



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Perea, Adrián José

De la actitud crítica como vida filosófica: verdad, poder y espiritualidad en Foucault

Nómadas (Col), núm. 46, abril, 2017, pp. 31-46

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105152132004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De la actitud crítica como vida filosófica: verdad, poder y espiritualidad en Foucault

Sobre a atitude crítica como vida filosófica: verdade, poder e espiritualidade em Foucault

From the critical attitude as a philosophical lifestyle: truth, power and spirituality in Foucault

Adrián José Perea*

El artículo aborda el trabajo del filósofo francés Michel Foucault. Parte del año 1978, con la pregunta por la Ilustración que efectúa el pensador galo, cuando éste se ocupa de la cuestión de la subjetividad y de sus relaciones con la verdad y el poder, a partir de su indagación por la crítica. El texto plantea que esta orientación hacia la crítica, en su parentesco con la virtud, se actualizaría en tanto ejercicio espiritual con funciones de desujeción, en su propuesta de ontología crítica del presente de 1983, como vida filosófica (*ethos*).

Palabras clave: Michel Foucault, actitud crítica, ontología crítica del presente, espiritualidad, parresía, desujeción.

O artigo aborda o trabalho do filósofo francês Michel Foucault. Inicia no ano de 1978, com a pergunta pela Ilustração que efetua o pensador galo, quando ele se ocupa da questão da subjetividade e de suas relações com a verdade e o poder, a partir de sua indagação pela crítica. O texto levanta a questão que essa orientação dirigida à crítica, em sua semelhança com a virtude, atualizar-se-ia como exercício espiritual com funções de sujeição, em sua proposta de ontologia crítica do presente de 1983, como vida filosófica (ethos).

Palavras-chave: Michel Foucault, atitude crítica, ontologia crítica do presente, espiritualidade, parrésia, de sujeição.

The document addresses the work of the French philosopher Michel Foucault, starting with the year 1978, by the statement of a question related to the Enlightenment made by the Gallic thinker who dealt with the issue of subjectivity and its relationships with truth and power, based on his own investigation regarding critique. The text proposes that this orientation towards critique in its similarity with virtue would be transformed as a spiritual exercise with functions of non-submission, in his proposal of critical ontology as of 1983, as a philosophical life (ethos).

Key words: Michel Foucault, critical attitude, critical ontology of the present, spirituality, veridiction, non-submission.

* Docente de Planta de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá (Colombia), adscrito al Doctorado en Estudios Sociales y a la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria. Coordinador de la Línea de investigación Subjetividades, diferencias y narrativas. Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. E-mail: samuraiaj@gmail.com

original recibido: 02/02/2017
aceptado: 29/03/2017

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 31~45

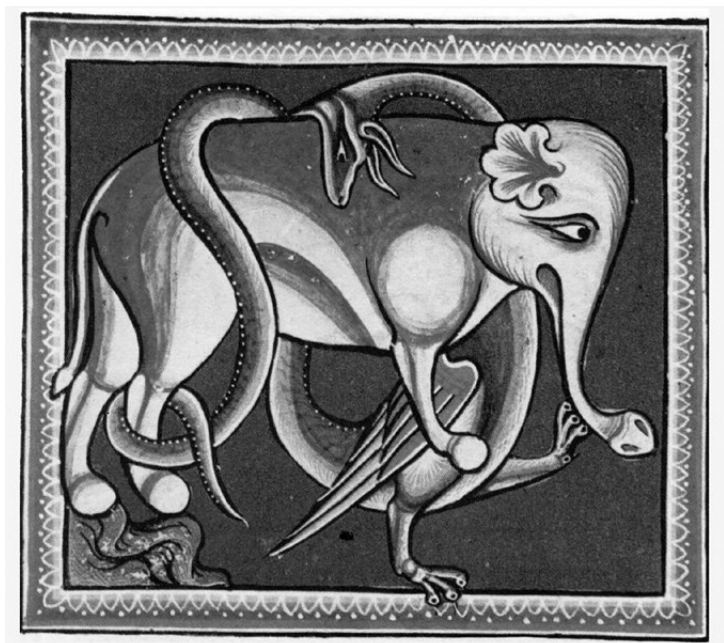
La “problematización” como punto de partida: la verdad como variable estratégica en la política contemporánea

En los últimos años, Colombia se ha convertido en una mezcla entre la emergencia de grandes preguntas para los científicos y líderes sociales (cómo conseguir una paz estable y duradera, cómo se piensa la paz cuando el objeto de las ciencias sociales ha sido la guerra y la violencia, etcétera); un clima de esperanza, paradójicamente cargado de incertidumbre (la implementación de los acuerdos, los efectos políticos de esta en la campaña electoral que se avecina, el diálogo con el ELN, etcétera); y el resurgimiento de técnicas tanatopolíticas desde estructuras financiadas por esquemas mafiosos y reciclados de los actores violentos: paramilitares, guerrillas, bacrim, etcétera. En este contexto, complejo y

convulso, vale la pena preguntarse por el papel de la crítica como herramienta para enfrentar estas problematizaciones emergentes, así como para solucionarlas. Se trata de cuestionarse por el carácter estratégico de un ejercicio de pensamiento en el marco de las exigencias que traza esta convergencia problemática.

Ahora bien, podría decirse que la especificidad de la crítica filosófica parte del principio, según el cual, pensamiento y realidad se entrecruzan, se afectan, se producen y se enfrentan permanentemente en la pregunta por la “verdad”. Así, aquello que se entienda por *pensar* estará intrínsecamente conectado con aquello que signifique *verdad*, y es justamente su puente hacia la “realidad”. Estas relaciones entre verdad, pensamiento y realidad nos permiten reconsiderar la pregunta por la crítica, expresándola ahora en perspectiva filosófica: ¿cómo podría un ejercicio crítico de carácter filosófico servir como herramienta analítica ante las problematizaciones emergentes en el contexto político actual del país? ¿Cómo podría un análisis de las relaciones entre verdad, pensamiento y realidad proponerse como alternativa a tales problematizaciones?

