese a todo, sigue habiendo verdugos y sobran motivos para que los sigamos temiendo, podemos preguntarnos acerca de las razones últimas de esos instantes de duda que costaron la vida al desgraciado Apeles. Tratando de ponernos por un momento en su lugar, imaginamos su desgarramiento interno ante la tensión que el ansia infinita de adulación del voluble mandatario introduce en la escena que describe Suetonio. En ella, por un lado, se hace notar la pujanza del Estado, personificada en el Emperador; pero, por otro, no deja de reclamar su parte de los cuerpos y las almas el poder de la religión. Frente a ellos, el infeliz Apeles sabe que, inclinándose en cualquiera de los dos sentidos, cometerá una grave falta y es poco menos que imposible que consiga salir indemne del trance en que se encuentra.

Así pues, sin despegarnos mucho de los hechos que hemos narrado, cabría concluir que la pregunta que proviene del poder esconde por lo común alguna trampa y, si hablamos de un poder absoluto, esas encerronas son de tal naturaleza que no se puede escapar de ellas sin pagar un costoso peaje. Por este motivo, Apeles está condenado desde el momento en que Calígula se dirige a él. En efecto, si contesta que es Júpiter el más grande, el Emperador se considerará insultado, pues no admitirá –y menos aun delante de testigos– que ningún mortal considere que él está por debajo de nada ni nadie, ni siquiera de una divinidad, por grande y poderosa que esta sea. Por el contrario, si para adular al veleidoso Emperador responde que Calígula es el más grande, este podrá condenarlo por blasfemo, pues con su respuesta habrá ofendido nada menos que a quien ocupa la posición más elevada en el panteón romano.

Es el poder, un poder sin otros límites que los que la Naturaleza eventualmente impone, un poder siempre externo al individuo encausado, el que juzga y condena a este por sus acciones. De suerte que, mientras el interrogado no pueda conseguir un contrapoder con el cual enfrentarse al poder que lo interroga, el juicio moral será tan solo el nombre que damos a un conjunto de figuras retóricas, más o menos floridas. En efecto, Calígula juzga desde la completa embriaguez de su poder absoluto y, mientras este no sea puesto en cuestión, sus dictámenes tampoco podrán ser cuestionados ante ninguna instancia eventualmente protectora. En cuanto al juicio moral que puedan merecer sus acciones hay que decir que, en realidad, nadie está en disposición de ejercitarlo; como no sea para expresar en una nueva clave que lo determinado por el poder es objeto de un consenso universal. En efecto, frente a un poder absoluto el juicio moral, o se convierte en un simulacro que acaba en la glorificación del poder o pasa a ser una reflexión de carácter privado, que es impensable trasladar incluso a los más allegados y que, en consecuencia, queda despojado de esta forma de su vocación de convertirse en patrimonio colectivo.

Bien sabemos que, como cualquier otro proceso disquisitivo, el juicio moral ha sido y con frecuencia es, de hecho y a pesar de todo, el juicio de un poder que se da la razón a sí misma, que se legitima al preguntar, juzgar y concluir. Pero, por fortuna, el poder no aparece ya sobre nosotros singularizado hasta el punto en que lo estaba en la Roma imperial, en nuestra época tan solo las teocracias islamistas y unos pocos dictadores iluminados pretenden aún defender la viabilidad de un grado semejante de singularización. En todo caso, sigue ocurriendo en muchas ocasiones que, al detentar y hacer uso del poder de juzgar, el juzgador, como ya hace Lucio en *El Asno de oro*, se otorga

él mismo la razón cuando la realización de sus planes apunta hacia el lugar en que puede encontrar un mayor acomodo con sus deseos¹.

Juicio moral y código

Dos elementos que hasta ahora no hemos considerado han incidido de diferentes formas sobre esa verdad universal: el establecimiento de un código moral y la relación que a lo largo del tiempo se irá imponiendo entre este y el código jurídico. Pero aquí también es inevitable la referencia a los factores de dominación, pues es bien cierto, por más que esa realidad nos repugne, que la relevancia de cada uno de estos depende siempre de la amplitud del poder que sobre ellos interfiere.

