

Humanitas

Anuario del Centro de Estudios Humanísticos
de la Universidad Autónoma de Nuevo León

2009

Año 36 Vol. I

Filosofía



UANL



Rector

José Antonio González Treviño

Secretario General

Jesús Áncer Rodríguez

Secretario de Extensión y Cultura

Rogelio Villarreal Elizondo

Centro de Estudios Humanísticos

Alfonso Rangel Guerra

El Anuario *Humanitas* es una publicación trimestral de humanidades editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Certificado de Licitud de Título y Contenido número 04-2007-070213552900-102. Oficina: Edificio de la Biblioteca Universitaria “Raúl Rangel Frías”, avenida Alfonso Reyes 4000 Nte. Primer piso, C.P. 64440, Monterrey, N. L. México. Teléfono y fax (81) 83 29 40 66. Domicilio electrónico: cesthuma@mail.uanl.mx. Apartado postal No. 138, Suc. F. Cd. Universitaria, San Nicolás de los Garza, N. L. México. Edición: Francisco Ruiz Solís. Portada: Cinthia Pérez.

HUMANITAS

ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Director Fundador

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Lic. Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la Sección de Filosofía

M. A. Cuauhtémoc Cantú García

Jefe de la Sección de Letras

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la Sección de Ciencias Sociales

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la Sección de Historia

Profr. Israel Cavazos Garza

ANUARIO
HUMANITAS 2009

FILOSOFÍA

ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA Y CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA; POLÉMICAS DE LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA EN FOUCAULT Y CHARLES TAYLOR

Rolando Picos Bovio*

PARA MICHEL FOUCAULT el sujeto moderno es el resultado de un complejo proceso de normalización que ha incidido en las formas de constitución de su identidad;¹ en ésta, en tanto forma que asume su propio reconocimiento como sujeto, se encuentran presentes, inevitablemente, las dimensiones del poder y del saber.²

Sin embargo, aunque el diagnóstico foucaultiano resulta ser paradigmático del hombre moderno y es el fundamento de la

* Facultad de Filosofía y Letras, UANL.

¹ “[Foucault]...pretende realizar una ontología del presente que ponga de manifiesto cómo nuestra experiencia, nuestra propia constitución como sujetos, proviene de un acto de fuerza que se materializa en una doble operación de integración y exclusión. En torno a tres elementos fundamentales, de los que Foucault va dando cuenta -, <<saber>>, <<poder>> y <<subjetividad>>, se constituye la razón y se excluye la locura, se configura la salud y se objetiva la enfermedad o se normaliza la población y se regula la delincuencia. Nuestras grandes evidencias y verdades, nuestra propia voluntad moral, política y de saber, provienen de este acto constitutivo, una violentación profunda, que es histórica. Desde esta óptica, es a partir del propio saber de las ciencias humanas y del complejo constitucional o matriz de poder, en el que éstas surgen a comienzos del siglo XIX –psiquiátrico, asilo, cárcel, escuela, ejército, taller, etc.- como se forma la experiencia propia de la modernidad,” Julián Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p.21.

² Estas formas de constitución atraviesan para Foucault por diferentes formas de

profunda crítica a la modernidad que acompaña toda su producción filosófica, Foucault mismo no cancela la posibilidad de superar este *telos* fatalista que pesa sobre el sujeto. Según lo expresan sus propios biógrafos, con diferentes matices,³ casi al final de su vida, el filósofo francés realiza un desplazamiento o reposicionamiento temático, un ajuste de su propia visión sobre la modernidad que se encuentra fuertemente permeado por un interés ético.

Para realizar esta tarea Foucault se preocupó por examinar las condiciones en las que se genera el problema de la constitución del sujeto en la modernidad, lo que le llevó a modificar sustancialmente el proyecto inicial perfilado en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, (*La voluntad de saber*, 1976), en el cual su objeto de estudio principal es el análisis de la práctica de los sujetos de enunciar la verdad de sí mismos a través del discurso de la sexualidad, y, con ello, asegurar el funcionamiento de los dispositivos del poder-saber.⁴

En *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, los volúmenes II y III de *La historia de la sexualidad* que le siguieron, Foucault se ocupará del análisis y evolución de la moral greco-romana hasta los inicios del cristianismo con el fin de conocer cómo y cuando

subjetivación del ser humano: “Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años.(...) Mi objeto (...) ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Primero están los modos de objetivación que tratan de otorgarse a sí mismos el estatus de ciencia (...) En la segunda parte de mi obra estudié la objetivación del sujeto en lo que llamaré las «las prácticas divisorias». El sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido de los otros. Este proceso lo objetiva.(...) Finalmente he querido estudiar (...) el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto (...) elegí el dominio de la sexualidad –el modo como los hombres aprendieron a reconocerse a sí mismos como «sujetos de sexualidad»”. *Discurso, poder y subjetividad*, 1995, p.165.

³ Véase al respecto las contrastantes pero interesantes biografías de Didier Eribon, *Foucault*, 1994 y *La pasión de Foucault*, 1995, de James Miller.

⁴ Se trata de establecer una genealogía de los discursos de la sexualidad que han acompañado la moral occidental.

el sexo se convirtió en preocupación moral en las relaciones entre sujeto y verdad.⁵ Revisar el carácter de dichas relaciones desde su base moral implica para el filósofo galo descubrir en las prácticas de la antigüedad grecorromana y los primeros siglos del cristianismo su genealogía y, por lo tanto, su fundamento.⁶

El proyecto foucaultiano se dirige entonces hacia la problematización de las formas de configuración de la subjetividad antigua de Occidente como un medio para replantear a su vez el problema de la subjetividad moderna,⁷ es decir, las formas de constitución que asume su identidad; los factores que se asocian a ella y el trabajo que el propio sujeto, a partir de la preocupación por sí mismo, ejerce en su autoconstitución como tal.