Para empezar a resolver tales interrogantes, tendríamos que decir que la pregunta por la verdad se formula hoy de muchos modos en el contexto político colombiano. Desde la cuestión sobre la “verdad, justicia y reparación” hasta la pregunta por dónde está la verdad cuando un político hace política, suponiendo que ésta sea relevante para tales sujetos, los ciudadanos, incluidos quienes hacen filosofía, quienes se ven asediados hoy por estas relaciones entre verdad y política. Y aunque no siempre se apele a un ejercicio de crítica filosófica como herramienta analítica de estas relaciones, lo cierto es que cada vez más hace parte de la vida corriente la claridad del papel estratégico de la verdad en cuestiones políticas. En un evento reciente, el jefe de campaña por el “No” en el plebiscito del 2 de octubre del 2016 se



■ *El bestiario Medieval* | Philippe de Thaün

enorgullece de señalar las estrategias de engaño y miedo, así como su evidente eficacia, lo que genera en algunos una reacción de indignación y en otros una especie de satisfacción porque el triunfo obtenido coincide con la creencia, sin importar cuál sea. La pregunta que aparece enseguida es cómo una estrategia de este talante pudo persuadir a tantos ciudadanos. Más allá de las posibles respuestas, lo que queda claro es que la construcción de ciertas “verdades” se convirtió en el núcleo problemático de la política colombiana.

Sin embargo, tal como lo expresa magistralmente el Nietzsche de la *Genealogía de la moral*, sólo entendemos los acontecimientos después, pues el sonido de las doce campanadas no nos despierta y preguntamos ingenuamente “¿qué es lo que ha sonado?” (Nietzsche, 2016: 453). Podríamos entonces decir que lo que ha sonado no es otra cosa que un combate por la verdad y por sus efectos de poder. Pero eso ya lo sabíamos; llevamos 2.500 años haciendo lo mismo, tal como nos lo recuerda el *Gorgias* (Platón, 2007). La filosofía se ha enfrentado históricamente de diversas formas a los modos en que se apela a la “verdad” como núcleo de la política. En ese sentido, en el contexto en que nos ubicamos y como preámbulo al tema de este artículo, resuenan las palabras de Michel Foucault: “La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma” (Foucault, 1999a: 55).

Con todo, plantear estas relaciones entre verdad y política provoca necesariamente una pregunta adicional: ¿cómo podría un ejercicio filosófico decir algo sobre lo político, sin ordenarlo, o sin ser parte de una propuesta política? Pareciera entonces que no hay más opciones para la filosofía que hacer parte del aparato o situarse fuera de éste para cuestionarlo. En el fondo, ambos caminos tendrían la misma ambición secreta: que sea la filosofía quien le diga a la política qué hacer. Ahora bien, esta falsa dialéctica se puede resolver de varios modos. Sin embargo, subyace la misma pregunta, pronunciada hace ya dos milenios y medio por los filósofos griegos: ¿cuál es el papel del filósofo en la ciudad?, ¿qué debe hacer la filosofía en su relación con la política? En una entrevista de 1983 y al respecto de lo difícil de ubicarlo en una escuela de pensamiento, Foucault señala:

Sin duda es algo que concierne fundamentalmente a mi manera de abordar las cuestiones de la política. Es cierto que mi actitud no deriva de esta forma de crítica que, so pretext-



■ *El bestiario Medieval* | Philippe de Thaün

to de un examen metódico, recusaría todas las soluciones posibles, salvo una que sería la buena. Es más bien del orden de la “problematización”: es decir, de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos que me parece que plantean problemas a la política. (Foucault, 1999b: 356)

Conforme a lo anterior, ¿qué problemas le plantea la sociedad colombiana hoy a la política? ¿En qué consiste el dominio de hechos, prácticas y pensamientos que emergen en nuestra situación actual, a eso que llamamos *política*? Los problemas más relevantes salen enseguida a nuestro encuentro: la cuestión de la diferencia (no sólo la de la igualdad), la construcción de una sociedad en paz, la relación entre tierra y violencia, la destrucción sistemática del medio ambiente por intereses productivos, criminales o no. La diversidad de pensamientos que están detrás de estos hechos se manifiesta en los discursos políticos actuales, que van desde una posición ultraconservadora respecto a lo diferente hasta la construcción de nuevos saberes para hacerle frente al envenenamiento de los ríos. ¿Cómo enfrentar estos problemas desde un ejercicio filosófico? Quizá sea necesario empezar por el principio: ya no por el afán de ordenar la acción política desde una mirada superior, sino por el análisis de los modos de ser, actuar y pensar que configuran nuestro presente, visibles gracias a las problematizaciones emergentes. Las