Ante la presencia de un código, el juicio moral examina la acción concreta y dictamina acerca de su adecuación a lo que aquel establece. Sobre el fundamento de las normas que el código contiene es tanto lo que se ha dicho que resulta cuando menos difícil resumir las opciones que a lo largo del tiempo se han manejado al respecto. En cualquier caso, cabe aceptar, sin caer por ello en una ingenua visión optimista del devenir de la historia, que el contenido de los códigos morales, en virtud de la búsqueda de una eficiencia cada vez mayor en la aplicación de los mismos, ha ido expresándose en términos cada vez más racionales, entre otras cosas porque la generalizada e incuestionada aplicación de cualquiera de ellos solo es concebible partiendo de un poder absoluto o de un asentimiento masivo de la población. Tampoco conviene olvidar, dicho sea de paso, que ambas cosas a veces coinciden; no por la presencia imperativa de un azar milagroso, sino cuando el silencio impuesto por la extensión del miedo se interpreta de forma interesada como entusiasta aceptación colectiva del orden establecido. Todo ello no hace imposible, pese a las negras apariencias, que un código moral vaya depurando su contenido y estructura mediante la aplicación de criterios racionales, buscando a través de ello un mayor grado de aceptación entre aquellos que pueden pensar, hablar y actuar con un alto nivel de libertad.

En cualquier caso, es a partir de estos presupuestos como puede entenderse lo que podríamos llamar la *trampa de la universalización*. Esta ha conducido una y otra vez al cuestionamiento de cualquier código moral, sea cual sea su contenido, por el hecho mismo de tener un contenido. De este modo, frente a las dificultades de fundamentar la ética sobre lo concreto, Kant

¹ Cf. Apuleyo, *El asno de oro*, Barcelona: Edicomunicación, 1994, p. 40.

buscó la universalidad a través del carácter formal de la norma moral, dando la espalda a su contenido, ya que este tendría siempre que ser expresión de elementos no universalizables. El resultado es una moral que, por querer decirlo todo, no nos dice nada en concreto. Ya que, en realidad, esta se presenta sin la exigencia de ese compromiso juzgado equívoco, que se expresa a través de una lista de preceptos. Aunque no hay que olvidar que también proclama su pertinencia sin el eco vital que conserva todo aquello con lo que el ser humano gusta comprometerse; dando lugar así a una moral de héroes fríos y silenciosos, que se las apañan bien en el ficticio diálogo de cada cual con su conciencia, pero que solo atienden a la interacción con los demás seres humanos si estos se comprometen de antemano a deificar su asentimiento a lo formal-universal.

Cierto que ningún código de los hasta ahora conocidos puede aspirar a una validez sin cortapisas, en toda ocasión y lugar. Pero no lo es menos que, si no vivimos bajo la tiranía de un poder incontestable que quiera imponerlo, el código nos ofrece un punto de partida para la discusión, antes que un pretexto para mostrar en público la amplitud de nuestro asentimiento. La aceptación será tanto más viva cuanto menos opresivos sean los poderes que afianzan las estructuras y atraviesan las relaciones sociales.

Por su parte, cuando hablamos de sociedades democráticas, en la codificación legal no solo hay que ver imposición del poder establecido, sino que también puede constatarse en ella un intento de limitar el mismo. Considerada desde ambas perspectivas, la codificación nos proporciona un privilegiado ejemplo de la interacción histórica de poderes y contrapoderes.

En Occidente, los procesos que han buscado la conciliación de códigos morales y códigos jurídicos culminaron en lo que, en términos de Foucault, podríamos denominar la *Época Clásica*, entendiendo por tal aquella en la que la burguesía emergente establece, en tanto que *res política*, los fundamentos de nuestra modernidad. Como nunca antes, se buscará en esa época la correlación entre la valoración moral y la sanción jurídica. Quizá la expresión más clara de esa tendencia la podamos encontrar en la misma “Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano”, fruto de un verdadero ejercicio de equilibrio entre ambos frentes en un período en el que se está abordando la transformación del orden jurídico-político heredado. Como es evidente, la culminación de tal tendencia está en la “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, aprobada por la Asamblea General de la ONU en 1958, fruto también de difíciles equilibrios entre unos Estados que aún arrastraban los traumas de la posguerra.