⁵ “Al principio [Foucault] siguió el programa anunciado: descubrir en el cristianismo y en la doctrina de la confesión el lugar del nacimiento del <<discurso de la sexualidad>> (...) Sus clases en el College de France, durante el curso 1979-1980, versan sobre <<el gobierno de los vivos>> y están esencialmente <<dedicadas a los procedimientos de examen de las almas y la confesión en el cristianismo primitivo>>. La pregunta que se plantea es la siguiente: <<Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no sólo se exige obediencia, sino la manifestación enunciada, de lo que es>>. Foucault analiza en ella <<la historia de las prácticas de penitencia>> y la codificación del <<examen de conciencia>> en los monasterios concebido como el deber de decirlo todo respecto a uno mismo, al anciano o al maestro”, Eribón Didier, *Foucault*, Anagrama, Barcelona, 2004, p.394.

⁶ “Pero, a raíz de este dilatado careo con la moral cristiana, se percata de que resulta muy difícil una reflexión sobre los primeros tiempos del cristianismo sin investigar las épocas anteriores. Se trata de dilucidar de dónde provenían las formas de <<la relación con uno mismo>> que <<las doctrinas de la carne>> reelaboran y orientan en el sentido de la teoría de la falta y del pecado. Pues lo que Foucault descubre en su análisis del cristianismo es el surgimiento de una forma nueva de la <<técnica de uno mismo>>, mucho más que, como creía en un principio, la instauración de un modo de vivir más austero y más riguroso (...) Y de ahí surge esta nueva aventura: descubrir en la filosofía de la antigüedad los temas de la <<inquietud por uno mismo>> y del <<uso de los placeres>>, para ver cómo las morales del paganismo habían constituido estos modos de sometimiento en vísperas del desarrollo del cristianismo”, *Ibid.*, p.395.

⁷ Foucault no pretende calcar los principios éticos que encuentra en la moral antigua, sino establecer una reactualización de dichos principios. El problema de la ética siempre tiene un carácter reflexivo para el hombre y por lo tanto no puede fundarse sobre una base modélica *a priori*. Se trata de analizar el sentido de las prácticas morales y su transformación histórica.

Desde otra perspectiva teórica, que sin embargo coincide en la preocupación por las fuentes del yo moderno, el filósofo canadiense Charles Taylor plantea el problema de la identidad y la diferencia a partir de la realidad del multiculturalismo. Para Taylor la esfera de constitución de la subjetividad moderna siempre se da en un marco comunitario y de pluralidad de valores, de ahí la importancia que tiene el reconocimiento como fuente identitaria y las consecuencias negativas de la proliferación del “falso reconocimiento” en el marco del “liberalismo abstracto”.⁸

El propósito de este artículo es contrastar los puntos de convergencia y divergencia en las posturas de Foucault y Taylor, haciendo especial énfasis en los problemas centrales de la identidad y la diferencia a partir del reconocimiento de sí y de los otros; se exploran además las alternativas que ambos filósofos proponen como formas posibles de construcción de la subjetividad moderna a partir de su forma de entender la libertad del sujeto y su papel en la vida comunitaria. Finalmente, se lleva a cabo un balance crítico de sus aportaciones a esta problemática que resulta central en el debate filosófico contemporáneo.

I. Sujeto e identidad

La concepción de un sujeto plural, descentrado, ajeno a una pretendida unidad es el eje desde el cual se puede considerar el planteamiento del Yo moderno,⁹ tanto para Michel Foucault como para Charles Taylor. Este proceso, que en el primero implica una

⁸ En este ensayo utilizaremos como referencias fundamentales dos de los textos más conocidos de Charles Taylor: *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, 1996 y *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, 1993.

⁹ El yo moderno en todo caso es el producto de una construcción particular y diferente. Alexander Nehamas considera que los «filósofos del arte de vivir» “consideran el ‘yo’ no como un hecho dado sino como una entidad construida. Los materiales para la construcción del yo son reunidos, por lo menos al principio, de modo accidental, y están formados por las ideas y los sucesos que se generan debido a las circunstancias particulares en que cada uno se encuentra y que, de acuerdo con la naturaleza del caso, son diferentes para cada individuo”, 2006, p.16.

valoración diferente del papel de la filosofía en el análisis de este sujeto,¹⁰ es la fuente que Taylor toma como referencia en su descripción de la identidad moderna, término que designa: "...el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza que encuentran cabida en el Occidente moderno".¹¹ La identidad para Taylor asume formas históricas e implica necesariamente, una relación con la idea de bien: "...es imposible esclarecerla sin antes ahondar en la comprensión [de] cómo se han desarrollado nuestras ideas del bien. La identidad personal (*selfhood*) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretreídos".¹²

El planteamiento de Taylor coincide en lo general con la apreciación foucaultiana del necesario estudio de la evolución de las formas históricas de constitución del sujeto, que se encuentran indisolublemente ligadas a las formas que asume su moralidad.¹³ El punto de vista antimetafísico de Foucault, que lo liga a un desarrollo

¹⁰ "...Lo que hace que yo no sea filósofo en el sentido clásico del término –quizá, no sea filósofo en absoluto, en todo caso, no soy un buen filósofo-es que no me interesa lo eterno, lo que no cambia; lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el acontecimiento. El acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizá, para los estoicos, para quienes era un problema lógico. Pero una vez más. Nietzsche fue el primero en definir la filosofía como actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora (...). Se trata de responder a las preguntas: ¿quiénes somos? Y ¿qué es lo que ocurre? que son dos cuestiones muy diferentes de las cuestiones tradicionales: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? Filosofía del presente, filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que ocurre.", *Michel Foucault*, "La escena de la filosofía", en *Estética, ética y hermenéutica*", p.152.