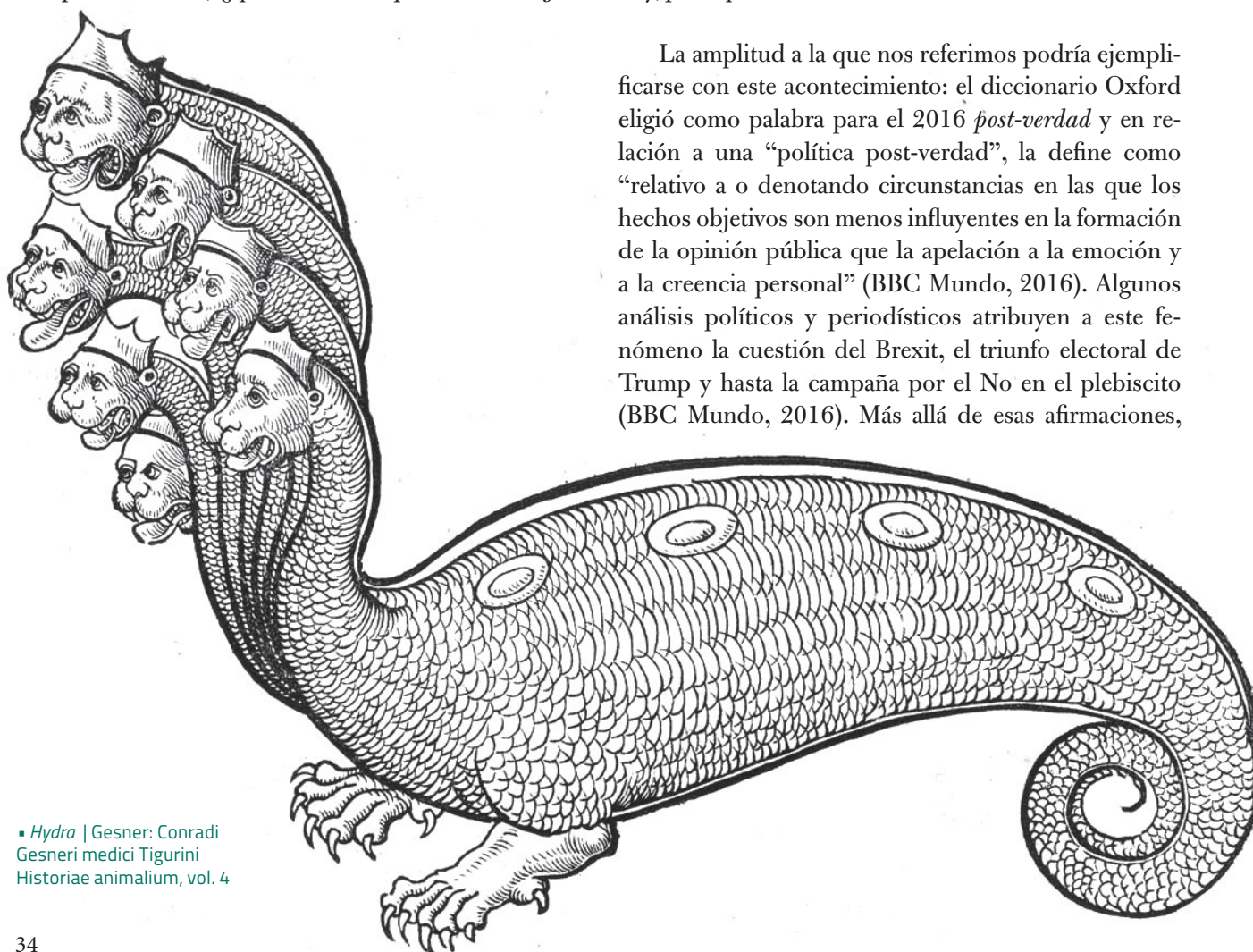
siguientes palabras de Foucault pueden servir como punto de anclaje para enfrentar las relaciones actuales entre verdad y poder:

Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de representaciones que sustentan un comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o reaccionar, dársele como un objeto al pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus acciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema. (Foucault, 1999 b: 359)

Lo dicho propone ahora que, cuando una sociedad se plantea históricamente unos problemas frente a lo político y los condensa en sus maneras de interrogarse, es precisamente cuando se concreta el significado de “pensar”. Pero, ¿qué modos de pensar se reflejan

en las problematizaciones que nos ocupan hoy? Éste sería precisamente el propósito de la crítica filosófica, según Foucault: analizar el proceso histórico que hizo posible problematizar eso que arrojamos a lo político como inquietud. Y eso para averiguar, tal como se desprende de la última parte de la cita referenciada, cómo pensar de otro modo, actuar de otro modo, ser de otro modo: “El trabajo de la reflexión filosófica e histórica se vuelve a situar en el campo de trabajo del pensamiento, a condición de que se retome la problematización no como un ajuste de representaciones, sino como un trabajo del pensamiento” (Foucault: 1999b, 361). Así las cosas, ¿cómo ocuparnos de las problematizaciones emergentes en la realidad colombiana a través de un trabajo de pensamiento, de un ejercicio crítico filosófico? La especificidad del contexto histórico en el que nos encontramos determina la dirección de la pregunta, aunque, si nos atenemos a la afirmación de que la cuestión política es la verdad, la problematización muestra ahora su generalidad: es en un contexto más amplio en el que las relaciones entre verdad y política se juegan hoy, pero que toma forma en cada situación.

La amplitud a la que nos referimos podría ejemplificarse con este acontecimiento: el diccionario Oxford eligió como palabra para el 2016 *post-verdad* y en relación a una “política post-verdad”, la define como “relativo a o denotando circunstancias en las que los hechos objetivos son menos influyentes en la formación de la opinión pública que la apelación a la emoción y a la creencia personal” (BBC Mundo, 2016). Algunos análisis políticos y periodísticos atribuyen a este fenómeno la cuestión del Brexit, el triunfo electoral de Trump y hasta la campaña por el No en el plebiscito (BBC Mundo, 2016). Más allá de esas afirmaciones,



■ Hydra | Gesner: Conradi Gesneri medici Tigurini Historiae animalium, vol. 4

lo que se hace visible es una problematización que emerge hoy con toda su fuerza: ¿qué se entiende por verdad en la política contemporánea y qué hacer frente a los modos en que se configura? La centralidad de la pregunta se refleja tanto en la preocupación de líderes sociales y ciudadanos comprometidos como en los argumentos de series de televisión y películas exitosas. En el fondo se trata de la producción de la verdad como variable estratégica: la post-verdad es la estrategia más vieja de todas (hacer pasar por verdadero algo que no lo es), multiplicada ahora por el efecto difusor de las redes sociales. Este hecho ha convocado alianzas entre periodistas y Facebook, por ejemplo, para evitar la difusión de falsas noticias. La verdad, o mejor, la ocultación de verdades incómodas para proteger un determinado interés político o económico, es una estrategia; cuestión inimaginable para aquellos que la suponen como incorruptible o como garante de la libertad. Nietzsche resuena para volver a decirnos que toda verdad es ficción y lucha (Nietzsche, 2011: 615). Si a esto le agregamos la cuestión de las fugas de información provocadas por *hackers* para visibilizar el modo en que las estructuras gubernamentales espían a sus enemigos estratégicos, internos o externos, la realidad actual resulta enraizada en esta problematización: el papel de la verdad y de su uso estratégico en la política contemporánea.