Teniendo en cuenta la amenazante reemergencia del fanatismo y la intolerancia, haríamos bien en convenir que si la razón ilustrada de alguna forma se ha cristalizado en esa Declaración, materializando así el impulso hacia la concepción socio-política de la justicia que contiene, parece deshonesto seguir refiriéndonos a esa forma de racionalidad como la bestia triunfante que ha llegado a convertir nuestra vida en un escenario de pesadilla. En efecto, este tipo de críticas son en esta época inquietante, para todos aquellos que sostenemos la necesidad de introducir mayores dosis de racionalidad en lo social y lo político, un lujo que ni podemos ni queremos permitirnos. No obstante, esto no significa otorgar una validación acrítica a algo que ni siquiera puede considerarse, como tantas veces se dice, un proyecto inacabado. En verdad, el amplio impulso que ha puesto en pie semejante codificación no puede especificarse mediante la idea de proyecto, con todo lo que esta conlleva de diseño acotado y delimitado desde el inicio. Por lo demás, si así fuera, incluso en este caso tan especial, nos encontraríamos en una situación poco aceptable, pues se estaría presuponiendo que alguna vez podría darse por finalizado lo que no lo está ni puede estarlo y considerando, asimismo de antemano, la posibilidad de excluir el contenido de la codificación ético-jurídica de los derechos humanos al interior de un espacio deliberativo del que no puede ser alejada.

Juicio moral y poder

En todo caso, si algo hemos intentado dejar claro con lo dicho hasta aquí, es que la clave para adentrarnos en el trasfondo de la relación entre juicio moral y poder radica, precisamente, en la teoría del poder. En este sentido, la referencia a la obra de Michel Foucault sigue siendo inexcusable hoy en día. Sin embargo, quien pasa por ser el filósofo del poder, no ha olvidado advertir a sus lectores en más de una ocasión que él no tiene una teoría del poder.

Así sucede también en la larga serie de entrevistas realizadas con Roger-Pol Droit², donde sostiene que él no ha elaborado una teoría del poder. Pese a lo cual nos ofrece una caracterización muy completa del poder; exponiendo una visión en gran medida original, que lo considera como poder productivo, como impulsor clave de los procesos en los que se construye el saber, se producen identidades o se inventan sexualidades.

² Cf. Foucault, Michel, "Entretien avec Roger-Pol Droit", 1975, IMEC-Archives, FCL.2.A02-02/2.3.

Foucault se manifiesta, de ese modo, en contra de toda teoría del poder excluyente, centrada en la definición del mismo a partir de los mecanismos de negación y exclusión. En consecuencia, el intento de explicar el poder pasa necesariamente por analizar cómo este produce las realidades entre las que nos desenvolvemos y de qué manera llega a construir, en paralela medida, nuestra propia identidad individual.

Por otra parte, es conveniente recordar que, en la primera lección del curso que impartió en el *Collège de France* durante el año académico 1977-1978, Michel Foucault inicia su trabajo con esa misma advertencia, pero ofreciendo no obstante asimismo a sus oyentes una interesante toma en consideración de su forma de entender el poder. Sostiene que “el análisis de los mecanismos de poder, que comencé hace ya algunos años y que continúo en la actualidad, no pretende ser, de ninguna manera, una teoría general del poder. No es tampoco ni un aspecto ni un punto de partida. Se trata simplemente en este análisis de saber por dónde pasa, cómo pasa, entre quiénes, entre qué punto y qué punto, según qué procedimientos y con qué efectos”³.

Además de esto, afirma, siguiendo sus ya conocidas reflexiones al respecto, que el poder “no es precisamente una sustancia, un fluido, alguna cosa que se colaría por aquí o por allá”. Por ello, insiste una vez más en este conocido aspecto, no conseguiremos llegar a una atinada caracterización del mismo “sino simplemente en la medida en que se admita que el poder es un conjunto de mecanismos y de procedimientos que tienen por cometido, función o tema, incluso si no llegan a conseguirlo, precisamente asegurar el poder”⁴. De esta forma, la caracterización del poder queda encerrada en un círculo vicioso, no ya por culpa de la deficiente conceptualización del mismo, sino como consecuencia de la circularidad específica de las relaciones de poder.

Y concluye, siguiendo esa misma línea, que “este conjunto de procedimientos que tienen por cometido establecer, mantener, transformar los mecanismos de poder, estas relaciones no son autogenéticas, no son auto-subsistentes, no están fundamentadas sobre ellas mismas. El poder no se fundamenta sobre sí mismo ni se da a partir de sí mismo”⁵.