¹¹ *Fuentes del yo*, p.11.

¹² Taylor, *Op.Cit.*, p.17.

¹³ "No cabe por ello sino definir las condiciones en las que el hombre problematiza lo que es y lo que hace, y el mundo en el que vive. En definitiva, no se trata de legitimar lo que ya se sabe y saciarse con lo supuestamente pensado, ignorando el auténtico sentido que para Foucault tiene la actividad filosófica: <<el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo>>", Ángel Gabilondo, *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.

de la filosofía como “ontología del presente”, no admite tampoco esas formas que asume el bien o lo bueno desde un plano trascendente.

En *Fuentes del yo* Taylor mismo reconoce a Foucault como uno de los grandes teóricos que se ocupan de la comprensión del sujeto moderno;¹⁴ y ubica su crítica como parte de «las vertientes contraepifánicas y descentradoras de la modernidad»:

...el fallecido Foucault se inspira más directamente en Nietzsche para una imagen del yo construida a través de las relaciones de poder y de los modos de disciplina. La filiación de Foucault con la vertiente antirromántica del modernismo se muestra en su crítica de la noción de que el ser tiene «profundidad». Considera que ésta es otra noción artificial, que pertenece a **una de las posibles construcciones del yo** y está conectada con las formas modernas de control a través de las profesiones de apoyo, paradigmáticamente de la terapia del psicoanálisis. Basándose en una larga tradición de control a través del confesionario, esta forma de poder **depende de la inculcación de la comprensión que tenemos de nosotros mismos** profundidades que han de ser reveladas; profundidades que entendemos imperfectamente y necesitamos ayuda para descifrarlas y hacerles justicia.¹⁵

Taylor ubica perfectamente la *desconfianza* de Foucault hacia las profundidades del *ser*, mismas que no lo interesa analizar, en tanto que es, a decir de Nehamas, un representante de los «filósofos del arte de vivir»: “Aquellos que (...) construyen sus personalidades a través de la investigación, la crítica y la producción de obras filosóficas...”¹⁶ Foucault se preocupa por

¹⁴ “Esta cuestión, es decir, lograr comprender las grandes transformaciones de nuestra cultura y sociedad en el decurso de los últimos tres siglos –escribe en el prólogo– y, en cierto modo, centrarlos, continúa preocupándonos. Las obras de grandes pensadores modernos como Foucault, Habermas y MacIntyre se centran en ello.”, p.11.

¹⁵ *Op.Cit.*, p.511. Las negritas son nuestras.

¹⁶ Nehamas, *Op.Cit.*, p.19.

comprender las diferentes formas que ha asumido la constitución del sujeto como precondition para que éste pueda construirse de manera diferente.¹⁷

El filósofo canadiense emparenta no obstante las posiciones de Derrida (la deconstrucción) y Foucault como parte de una moda que se basa en «cierta lectura de Nietzsche»¹⁸ y que asumen la postura hermenéutica del primero, excluyendo, al mismo tiempo, toda noción de bien (que para Taylor resulta esencial en las relaciones intersubjetivas). Ese olvido los ubica, según Taylor, en el carácter de filosofías individualistas:

Las dos filosofías pretenden renunciar a toda noción de bien. Lo que terminan celebrando, en su lugar, no enteramente porque así hayan querido, es la fuerza y libertad potencial del yo. La intuición derridiana en las ilusiones de las filosofías de «presencia» abre el camino a un interminable juego libre, **no limitado por ningún sentido de lealtad a nada más que dicha libertad** (...) Hay un trasfondo nietzscheano en todo esto, pero también hay en ello un intento liberacionista contemporáneo. El socavamiento de las jerarquías parece un paso propio hacia un mundo de iguales en reconocimiento mutuo.¹⁹

Si el comunitarismo de Taylor embate contra la argumentación derridiana de sostener dicha libertad e igualitarismo ajeno a cualquier idea de bien, en la que sólo cuenta «el poder de la deconstrucción»,²⁰ su crítica a Foucault tiene como eje, la

¹⁷ “La obra de Foucault interpreta la historia para saber quienes somos, no sólo para descubrirlo, sino también para tomar distancia tanto de individuaciones como de totalizaciones coercitivas”, Esther Diaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 2003, p.173.

¹⁸ “Estas dos filosofías, tan diferentes entre sí, se basan en una lectura de Nietzsche que ha sido popular en Francia en las últimas décadas, Es una lectura que se centra en la idea que tiene Nietzsche de las arbitrariedades de la interpretación, en la interpretación como imposición de poder, pero que pasa totalmente por alto la otra faceta del desconcertante pensador, la visión dionisiaca del «eterno retorno» que hace posible la englobadora afirmación del «decir sí», Taylor, *Ibid.*, p.511.

¹⁹ Taylor, *Ibidem*. Las negritas son nuestras.