De ahí la relevancia de empezar este artículo desde el contexto actual y sus problematizaciones. Al ocuparnos de la crítica filosófica como actitud, es necesario reconocer que toda crítica se realiza en la especificidad de unas prácticas sociales, ubicadas históricamente, en donde unas luchas subjetivas cuestionan los efectos de poder de las verdades, que enarbolan estratégicamente modalidades de gobierno (Foucault, 2003: 10). Si, como ya se señaló: “El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema” (Foucault, 1999 b: 359), entonces este triple movimiento nos invita a reflexionar sobre nuestra realidad para interrogarnos acerca del papel de la crítica filosófica, tanto en la emergencia de sus condiciones históricas de posibilidad como en sus ejercicios actuales. En el desarrollo del trabajo filosófico de Foucault, que va de 1978 a 1983, entre su conferencia “Qué es la crítica” (Foucault, 2003a: 3) y la aparición de “Qué es la Ilustración” (Foucault, 1999b: 335), la pregunta por la crítica filosófica se propuso como la aparición histórica de una “actitud”, sobre la

que dice en 1978: “Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era la actitud crítica como virtud en general” (Foucault, 2003a: 5) y la cual se usa como concepto base para expresar su propia versión crítica en 1983, la *ontología crítica del presente*: “[...] es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible” (Foucault, 1999b: 351). La libertad del pensamiento se presenta ahora como una manera de vivir en la que el ejercicio analítico tiene por objeto dar cuenta de la emergencia de los límites que nos han hecho ser hoy lo que somos para establecer los puntos de ataque como estrategia para construir límites nuevos. La actitud es entonces, actitud límite y, a su vez, experimental: “Quiero decir que este trabajo efectuado en los límites de nosotros mismos debe, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas y por otro, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio” (Foucault, 1999b: 348).

Así, la actitud crítica, en su parentesco con la virtud y en su función de desujeción, adquiere las características de límite y experimentación que se concretan en una manera de vivir que la realiza. Por tanto, la pregunta por la crítica nos exige ocuparnos de nuestra actualidad en el orden de la problematización, en este caso, las relaciones complejas entre verdad y política, para hacernos la pregunta de cómo vivir filosóficamente en nuestros días.

La relación no dialéctica entre gubernamentalidad y crítica

Una vida filosófica, entonces, realiza una actitud crítica, al límite y experimental al mismo tiempo. En coherencia con su propuesta crítica, Foucault se ocupa a la vez de su trabajo en los cursos del Colegio de Francia y las problematizaciones de su presente. El 10 de mayo de 1981, François Mitterrand gana las elecciones en Francia y, enseguida, algunos amigos de Foucault lo interrogaron acerca de lo que piensa del acontecimiento. Algunos días después, Didier Eribon le pregunta al respecto. La respuesta de Foucault es:

En efecto se trata de una manera de gobernar muy distinta la que parece entrar en juego.

Sí, es un punto muy importante, y que ha podido aparecer desde la victoria electoral de Mitterrand. Me parece que esta elección ha sido vivida por muchos como una especie de victoria-acontecimiento, es decir, una modificación de la relación entre gobernantes y gobernados. No que los gobernados hayan tomado el lugar de los gobernantes. Después de todo, se ha tratado de un desplazamiento en la clase política. Se entra en un gobierno de partido con los peligros que eso comporta y eso no hay que olvidarlo nunca. Pero lo que está en juego a partir de esta modificación es saber si es posible establecer entre gobernantes y gobernados una relación que no sea una relación de obediencia, sino una relación en la que el trabajo tenga un papel importante. (Foucault, 2015: 184-185)

Supongamos, en un ejercicio puramente ficcional, que se interrogara a los filósofos colombianos acerca de la elección-acontecimiento, por ejemplo, en relación con la cuestión del plebiscito. Pueden encontrarse en las redes sociales tales reacciones, si es del interés genealógico de alguno. Continuando con la ficción, se hacen visibles enseguida las diferencias del contexto histórico, pero permanece una parte: la pregunta por la relación gobernantes-gobernados. ¿cómo se modificó esa relación con el triunfo del No? La sensación de desesperanza de una parte y de euforia total por la otra, hizo visible la política del resentimiento, diríamos con Nietzsche, a la que apeló cada una de las partes en el momento en que más le convino, fabricando enemigos y señalando su alternativa como salvación. Algunos días después no es un filósofo sino el gerente de la campaña ganadora quien enuncia los secretos de su triunfo.

Hoy, la Sección Quinta del Consejo de Estado establece que, luego de estas declaraciones y en un análisis sistemático de las prácticas realizadas, se constituyó una “violencia por engaño” y propone formular cargos a los responsables. ¿Cómo modificó esto la relación gobernantes-gobernados? La estrategia reactiva de polarización hace que se constituya una dialéctica amigo-enemigo, en la que cada quien abraza su causa y a su líder como defensor de la verdad. Lo bueno de que esto sea una ficción es que, aunque la realidad social actual incluye dicha dialéctica, hay muchos otros modos de acción: la sociedad civil (que realmente es un nombre ficticio para los cientos de grupos ciudadanos que

asumieron la protesta como modo de hacer visible lo que la estrategia polarizadora ocultaba) expresó cientos de verdades que enfrentaban la dialéctica reaccionaria y promovían alternativas no consideradas hasta el momento. La relación gobernantes-gobernados cambió, no para condensar la dialéctica amigo-enemigo como característica central de la política colombiana, sino para convertirse en el campo de emergencia de problematizaciones no expresadas, de verdades contenidas en la violencia simbólica y efectiva.

Pero, ¿cómo reflexionar sobre tales problematizaciones? ¿Cómo convertir las verdades que emergen en este campo estratégico en objeto de nuestra reflexión? ¿Cómo realizar un ejercicio filosófico acerca de estos desafíos a la política? El trabajo del pensamiento nos lleva ahora a ocuparnos de la relación entre gobernantes y gobernados en la época de la posverdad, por más que sospechemos del término.