No obstante, consciente de la dificultad que presenta asimilar el verdadero alcance de su teoría, pone como ejemplo de relaciones de poder las

³ Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Cursos au Collège de France (1977-1978)*, París: Gallimard/Seuil, 2004, p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*

relaciones familiares y, de una forma más específica, las relaciones sexuales. A ese respecto, nos dice que “los mecanismos de poder forman parte de manera intrínseca de todas estas relaciones, son ellas circularmente el efecto y la causa, incluso si, por supuesto, entre los diferentes mecanismos de poder que pueden encontrarse en las relaciones de producción, en las relaciones sexuales, es posible encontrar coordinaciones laterales, subordinaciones jerárquicas, isomorfismos, identidades o analogías técnicas, efectos de entrenamiento que permiten recorrer de una forma al mismo tiempo lógica, coherente y aceptable el conjunto de estos mecanismos de poder y agruparlos en función de lo que pueden tener de específicos en un momento dado, durante un período dado, en un campo dado”⁶. No pueden, en consecuencia, ser estudiados en abstracto, como si respondieran a un único modelo de aplicación universal. Por el contrario, tan solo cabe aproximarse al conocimiento de los mecanismos de poder por medio de los estudios concretos, centrados en el análisis del detalle antes que en la descripción general de los efectos de superficie.

Poder sobre la Naturaleza, poder sobre la población

A nadie se le escapa que nuestra relación con la Naturaleza no es un tipo de vinculación que pueda darse sin mediaciones. Tampoco descubrimos nada nuevo si decimos que la técnica es para nosotros la instancia clave a la hora de proporcionar mecanismos de interacción, no ya solo en la relación con la Naturaleza, sino de igual modo en las relaciones de los humanos entre sí. Jana Sawicki nos ha proporcionado un interesante contraste entre los puntos de vista de Foucault y Heidegger a propósito del poder derivado de la técnica⁷. En efecto, ambos autores han realizado importantes críticas a la tecnología moderna y al humanismo, si bien desde orientaciones diferentes. En el caso de Heidegger, el punto de partida es la toma en consideración de las consecuencias de la dominación de la Naturaleza, en base al desarrollo de tecnologías fundadas en el avance de las ciencias, que han permitido una comprensión más profunda de sus procesos y mecanismos.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. Sawicki, Jana, “Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism”, en: Milchman, Alan y Alan Rosenberg (eds.), *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, pp. 55-73.

Frente a esto, Foucault se habría ocupado de estudiar sobre todo el progreso de las ciencias humanas y sus vinculaciones con diferentes estrategias de dominación⁸.

En opinión de Sawicki, ni Heidegger ni Foucault aceptarían la imposibilidad de influir sobre el curso de los acontecimientos y, por consiguiente, la necesidad de resignarnos a aceptar el curso de los procesos puestos en marcha por el avance de la técnica. En ambos autores existe, según ella, una voluntad de rebelarse contra la tentación política del nihilismo, que la percepción abrumadora del auge del poder tecnológico puede suscitar⁹.

Por otra parte, en contra de la extendida interpretación que subraya la neutralidad de la tecnología, según Sawicki, cuando Foucault analiza sus aplicaciones en los procesos de vigilancia y control de la población pone de relieve que, al menos en dichos contextos, no podría hablarse de un uso neutral¹⁰. Desde este punto de vista, sería poco relevante que Foucault aludiera, en términos explícitos, a la falta de neutralidad.

No obstante, al menos en los años anteriores a la época en que se gesta *Vigilar y castigar*, sabemos que Foucault sostiene con particular énfasis que la tecnología es, en sí misma, neutral. Así queda de manifiesto, por ejemplo, en el curso de la larga serie de entrevistas que mantuvo hacia 1969 con Claude Bonnefoy y que no han sido publicadas¹¹. Defiende en esas conversaciones su idea de la independencia de la tecnología en relación a los sistemas políticos que puedan utilizarla. A este respecto lo que viene a decirnos es, en pocas palabras, que el uso que hagamos de ella no depende de la tecnología misma, sino de las relaciones de poder en las que sus recursos sean inscritos.

Pese a todo, la idea de Sawicki sí se sostiene en pie cuando pensamos en tecnologías creadas con una finalidad específica de control o de dominación. Esas tecnologías podrían ser neutrales desde el punto de vista político general, ya que diferentes regímenes instan a su utilización, pero no lo serían en un aspecto que trasciende esa definición de lo político y que tiene que ver con amplias estrategias de control y dominación propias de las sociedades modernas. Podríamos, en consecuencia, interpretar así que los planteamientos de Foucault vendrían a poner de relieve un hecho: los procedimientos de control y de gestión de las poblaciones están por encima de las divergencias

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 55-56.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 57.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 59.