²⁰ “Para Derrida sólo está la deconstrucción que engulle las antiguas distinciones

afirmación del esteticismo individualista que creer hallar en su concepción de la vida como obra de arte:

Parece que Foucault por su parte, abandonó la postura de neutralidad al final de su vida. En una de sus últimas entrevistas abrazaba el ideal de la construcción estética del yo como obra de arte. Aquí se presenta un hondo problema, debido a la dificultad de despegar la noción de lo estético de las otras vertientes del pensamiento moderno que Foucault aún insistía en rechazar. Pero lo que es sorprende también aquí es la clase de libertad no restringida, profundamente autorrelacionada, que entraña dicho ideal.²¹

¿Explora a fondo Taylor la propuesta foucaultiana? Aunque no cita una bibliografía más abundante sobre el tema,²² por el tono de su crítica, en Foucault hay un avance en la preocupación ética, pero persiste una laguna: el supuesto “olvido” de lo comunitario.²³ En otra parte ha señalado los límites que cree encontrar en esas teorías «neonietzscheanas» y «subjetivistas» que subestiman las diferencias.²⁴ ¿Esto es así? ¿Subyace en la estética de la existencia un olvido de los otros? Antes de analizar estos

jerárquicas entre la filosofía y la literatura, entre hombre y mujeres, pero que también podría con igual facilidad engullir lo igual/desigual, comunidad/discordia, diálogo libre/constreñido, y así sucesivamente. Nada emerge de este flujo que merezca afirmación, y lo que de hecho emerge para ser celebrado es el propio poder reconstructivo en sí mismo, **el prodigioso poder de la subjetividad para deshacer todas las potenciales alianzas que podrían vincularlo; pura libertad no obstaculizada**”, *Op.Cit.*, p.512. Las negritas son nuestras.

²¹ *Ibidem.*

²² Sólo cita el epílogo del estudio de Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault*.

²³ Este aspecto, de lo comunitario es central en la filosofía política de Charles Taylor, pues si bien su análisis se centra en el estudio de la identidad moderna del individuo, articula su pensamiento desde una política de reconocimiento que acentúa la existencia de fines colectivos en la esfera pública. De esta manera la identidad del yo está en parte definida por la identidad de la comunidad y existe una interacción entre ésta y el individuo. Señala así que la identidad de la comunidad debe ser reconocida, tal y como lo es la del individuo, y aboga por una política de reconocimiento de las diferentes identidades.

²⁴ “Los partidarios de las teorías neonietzscheanas abrigan la esperanza de escapar de toda esta maraña de hipocresía reduciendo todo el asunto [el del reconocimiento]

supuestos pasemos a establecer otras semejanzas y paralelismos entre la filosofía de ambos respecto al yo y al reconocimiento.

II. El yo y el reconocimiento

Una de las preocupaciones centrales de Charles Taylor en *La política del reconocimiento*, no sólo es lo que implica la relación entre el reconocimiento y la identidad, sino, sobre todo, lo que implica el falso reconocimiento.

La identidad, definida como: "...la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano",²⁵ es un elemento que puede alterado, manipulado. Esto que en Foucault implica la normalización de las formas que asume la subjetividad –y la verdad misma- a través de la historia y su control mediante los diferentes mecanismos del poder,²⁶ puede ser entendida como la imposición del falso reconocimiento en Taylor:

La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento, o por la falta de éste; a menudo, también por el

a una cuestión de poder y contrapoder. Entonces, de lo que se trata ya no es de respeto, sino de tomar partido, de solidaridad. Pero esto no resulta una solución muy satisfactoria, porque al tomar partido pierden la fuerza impulsora de este tipo de política, que es precisamente, la búsqueda de reconocimiento y del respeto". Taylor, *El multiculturalismo y La política del reconocimiento*, p.103.

²⁵ *Op.Cit.*, p.43.

²⁶ Escribe Foucault en la Primera Conferencia que recoge *La verdad y las formas jurídicas*: "...las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad misma, tiene una historia", 1986, p.14. En las páginas siguientes es aún más claro, cuando afirma su ruptura con la idea de un sujeto (y de una verdad de ese sujeto) trascendente al poder: "Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella", p.16. Tras la afirmación de este tipo de subjetividad abierta no encontramos un matiz negativo en las acusaciones de Taylor de que Foucault mantiene la continuidad de esta noción para caracterizar su propuesta de una estética de la existencia.

falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo (...) puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien de un modo de ser falso, deformado y reducido.²⁷

Taylor confirma la hipótesis foucaultiana de un “sujeto-sujetado”,²⁸ cuyos modos de constitución pueden ser moldeados y que, por lo tanto, producen efectos que no sólo son discursivos, sino efectos de poder,²⁹ de esta manera un sujeto y una comunidad entera puede verse forzada a aceptar roles y realizar prácticas sociales en las que no se reconoce.

Es importante señalar que para Taylor la lucha contra esa imagen negativa de sí mismo, que en extremo puede llevar a la autoaniquilación del individuo, no puede darse hoy fuera del marco institucional de una sociedad democrática, pues esta sienta las bases del reconocimiento igualitario y la dignidad universal. Sin embargo, librarse de esa identidad impuesta se asume como el primer reto del sujeto: “...su propia autodepredación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esa identidad impuesta y destructiva”.³⁰

Librarse de una identidad impuesta y destructiva es, para Foucault, generar una alternativa contra la fragmentación del

²⁷ Taylor, *La política del reconocimiento*, p.44.

²⁸ Para analizar a fondo esta concepción de Foucault véase al respecto los planteamientos generales de *La Historia de la Locura*, 1961; *Vigilar y Castigar*, 1975; y *El orden del discurso*, 1971.

²⁹ Estos efectos de poder del falso reconocimiento son palpables, entre otros muchos ejemplos, en la marginación y pobreza de las comunidades indígenas en México que han dado lugar, entre otras muchas expresiones, a la lucha por el reconocimiento de su diferencia en un contexto –y proyecto- inclusivo de nación.

³⁰ Taylor, *Ibidem*.