En 1978, mientras su curso del Colegio de Francia se titula “Seguridad, territorio y población”, y el concepto central del mismo es el *biopoder* (Foucault, 2006: 15), Foucault realiza una célebre conferencia que será titulada luego como “¿Qué es la crítica?” (Foucault, 2003a). Entre ese año y 1983, la pregunta por la crítica aparece en el trabajo filosófico de Foucault acompañando su análisis histórico sobre la constitución de la subjetividad moral. Inicialmente, estos elementos podrían verse separados, pero luego de la publicación de prácticamente todas las conferencias y cursos de esta época, se hace visible cómo el análisis histórico de las técnicas de sí griegas y cristianas se propone como una genealogía de una “actitud crítica” (Foucault, 2004: 213). Para realizar tal tarea, Foucault propuso en 1978 rastrear dicha actitud en su enfrentamiento con las transformaciones de los diversos modos de gobierno. La noción de *gubernamentalidad*, planteada en 1979 en el curso “Nacimiento de la biopolítica” (Foucault, 2007: 32) y entendida en ese momento como la constitución de un régimen de verdad acerca del arte de gobernar como dispositivo saber-poder, fue modificada en 1982: “Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que yo llamo gobernabilidad” (Foucault, 1990: 49).

Sin embargo, ya en 1978 Foucault intuía que las artes de gobernar implicaban prácticas y técnicas reflexivas, organizadas en distintos momentos históricos,

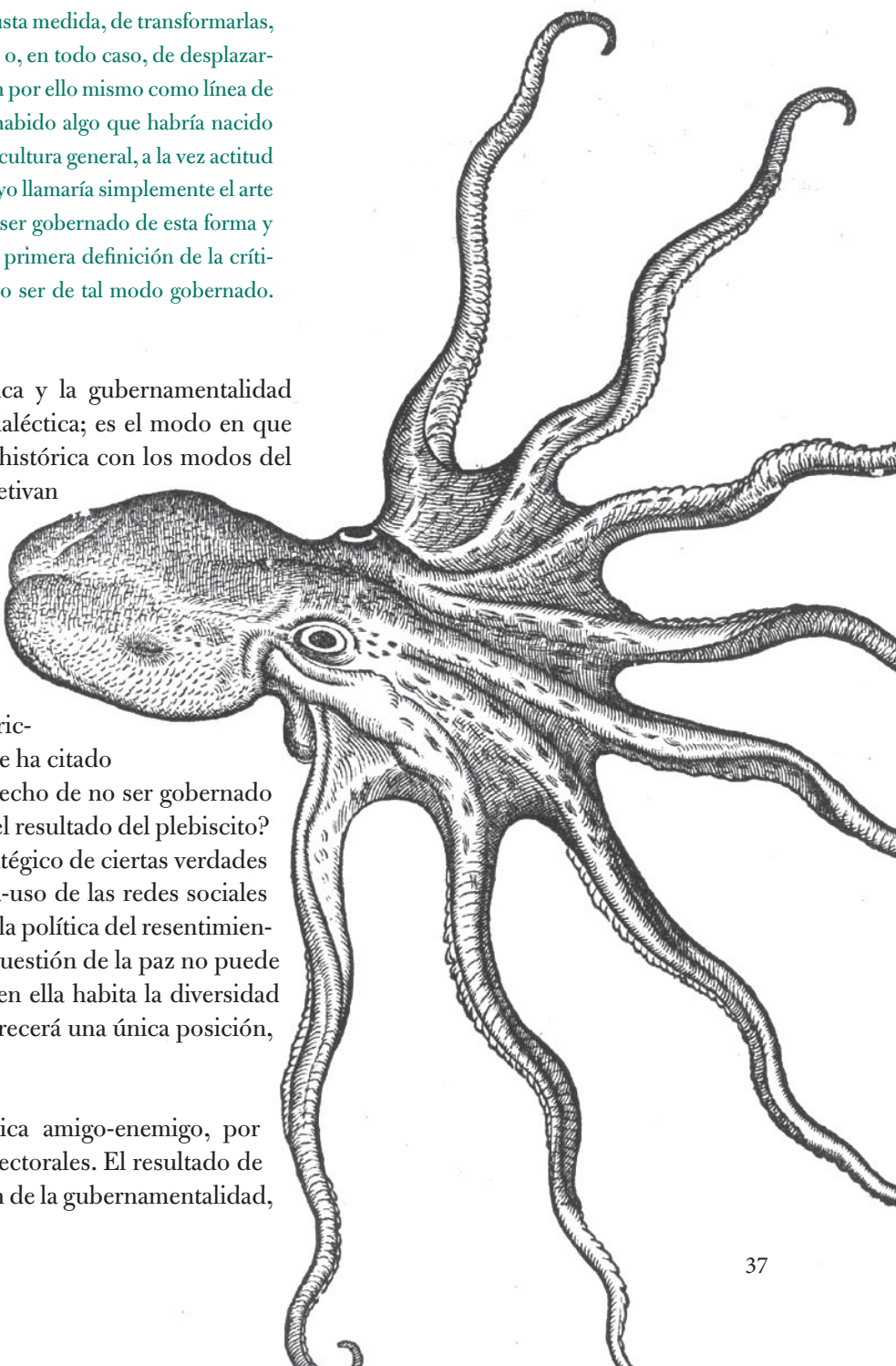
en una relación específica con la verdad (Foucault, 2003a: 6-7). Así, habría aparecido la pregunta acerca de cómo gobernar en el régimen de verdad sobre lo político entre los siglos XV y XVI. Esto nos invita a pensar enseguida, en coherencia con la pregunta por la crítica hoy, en las modificaciones que ha sufrido tal régimen en la cuestión de la posverdad: ¿cuál es el papel de la verdad en las artes de gobierno que usan como estrategia la difusión de ciertas “verdades” en las redes sociales? Sin embargo, insiste Foucault, la pregunta por la crítica aparece acompañada de otra, precisamente en la que se ubica la “actitud crítica”: ¿cómo no ser gobernado?

Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, de desplazarlas, a título de reticencia inicial, pero también por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de cultura general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esta forma y a ese precio. Y por tanto, propondría como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado. (Foucault, 2003a: 8)

Como puede verse, la actitud crítica y la gubernamentalidad no tienen una relación esencialmente dialéctica; es el modo en que unos sujetos problematizan su relación histórica con los modos del gobierno, es decir, la forma en que objetivan problemas acerca de la relación gobernante-gobernado a partir del uso estratégico de ciertas verdades en el contacto entre las técnicas propias y las del gobierno de los demás. Esta actitud moral y política no es privilegio de la reflexión filosófica. Es, en sentido estricto, un ejercicio del pensamiento, como se ha citado anteriormente. ¿Cómo se manifestó el hecho de no ser gobernado por la dialéctica amigo-enemigo luego del resultado del plebiscito? Se hizo visible el dispositivo, el uso estratégico de ciertas verdades y se propuso la movilización y el contra-uso de las redes sociales desde la creatividad; se negó el camino a la política del resentimiento y la reactividad. Se dejó claro que la cuestión de la paz no puede ser propiedad electoral de nadie y que en ella habita la diversidad y la diferencia y no el campo en el que crecerá una única posición, perfecta e inamovible.

No ser gobernados por la dialéctica amigo-enemigo, por creencias excluyentes ni por intereses electorales. El resultado de estos esfuerzos implicó una modificación de la gubernamentalidad,

■ *Octopus* | Gesner: Conradi Gesneri medici Tigurini Historiae animalium, vol. 4





■ A griffin | The Wenceslaus Hollar Digital Collection, University of Toronto

al incluir inicialmente a los movimientos sociales, para luego excluirlos elegantemente. La actitud emergente no podía ser atribuida a un solo actor, sino que se distribuía con fuerza por entramados difíciles de localizar, pero efectivos en su descontento y llamado a la acción. Entre las dos orillas fluían ejercicios de crítica que enfrentaron la gubernamentalidad con nuevas exigencias, nuevos derechos, etcétera. Aún hoy resuenan esos enfrentamientos, esos gritos de combate, diría Nietzsche. En ese contexto, también apareció un interrogante para los filósofos colombianos: ¿cuál es el papel de la filosofía en este preciso momento, en el que la cuestión de la verdad es cada vez más relevante en el marco estratégico de la política colombiana? Las respuestas son muchas, pero es posible conectarlas, por transpolación, a la problematización con la que Foucault enfrenta la entrevista de 1983:

¿Quiere decir que va a ser posible trabajar con este gobierno?

Hay que salir del dilema: o se está a favor o se está en contra. Después de todo se puede estar de cara y de pie. Tra-

bajar con un gobierno no implica ni sujeción ni aceptación total. Se puede a la vez trabajar y ser remiso. Pienso incluso que ambas cosas van a la par. (Foucault, 2015: 185)

Eribon se sorprende de la respuesta y pregunta si Foucault se mueve ahora de crítico a reformista. La respuesta del filósofo se ajusta a lo planteado en 1978: la actitud crítica no se opone dialécticamente a la gubernamentalidad; incluso puede acompañarla para transformarla. Después de todo, no ser de cierto modo gobernado sigue generando una pregunta: ¿entonces, cómo hacerlo? Es decir, mientras existan formas de gobierno, se hará necesario que la actitud crítica funcione como compañero y adversario a la vez. A lo mejor, algún día ya no necesitemos ninguna gubernamentalidad, que quizá era lo que Foucault quería decir con “anarqueología”, pero mientras tanto, la reflexión filosófica, y muchas otras, deberá seguir cumpliendo su vocación crítica.

La crítica consiste en desemboscar este pensamiento e intentar cambiarlo, mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, hacer que lo que se acepta como que va de

suyo deje de ir de suyo. Hacer crítica es volver difíciles los gestos demasiado fáciles.

En estas condiciones, la crítica (y la crítica radical) es absolutamente indispensable para toda transformación. Pues una transformación que se quedase en el mismo modo de pensamiento, una transformación que no fuera más que una cierta manera de ajustar mejor el mismo pensamiento a la realidad de las cosas no sería más que una transformación superficial. (Foucault, 2015: 186)

La especificidad de la actitud crítica en la reflexión filosófica queda clara ahora: distanciarse de lo que se nos ha dado pensar para pensar de otra manera. La correlación entre la modificación del pensamiento y la transformación de las condiciones sociales es el vínculo específico de la relación filosofía-política planteada ahora como crítica-gubernamentalidad. Foucault complementa su idea señalando:

Por lo tanto, no hay un tiempo para la crítica y un tiempo para la transformación, no hay los que tienen que hacer crítica y los que tienen que transformar, aquellos que están encerrados en una radicalidad inaccesible y los que están obligados a hacer las concesiones necesarias a lo real. De hecho, creo que el trabajo de transformación profunda no puede hacerse más que al aire libre y siempre agitado por una crítica permanente...

Si no ha habido en la base el trabajo del pensamiento sobre sí mismo y si efectivamente los modos de pensamiento, es decir, los modos de acción, no han sido modificados, cualquiera que sea el proyecto de reforma, se sabe que van a ser fagocitados, digeridos por tipos de comportamiento y por instituciones que serán siempre los mismos. (Foucault, 2015: 186-187)

Este ejercicio del pensamiento sobre sí mismo en el marco de una actitud crítica funciona ahora como una herramienta susceptible de usarse para un doble movimiento: hacer visibles los límites de la acción en los que estamos inmersos, así como el uso estratégico de unas verdades en la producción de los límites de lo que somos. Es en ese sentido que puede plantearse una perspectiva espacial, analítica y propositiva de la subjetividad (Perea, 2013: 5). Este movimiento es reflexivo, en tanto que el pensamiento y el sujeto vuelven sobre sí para trabajar sobre sí. Pero no lo hacen de cualquier modo, se enfrentan a la gubernamentalidad, en ese complejo punto de contacto entre el sí mismo y los otros en las artes del gobierno.