¹¹ Cf. Foucault, Michel, "Entretien avec Claude Bonnefoy", 1969, IMEC-Archives, FCL 2.1.

que puedan existir entre los países por lo que respecta a los regímenes políticos. Sin embargo, en el curso del *Collège de France* al que antes hacíamos referencia, Foucault defiende que los procedimientos desarrollados en los regímenes comunistas tienen que ver directamente con lo que él ha llamado el “poder pastoral”, una estrategia de dominación que pocos rasgos comunes presentaría con respecto a las estrategias de gestión de la población desarrolladas en las sociedades occidentales a partir del siglo XVIII¹².

En cualquier caso, es obvio que la forma en que Foucault se aproxima al estudio de las tecnologías es muy diferente de aquella en la que Heidegger encuadra su meditación sobre la técnica. En este sentido también podemos reconocer el acierto de Sawicki, cuando contrapone la visión ontológica de este a la histórica de aquel¹³. Pero no hay que olvidar, pese a todo, que en Foucault el análisis histórico tiene como objetivo último trazar las líneas básicas de la ontología del presente y ha de tenerse asimismo presente que dicha ontología es un presupuesto para la acción.

Este es el contexto en el que adquieren plena significación sus estudios sobre el poder, en los cuales el análisis de las tecnologías que el poder pone en uso tiene un lugar predominante. Desde esa perspectiva, habría que hablar de otro rasgo peculiar que se refiere a la intencionalidad de las relaciones de poder. En efecto, Sabatino sostiene que en Foucault las relaciones de poder son siempre intencionales, porque no puede existir ningún poder que no actúe con una finalidad precisa¹⁴. Sin embargo, este planteamiento es contradictorio con la caracterización que Foucault hace del poder, considerando que en él no puede haber intencionalidad entendida en la acepción clásica del término, porque detrás del poder no hay un sujeto, no hay una conciencia.

Esto no significa que el poder, con sus estrategias, no oriente sus prácticas hacia el logro de finalidades específicas. Aunque puede aseverarse que, generalmente, persigue resultados dispersos, tiene objetivos difusos. En todo caso, a su juicio, el orden social propio de las sociedades modernas no se consigue mediante un ejercicio cerrado, podríamos decir que stalinista –por recurrir a una imagen que estará en la mente de todos–, de la capacidad de dominio.

¹² Cf. Foucault, Michel, *Securité, territoire, population*, pp. 204ss.

¹³ Cf. Sawicki, Jana, o.c., p. 63.

¹⁴ Cf. Sabatino, Ferdinando, *L'uso della storia in Foucault: L'incontro tra "genealogia" e "storia totale"*, Milán: CUEM, 2003, p. 168.

Más adecuado es considerar que el enfoque específico del estudio de poder que caracteriza a Foucault adquiere plena significación cuando entendemos que existe cierta cohesión interna entre todas las técnicas disciplinarias que tienen como objetivo el control de la población. Desde esta perspectiva, es correcto el planteamiento de Vaccaro¹⁵. Este relaciona el saber estratégico, que según Michel Foucault construye el poder disciplinario, con el tipo de racionalidad administrativa e instrumental que Weber y Horkheimer estudiaron en su día. La difusa finalidad de esta racionalidad recaería sobre la búsqueda de una administración eficiente de los seres y las cosas¹⁶.

Sin embargo, no deja de señalar el autor que acabamos de citar que en Foucault, debido a la problematización de los vínculos entre el saber, el poder y las técnicas disciplinarias, resulta imposible vincular, como hacía Weber, la disciplina a la autodisciplina. Pese a su esquema explicativo, que responde como decíamos a un modelo que quiere dar cuenta de una amplia variedad de mecanismos de poder, persiguiendo finalidades a veces concomitantes, en ocasiones coherentes, a veces divergentes, hay una violencia en los procesos de control y de dominación que Foucault no deja de hacer notar, aunque sea constatando al mismo tiempo su carácter en muchos momentos latente¹⁷.

En último extremo, el problema fundamental de la concepción foucaultiana del poder, tal como lo plantea con absoluto acierto Judith Revel, consiste en encontrar formas de luchar contra la normalización sin volver a caer en una interpretación soberanista del poder. Para sortear ese peligro tan solo caben dos líneas posibles, según la autora que acabamos de mencionar. En primer término, analizar cómo se produce el gobierno de los individuos, bajo la forma de la disciplina, a través de una ortopedia del cuerpo y, acto seguido, estudiar la gestación del gobierno de la población, bajo la forma del control a través de una medicina del cuerpo social¹⁸.