³¹ “A diferencia de la disciplina que penetra el cuerpo – afirma Foucault-, la nueva técnica de poder no disciplinaria se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no se apropia del hombre-cuerpo, sino del hombre viviente. Este último término

yo, sujeto a esa modelización de los biopoderes de la modernidad.³¹ El “cuidado de sí”, como forma de recuperación de esa identidad, implícito en su estética de la existencia, implica para Foucault una actitud con uno mismo y con otros, que no es regida por el capricho, sino por la voluntad y la razón, de forma que la existencia de los sujetos adquiere un valor a partir de la transformación que ellos mismos establecen en su vida.

Taylor describe el proceso de reconocimiento de lo que llama la «identidad individualizada» que se genera en el siglo XVIII y que tiene en Rousseau uno de sus partidarios más fuertes. Su romanticismo —opuesto a la fría razón del iluminismo— hará énfasis en la «voz interior» del espíritu humano como vehículo de transformación y medio de autenticidad, lo que coincide en los términos más generales con el individualismo expresado en Foucault:

Rousseau presenta, frecuentemente, la cuestión de la moral como la atención que le prestamos a una voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros. A menudo esta voz es ahogada por las pasiones que induce nuestra dependencia de los demás, siendo la principal el *amour propre* u orgullo. Nuestra salvación moral dependerá de la recuperación de un auténtico contacto moral con nosotros mismos. Rousseau hasta llega a dar un nombre a este contacto íntimo consigo mismo, más fundamental que cualquier opinión moral, y que es fuente de tanta alegría y contento: *le sentiment de l'existence*.³²

El ideal de autenticidad y originalidad que reivindica el individualismo moderno no significa necesariamente el olvido radical de lo externo. Taylor liga esta defensa de la autenticidad a la de la dignidad esencial de todos los hombres en la sociedad. Sin embargo, aunque seguir la voz interna es necesario, no hay reconocimiento

apresa al hombre espíritu (...) tras la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el siglo XVIII, a finales del mismo siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatomo-política del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana.”, *Genealogía del racismo*, Madrid, 1992, p.250.

³² Taylor, *Op.Cit.*, p.49.

posible sin dialogicidad, sin apertura a la alteridad:

Si queremos comprender la íntima conexión que existe entre la identidad y el reconocimiento —señala acertadamente Taylor— tendremos que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna. Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por tanto definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos.³³

La importancia del lenguaje y la esfera dialógica es innegable en la estética de la existencia: *no somos otros, sin los otros*. La estética de la existencia que defiende Foucault como vía de alcanzar la sabiduría del *arte de vivir*, consiste en asumir la alteridad y la exterioridad del otro. Se trata de una ética basada en la defensa de la alteridad y de la diferencia del otro como medio para acceder a la verdad de sí. Esa verdad de sí que es la fuente de la identidad del sujeto moderno.

III. Alteridad y estética de la existencia

En la estética de la existencia, el sujeto se convierte en objeto de atención para sí mismo, lo cual no implica caer en el narcisismo o en el quietismo contemplativo. Se trata del sujeto que trabaja sobre sí, que se modela a sí mismo, que crea a partir de sí mismo un arte de vivir, y por tanto, que convierte su vida en una obra de arte, pero que tiene de referentes a los otros:

...El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros (...). El *ethos* implica asimismo una relación con los otros,

³³ Taylor, *Op.Cit.*, p.52.

en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado –bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad-. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí.³⁴

Taylor puntualiza coherentemente el lugar que ocupa la comunidad en relación con la preocupación de sí: “Necesitamos las relaciones para realizarnos, no así para definirnos”.³⁵ No podemos prescindir de la comunidad pues ella es parte de lo que reconocemos como parte de nuestra identidad, de «quiénes somos», ignorarlo es ubicarnos en el ideal monológico.³⁶

En este punto, donde se reconcilia la dimensión individual y colectiva en la constitución del yo, es posible entonces sostener que este proceso puede ser, como la obra de arte,³⁷ dirigido a un fin específico; elaboración propia mediada por mis relaciones con los otros:

³⁴ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Paidós, 2000. p.400.

³⁵ *Op.Cit.*, p.54.

³⁶ “El ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana. Quiere confinarlo todo lo que sea posible a la génesis. Olvida cómo nuestra concepción de las cosas buenas de la vida puede transformarse por gozarlas en común con las personas que amamos; cómo algunos bienes sólo quedaron a nuestro alcance por medio de ese goce en común”, *Ibidem*.

³⁷ “La forma misma de una obra de arte muestra su característica de algo dirigido”, Taylor, *Op.Cit.*, p.55. En otro espacio Foucault ha expresado: “Sólo se puede derivar, en mi opinión, una consecuencia práctica de no concebir al yo como un elemento dado a priori: nos tenemos que crear a nosotros mismos como una obra de arte (...) ¿No puede la vida de cualquier persona convertirse en una obra de arte? ¿Por qué una lámpara o una casa pueden ser una obra de arte y nuestra vida no?”, On the Genealogy of ethics: An Overview of Work in Progress, citado por Nehamas, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, 2005, p.274.

...el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.³⁸

Conflictos de la política de la diferencia

En Taylor la afirmación de la política de la diferencia atraviesa por la polémica contra el liberalismo representado por John Rawls. El punto de partida de esta divergencia estriba en la oposición comunitarista a la prioridad de lo justo sobre el bien que se deriva de la neutralidad que Rawls adjudica al Estado y que, en cierto modo lo hace permanecer al margen de la disputa moral.