De la actitud crítica como “indocilidad reflexiva” e “inservidumbre voluntaria”

Luego de plantear una primera definición de la crítica como “arte de no ser de tal modo gobernado”, Foucault propone, en 1978, que el foco de la misma es “esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto” (Foucault, 2003a: 10). Se hace necesario señalar esto porque se asumió inicialmente que esta correlación sólo aparece en la filosofía de Foucault en 1980. Así que la segunda definición debe considerarse precisamente desde esa perspectiva, ya no sólo desde la relación saber-poder. El sujeto, en tanto que límite de la acción producido por regímenes de gobierno de la verdad, puede enfrentarse, en el orden de la actitud crítica, a una gubernamentalidad. La noción de *arte* se ha usado entonces para la cuestión del gobierno. Pero Foucault también plantea un arte distinto, conectado con el “arte de no ser de algún modo gobernado”:

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad. (Foucault, 2003a: 10-11)

La función de desujeción merece una revisión a la luz del carácter reflexivo en el pensamiento sobre sí mismo. La indocilidad reflexiva planteada en esta segunda definición involucra, al menos, un doble movimiento: en el primero, el sujeto da cuenta, en su interrogación histórica, de las relaciones entre verdad y poder que lo ubican en un emplazamiento y limitan su posibilidad de acción; en el segundo se mueve para dejar de pensar de ese modo y, por lo tanto, dejar de actuar de ese modo, es decir, definir nuevos límites. El arte que aquí se plantea es el de diseñar una nueva política de la verdad a partir del enfrentamiento con el sí mismo que una gubernamentalidad específica ha producido como parte de su estrategia.

Esta idea sobre la crítica está detrás de la pregunta de 1980 por el sujeto moral, cuestión que sigue sorprendiendo a muchos cuando la asumen como un giro abrupto en el trabajo filosófico de Foucault. En la conferencia de 1978, Foucault propone una genealogía de la actitud crítica que ubicará el trabajo filosófico de Kant como acontecimiento, sin reducir su filosofía a la crítica, al momento de proponer la interrogación del pensamiento sobre sí mismo, en la pregunta por la Ilustración de 1784 (Kant, 1994). En la extraña relación que Kant construye en este documento con Federico II de Prusia, el arte del gobierno se enfrenta a la pregunta por las condiciones ético-políticas de la construcción de conocimiento a partir de la compleja interacción entre voluntad, autoridad y razón, planteada ahora desde la cuestión de la mayoría de edad y la autonomía: “Lo que Kant describía como la *Aufklärung* es lo que yo intentaba hacer un momento describir como la crítica, como esa actitud crítica que vemos aparecer como una actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad” (Foucault, 2003a: 12-13).

Todo esto vendría a significar, en algún sentido, que el uso público de la razón en Kant podría proponerse como un modo de la indocilidad reflexiva, o incluso de inservidumbre voluntaria. Aunque es cierto que Foucault no lo dice, parece sugerir que la actitud crítica plasmada en la divisa del *Sapere aude* (Kant, 1994: 25), propone como función de desujeción la estrategia de la distinción entre uso público y privado de la razón. Más allá de esta cuestión, lo cierto es que Foucault ubica la Ilustración como el núcleo de problematización al que se enfrentan las principales escuelas filosóficas de Occidente cuando plantean sus ideas diversas sobre la crítica (Foucault, 2003a: 13-21).

Para volver a nuestro contexto y a nuestras problematizaciones, la pregunta que aparece enseguida es, a saber: ¿cuál indocilidad reflexiva puede plantearse a esta forma de gubernamentalidad que manipula ciertas verdades buscando efectos de polarización y de resentimiento? ¿Qué es aquello que estamos llamados a desobedecer, como decisión propia, en el marco de la “política de la verdad” que parece condensarse en la llamada “política posverdad”? Como ya se dijo, esta pregunta tiene su especificidad y su generalidad, pero parece conectarse con una exigencia que aparece en

los diversos modos actuales de la crítica: ¿quien dice de sí mismo que ha asumido una “actitud crítica”, también se plantea a sí mismo un cierto “modo de vida”? Y he aquí que terminamos en una nueva problematización: ¿cómo se vive hoy en el marco de las elecciones ético-políticas que supone asumirse (el reflexivo es importante) como “artista” de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva?

La relación de sí consigo como “espiritualidad en función de desujeción”

En 1983, Foucault publica un texto con idéntico título al de Kant en 1784, “¿Qué es la Ilustración?” (Foucault, 1999b: 335), con el propósito de ubicarse en una relación con la tradición crítica, así como de señalar la especificidad de su trabajo histórico-filosófico. Al expresar los objetivos de este trabajo, Foucault afirma:

Quería subrayar, por una parte, el enraizamiento que en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Por otra parte, quería subrayar que el hilo que nos puede ligar de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a elementos de doctrina, sino más bien a la renovación permanente de una actitud; es decir, de un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico. Este *éthos* es el que, muy brevemente, querría caracterizar. (Foucault, 1999b: 345)

Esta crítica es, entonces, ontología crítica, pues se trata de saber cómo es que somos lo que somos, y del presente, pues es el momento actual de nuestras problematizaciones en el que se realiza. La “ontología crítica del presente” es el modo en el cual Foucault se conecta y se aparta a su vez de la Ilustración kantiana, en consonancia con la idea de pensamiento como libertad y distancia, expresada en citas anteriores. Sin embargo, la *Aufklärung* sería un foco de problematizaciones que, aunque se ha modificado, aún tiene vigencia hoy. La renovación permanente de la actitud crítica es, para Foucault, una ontología crítica del presente, que termina exigiendo un cierto modo de vida, un *ethos*, en el que la inservidumbre voluntaria y la indocilidad reflexiva se concretan en una “vida filosófica”, en un arte que es también un “arte de la existencia”.