Sexualidad y moralidad

En el curso de una discusión mantenida en Berkeley, hablando en concreto a propósito de la *Historia de la sexualidad*, sostuvo Michel Foucault

¹⁵ Cf. Vaccaro, Salvo, *Biopolítica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del Gip*, Milán: Mimesis, 2005, p. 31.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 43.

¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 44-45.

¹⁸ Cf. Revel, Judith, *Michel Foucault: expériences de la pensée*, Paris: Bordas, 2005, p. 156.

que afrontando este proyecto que, tan solo en apariencia consiste en realizar una historia de la sexualidad, lo que ha pretendido hacer es una historia de la moral. Como él mismo explica, a través de las formas de relación con uno mismo, ha querido estudiar lo que lleva a los individuos a relacionarse con su subjetividad, a reconocerse y a actuar como sujetos morales¹⁹.

Según él mismo nos dice, podríamos resumir el punto de partida de su investigación diciendo que “el problema es este: cómo se llega a hacer que alguien que tiene deseos de hacer el amor se reconozca a sí mismo como sujeto moral en el momento en que hace el amor de tal o cual manera, con tal o cual pareja”. Y concluye esta elocuente explicación de su manera de enfocar dicho problema de este modo: “Es la constitución del individuo que se constituye como sujeto moral de su acción lo que trato de estudiar a través de las técnicas que organizan la manera en la que el individuo tiene relación consigo mismo en cuanto sujeto que elige”²⁰.

En el curso de esas mismas reflexiones afirma que su posición es muy distante de la kantiana –con lo que volvemos a uno de los asuntos que nos han ocupado en el arranque de estas reflexiones–. Sostiene, a nuestro juicio con pleno acierto, que Kant se ocupa de la subjetividad moral en relación a la actuación del individuo por lo que respecta a unas normas universales²¹. Foucault nos dice que esto no tiene nada que ver con las prácticas de constitución de sí, en relación a la moralidad, que se ponen en marcha en el período grecolatino y que tienen como finalidad asegurar el dominio de uno mismo. Ni que decir tiene que, ese tipo de prácticas, han sido objeto especial de su interés durante el último período de su obra, entre otros motivos, porque él ha sabido ver en ellas la base para la reconstrucción de la ética, a través del cuidado de sí, y su conversión en una estructura de resistencia. Dice además que el estoicismo de los dos primeros siglos de nuestra era poco tiene que ver con la mentalidad kantiana, a pesar de la proximidad que este movimiento pueda tener con la fórmula kantiana de la universalidad.

Y perfila aun más su caracterización de los elementos teóricos y prácticos en los que desea apoyarse añadiendo también que, en la filosofía antigua,

¹⁹ Cf. Foucault, Michel, “A propos de Nietzsche, Habermas, Arendt, McPhearson”, Berkeley, abril 1983, IMEC-Archives, D 250 (8). La entrevista se encuentra parcialmente reproducida bajo el título de “Politics and Ethics: An Interview”, en: Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader*, Nueva York: Pantheon Books, 1984, pp. 373-380.

²⁰ Foucault, Michel, “A propos de Nietzsche, Habermas, Arendt, McPherson”, D 250 (8).

²¹ En contra de ello se pronuncia Mariapaola Fimiani. Cf. *Foucault et Kant. Critique, clinique, éthique*, París: L’Harmattan, 1998.

no se fundamenta la moralidad en el individualismo, sino en la relación de uno consigo mismo. En ese contexto, se pretendía y era relevante, ante todo, asegurar el dominio de sí. Así pues, como escribiera Olivier en su interesante libro sobre Foucault, podemos concluir recordando que “las acciones morales no representarán más que una escapada, un breve momento de ‘libertad’ en la dinámica del enfrentamiento entre poder y resistencia”. Pero, añade el mismo autor, “insistiendo en esta dinámica, Foucault no se limita a mostrar el carácter estratégico del poder. Define una cierta manera de estar en el mundo”²². Nos preguntamos si es ese también, en definitiva, el aspecto que más habría de preocuparnos a nosotros. De este modo, más que el juicio moral o político sobre la acción, es la acción misma y sus vínculos con la tarea de construir la individualidad en tanto que núcleo de resistencia lo que vendría a cobrar ahora igualmente una importancia de primer orden.

²² Olivier, Lawrence, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Montreal: Liber, 1995, p. 192.