Haciéndose eco de las tesis liberales Rawls disocia la idea del bien de los fines del establecimiento de una comunidad. Aunque parte del reconocimiento de la pluralidad de valores y, precisamente por eso, postula que no es posible un acuerdo racional sobre los valores que debe seguir una comunidad. Para Rawls la razón no puede establecer los fines morales del hombre, pues la pluralidad de las concepciones del bien hace imposible un acuerdo. La razón, en cambio, que es atributo que todos los hombres comparten, es capaz de establecer un acuerdo sobre lo que es la justicia y los procedimientos racionales para resolver los problemas.

El punto de vista comunitarista representado por Taylor reivindica la prioridad del bien sobre lo justo. Siguiendo una tradición que se inspira en Aristóteles, Taylor se ubica en la idea de que la comunidad procura “la vida buena”. Sin embargo, plantear un modelo de vida buena no puede ser posible desde una postura que ignora la particularidad de cada cultura y tiende a universalizar³⁹—y

³⁸ Taylor, *Ibidem*.

³⁹ Escribe Taylor: “Con el tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y los títulos”, p.60. Se trata aquí del universalismo abstracto liberal que iguala a todos los individuos independientemente

uniformizar- el reconocimiento sin distinciones:

Por contraste (...) el desarrollo del concepto moderno de identidad hizo surgir la política de la diferencia. Desde luego, también ésta tiene una base universalista, que causa un traslape y una confusión entre ambas. *Cada quien* debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí el reconocimiento significa otra cosa. Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una ‘canasta’ idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de éste individuo o de éste grupo; el hecho de que es distinto de todos los demás. **La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es lo que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria.**⁴⁰

¿No es, precisamente, este esfuerzo el que despliega Foucault al afirmar la voluntad libre de configuración del sujeto un alegato a favor del reconocimiento de esta diferencia? Sin embargo, Foucault es acusado de relativista e individualista⁴¹ porque se ha negado a establecer también a priori, los fines morales a los que puede y debe aspirar un individuo sin dejar de reconocer su

de que en la vida social las diferenciaciones sociales persistan y afecten la vida real de los individuos.

⁴⁰ *Ibid.*, p.61. Las negritas son nuestras.

⁴¹ También es frecuente encontrar afirmaciones que sostienen que Foucault se preocupa sobre todo de la defensa de un tipo de identidad, la homosexual y, aunque esto sea cierto, no creemos que se limite a un grupo en particular de ser humano, sino que su alegato se dirige al derecho que todos los hombres tienen de configurar su propia individualidad. Al respecto escribe Nehamas: “Foucault pensaba que había creado un yo y una vida que podría ser importante para otros como él. Y aunque no se dirigió a una audiencia amplia, a todo el estado como creía que lo había hecho Sócrates, estaba convencido que su proyecto de automodelación, el ‘cuidado de sí’, podría servir como modelo para diferentes grupos y otras minorías oprimidas que, por la represión que sufren en el mundo de hoy, no pueden hablar con voz propia”, *Op.Cit.*, p.32.

historicidad; esa es también la fuente de su supuesto nihilismo.⁴²

Al rebatir la idea de una justicia neutral que se erige por encima de las diferencias y a partir del divorcio entre la esfera pública y la privada, Taylor *desmitifica*, al igual que Foucault, las bases político-jurídicas y la ideología de la sociedad moderna: “Por consiguiente –escribe en *La política de la diferencia*–, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminadora”.⁴³

Ética reflexiva y estética de la existencia

En las investigaciones de la antigüedad grecorromana que lleva a cabo para desarrollar las bases de su estética de la existencia, Michel Foucault no pretende calcar los principios éticos que encuentra, sino establecer *problematizaciones*. El problema de la ética siempre tiene un carácter reflexivo para el hombre y por lo tanto no puede fundarse sobre una base modélica *a priori*. Se trata de analizar el sentido de las prácticas morales y su transformación histórica.

Apoyado por su noción de teoría como “caja de herramientas”,⁴⁴ Foucault se preocupa por fundamentar una hermenéutica del sujeto, entendida como la relación del yo con la verdad, bajo la cual aparecen distintas formas de

⁴² “Me siento muy orgulloso –responde Foucault a sus críticos– de que algunos piensen que soy un peligro para la salud intelectual de los estudiantes. Cuando en las actividades intelectuales se empieza a pensar en términos de salud, me parece que hay algo que está mal. En su opinión, a partir del momento en que soy un cripto-marxista, un irracionalista, un nihilista, soy un hombre peligroso”, ‘Verdad, individuo y poder’, entrevista con Michel Foucault, 25 de octubre de 1982, en *Tecnologías del yo*, p.147.

⁴³ *Ibid.*, p.67.

⁴⁴ “La teoría como caja de herramientas quiere decir: a) que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; b) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas”. Poderes y estrategias, 1978, p.164. Citado por Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, 1983, p.9.

subjetivización en las que el individuo se reconoce y se problematiza. Dicha cuestión implica al mismo tiempo una preocupación epistemológica por la verdad, pero no en un sentido clásico, metafísico, sino por “un análisis de los juegos de verdad (...) a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado”.⁴⁵

Para realizar esta hermenéutica del yo en la antigüedad, Foucault se ocupa de las reflexiones asociadas a un tipo de práctica particular, representada a partir de la problematización de las prácticas del “cuidado de sí” (*epimelesthai saton*), entendidas como un principio filosófico que implica una práctica de la libertad ética.

Para lograr una confrontación positiva con el afuera, con la alteridad, es necesario que los sujetos desarrollen un correcto “gobierno de sí”. Se trata de las “tecnologías del yo”, cuya función esencial es contribuir a dicha transformación,⁴⁶ a una práctica ascética por medio del cual podamos realmente instalarnos en la libertad:

...tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.⁴⁷

Foucault parte del análisis del concepto de placer (*aphrodisia*) en Grecia y descubre que en el mundo griego la reflexión moral no se centra en lo prohibido o en la atadura del individuo a un código de moral prescrito, sino más bien a un ejercicio de meditación en tornos a los usos y los límites de los placeres. De

⁴⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, v.2. El uso de los placeres, FCE, México, 2003, p.10.

⁴⁶ Se trata “de la posibilidad de hacer de la libertad una cuestión práctica y no simplemente formal, una libertad de los actos, de las intenciones, del deseo, sino la libertad de escoger una manera de ser”. John Rajchman, “Foucault, la ética y la obra”, en E. Balbier *et al*, Michel Foucault, filósofo, Gedisa, Barcelona, 1995, p.213.

⁴⁷ Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990, p.48.

esta manera la práctica de la *aphrodisia* se convierte en un arte y no en un sistema de sujeción. El resultado es que la moral ya no se fundamenta bajo una óptica restrictiva, exterior, sino que parte del dominio que el sujeto establece sobre su propia existencia de manera activa al realizar sus elecciones. El dominio de sí implica un trabajo crítico de auto-transformación como condición para la libertad, pues: “Se trata de determinar precisamente contra qué debemos luchar para liberarnos y ante todo para liberarnos de nosotros mismos”.⁴⁸

La estética de la existencia reconoce que los sujetos no pueden dejar de mantener una relación de exterioridad con el poder de los otros; sin embargo, desde su propia condición, el sujeto puede ser capaz de asumir el poder desde el “gobierno de sí mismo”, pues este representa una práctica reflexiva de la libertad. La esfera de la intersubjetividad es a la vez la esfera del reconocimiento.

El valor de este ser auténtico que implica el “gobierno de sí mismo” atraviesa también por las prácticas de la verdad (*parresía*), que implican el valor del sujeto en la defensa de aquello en lo que cree, arriesgando incluso su propia integridad física frente al poder: “La *parresía*, por tanto, está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema, decir la verdad tiene lugar en el juego de la vida o la muerte”.⁴⁹

La *parresía* es una manera, para Foucault, la más auténtica, de establecer nuestras relaciones con los otros. Taylor por su parte ha insistido en que la política del reconocimiento tiene como precondition la verdad en las relaciones de los sujetos y de las comunidades.

En el último de sus cursos en el *Collège de France*, “Le courage de la vérité” (1983-1984), Foucault aborda este aspecto como

⁴⁸ John Rajchman, *Op.Cit.*, p. 215.

⁴⁹ Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004, p.42.

consustancial a toda transformación del sujeto, siendo, como señala Rajchman, el *telos* de la estética de la existencia.⁵⁰ En los juegos de verdad por los cuales el sujeto se constituye y posibilita hacer de su vida “una obra de arte”, la *parresía* aparece como la crítica y la autocrítica necesaria del cuidado de sí y de los otros, ya que:

...es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parresía* el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.⁵¹

En resumen, la transformación de sí implica un nuevo arte de vivir y una actitud ética definida en relación con las circunstancias que rodean la propia existencia, en las que el sujeto es capaz de guiarse por su pensamiento y definir, en el ejercicio reflexivo y en el marco de la colectividad que también lo constituye, la verdad que da sentido a su acción en el mundo.

IV. Entrecruzamientos finales

La afirmación del multiculturalismo como horizonte de las relaciones humanas y la defensa de la solidaridad como medio de realización de las potencialidades de los sujetos en la vida comunitaria parecen ser premisas compartidas por Foucault y Taylor.

El filósofo canadiense ha trazado la ruta de esa identidad

⁵⁰ “El objetivo de esta transformación abierta es la práctica de decir la verdad, que una sociedad no puede ni regular ni hacer callar, es la belleza de un riesgo de sí mismo, es una actitud crítica respecto de lo que nos ocurre y <<un desafío a todo fenómeno de dominación>>. Rajchman, *Op.Cit.*, p. 214.

⁵¹ Foucault, *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, p.46.

describiendo la génesis de las fuentes del yo, pues considera que ésta no puede ser comprendida sin relacionarla con las valoraciones que los sujetos concretos hacen de lo que consideran la vida buena. Este principio actúa como una fuente que amalgama a los hombres en sociedad; sin embargo, Taylor señala que la filosofía moral contemporánea se ha olvidado de este principio:

Esta filosofía moral ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer en vez de lo que es bueno ser; en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena; y no deja un margen conceptual para la noción de bien como objeto de nuestro amor o felicidad (...) Esta filosofía ha atribuido una visión exigua y truncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles. Y no sólo entre los filósofos profesionales, sino también entre un público más extenso.⁵²

El reclamo de Taylor a la filosofía contemporánea es su desapego de los problemas reales del hombre, de la esfera de las cuestiones éticas que son el marco real de su acción y de su convivencia con los *otros*. Se trata, en coincidencia con lo que Foucault expresa, de las *artes del vivir*, por medio de las cuales el sujeto se configura como tal, que incluyen asumir diferentes valoraciones morales. Taylor menciona en forma explícita “al respeto a la vida, la integridad y el bienestar”,⁵³ como un conjunto de mandatos morales que persisten en la historia humana y que cumplen un papel fundamental en la interioridad del sujeto. Sin embargo, Taylor no plantea en modo alguno una metafísica de la subjetividad o “una ontología dada de lo humano”.⁵⁴

Uno de los puntos obligados a revaloración de la crítica de Taylor a Foucault es sin duda el individualismo autorreferencial

⁵² Fuentes del yo, p.17. Las negritas son nuestras.

⁵³ *Op.Cit.*, p.18.

⁵⁴ *Ibid.* p.19.

que encuentra en su visión *contraepifánica* de la modernidad. Hemos sostenido que, al final de su vida, Foucault realiza un desplazamiento en su visión pesimista del yo, ese mismo que había disuelto en su visión antihumanista y que lo condenaba a ser la mera expresión del poder. Un acercamiento a esta nueva óptica la tenemos en su ensayo *¿Qué es la ilustración?*,⁵⁵ donde, a partir de su análisis de la postura kantiana, supera esta noción restrictiva de la modernidad. Al respecto opina Nehamas:

¿Por qué el cambio? Mi propia opinión al respecto es que el anterior pesimismo de Foucault se debía en parte a su inhabilidad para imaginar quién se beneficiaría de nuevas formaciones sociales e individuales. Por momentos escribió como si no existiera ese quién, tomando quizás su propia idea de la disolución del sujeto demasiado literalmente; si los individuos simplemente son los juguetes del poder, nada que ellos hagan puede producir un real y duradero cambio en la continua guerra de fuerzas más allá de su control consciente.⁵⁶

Sin embargo, en los últimos años de su vida Foucault se dedicó a repensar la idea de este sujeto bajo la égida del poder, de tal forma que llegó a descubrir en este mismo la fuente posible de la transgresión.⁵⁷ Si la modernidad ha ejercido poder sobre la vida, controlándola, vigilándola, ordenándola en dispositivos,

⁵⁵ Foucault, Michel, "Qué es la ilustración", en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Vol.III, introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999, 474 pp.

⁵⁶ Nehamas, *Op.Cit.*, p. 272.

⁵⁷ "Los últimos escritos de Foucault –L'usage des plaisirs y Le souci de soi (1984)-denotan una preocupación práctica decidida: contribuir al posible esfuerzo de los individuos por encarnar nuevas formas de subjetividad, irreductibles a los efectos de poder. Desprenderse de las formas de subjetividad que el Estado y las instituciones impusieron a los individuos, durante siglos, ha pasado a ser un cometido ético y teórico de primer orden. Tal propuesta práctica no supone un proyecto moral universal sino una sugerencia de concepción estética de vida. La individualidad deja de ser el constructo de relaciones externas al individuo, para ser, por el contrario, considerada como la materia prima de un trabajo artístico infinito, cuya inagotable renovación escape a causalidad histórica alguna", Julián Sauquillo, *Michel Foucault, una filosofía de la Acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p.391.

reduciendo al sujeto, la ética como arte de existir es la posibilidad de conquista de la libertad, de ruptura con los poderes modélicos: "...toda forma de poder, desde el nuevo punto de vista de Foucault –apunta Nehamas- contiene la potencia para su propia destrucción, ya que toda prohibición (...) crea la posibilidad de nuevas transgresiones".⁵⁸ Se trata, en el caso de Foucault, de una fuente de *recuperación* del sujeto que no es entendido como unidad más allá de la historia, sino como un yo cambiante, un constructo histórico donde intervienen diversas fuerzas y no sólo el poder. Un sujeto que crea, por él mismo, las posibilidades de construir su libertad estéticamente.

Taylor y Foucault se pronuncian, a su propia manera, en contra del sujeto desencarnado; ese que en la reflexión filosófica moderna separa al individuo de la comunidad y lo encierra en su propia razón. En contra de este "malestar en la cultura" que produce el olvido de la vida comunitaria, Taylor propone el horizonte de la multiculturalidad como apertura a lo diversidad, al interior y al exterior de las propias culturas y propone una defensa incluyente, no limitada, ni simulada como falso reconocimiento, de ahí su crítica al individualismo que cree encontrar en Foucault, del que ya hemos dado cuenta.

A lo largo de su vida filosófica Foucault trató de reconstruir críticamente las bases del proyecto moderno, no simplemente para denunciar los modos de sujeción del yo, sino para fundamentar las nuevas condiciones que podrían asumir las prácticas de la libertad de los sujetos. Murió justamente cuando el mundo comenzaba una vorágine de cambios en todos los órdenes que, entre otros eventos, llevarían al replanteamiento del problema de las identidades y de la cultura a nivel global. Sin embargo es posible encontrar en sus textos, al igual que en Taylor, una defensa férrea del derecho de los sujetos a constituirse y a relacionarse de una manera no restrictiva, del valor de la

⁵⁸ Nehamas, *Op.Cit.*, p.273.

diferencia, su última lectura de la Ilustración y de la propia modernidad, esa que prometía la «libertad, igualdad y fraternidad» de los sujetos quizá lo llevó a ello, aunque dejó muchas preguntas en el aire que todavía esperan respuesta.

Bibliografía:

- BALBIER et al, *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- DÍAZ Esther, *La filosofía de Michel Foucault*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1993.
- ERIBON, Didier, *Foucault*, Trad. De Tomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1992, 499 pp.
- FOUCAULT, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales. Vol.III, Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad Vol. 2. El uso de los placeres*, Trad. de Martí Soler, Madrid, Siglo XXI editores, 1993.
- FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto: curso en el College de France, 1981-1982*. Trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica. 2002, 539 pp.
- FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Traducción de Enrique Lynch, Gedisa, México, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo, De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Trad. de Alfredo Tzveibely, Ediciones de La Piqueta, colección Genealogía del poder # 21, Madrid, 1992, 282 pp.
- FOUCAULT, Michel, *Discurso, poder y subjetividad*, Oscar Terán, comp., Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, 189 pp.
- NEHAMAS, Alexander, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Trad. de Jorge Brioso, Ed. Pre-Textos, Barcelona, 2005.

SAUQUILLO, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Trad. de Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 1996.

TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, Colección Popular 496, México, 1993.