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de un saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible. (Foucault, 1999b: 351)

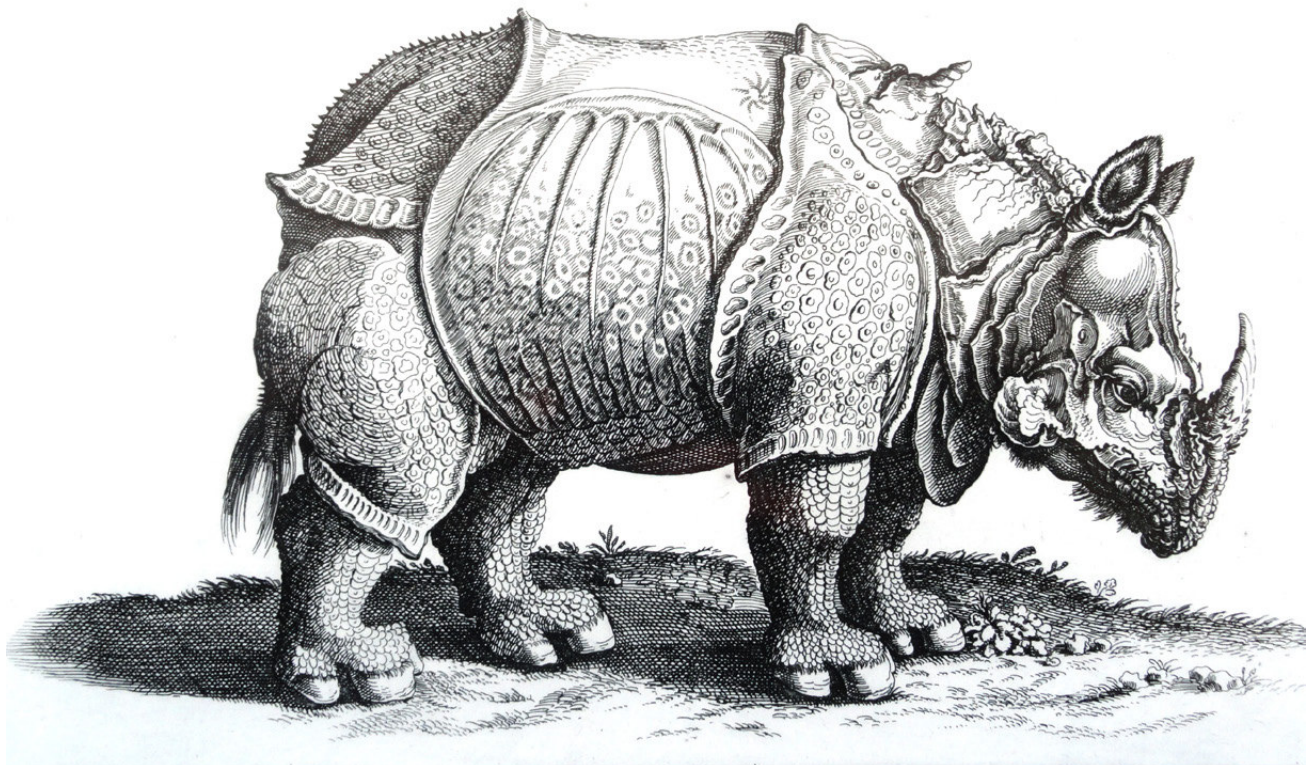
¿Cómo llevar a cabo esta ontología crítica en el marco de nuestras problematizaciones actuales acerca del papel de la reflexión filosófica en la era de la posverdad? La respuesta empieza a quedar clara cuando se entiende que la indocilidad reflexiva también implica constituirse a uno mismo como otro, en otra forma de pensamiento, de nuevas relaciones entre uno mismo, la verdad y el poder. Es decir, una desujeción que sirve como plataforma estratégica para crear otros modos de existencia. Es en este sentido que se hace visible la conexión entre la actitud crítica y el ejercicio filosófico en el célebre prefacio de *El uso de los placeres*: “Pero, ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no con-

siste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?” (Foucault, 2003b: 12). Se trata de un movimiento reflexivo que hace el sujeto a través de un conjunto de prácticas y técnicas, es decir, un arte de desujeción que funcionaría como “prueba modificadora del sí mismo en el juego de la verdad”, “un ejercicio de sí en el pensamiento”, en el que “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” (Foucault, 2003b: 12).

Este movimiento de constitución de sí en el trabajo crítico de la reflexión filosófica se convierte en un ejercicio espiritual, en el que se actualiza la actitud límite y experimental ya señalada:

El “ensayo” —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, una “ascesis”, un ejercicio de sí en el pensamiento. (Foucault, 2003b: 12)

RHINOCEROS Hornuafé Rhinocer



■ *Rinoceronte asiático*, 1657 | Johannes Jonstonus, Biblioteca Apostólica Vaticana



▪ *Gallus monstrosus* | Ulysses Aldrovandi, "Historia de los monstruos"

En resumen, la ontología crítica del presente, en tanto *ethos* y vida filosófica, es la renovación constante de una actitud crítica que cuestiona los límites de lo que somos, por experimentación y “en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas” (Foucault, 1999b: 352), para incorporar (hacer cuerpo) un arte de indocilidad reflexiva como espiritualidad de desujeción. Este ejercicio de sí en el pensamiento concibe a la filosofía como una “ascesis”, un trabajo de sí sobre sí mismo para alcanzar una “espiritualidad” (Foucault, 2003b: 12), entendiendo por ésta “lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser” (Foucault, 1999b: 408). Este modo de ser se hace específico en el ejercicio filosófico cuando la preocupación que implica gira en torno al problema de la verdad, es decir, de cuáles son las transformaciones que alguien debe sufrir para poder acceder a ésta:

La espiritualidad postula que la verdad nunca se da en el sujeto con pleno derecho. La espiritualidad postula que, en tanto que tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da en el sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. (Foucault, 2002: 33)

En esto consiste precisamente la distancia que existiría entre una perspectiva moderna del sujeto racional trascendental, de Descartes a Kant y a sus influencias futuras, y una perspectiva del sujeto que, por una parte es producido por regímenes de verdad que son usados estratégicamente en técnicas de gubernamentalidad y, por otra, puede constituirse como “sujeto moral de su acción” (Foucault, 2003b: 27), a través de ejercicios espirituales en los que modifica el sí mismo en el esfuerzo realizado por pensar de otro modo. Estos

elementos complementan el arte de la inservidumbre voluntaria y la indocilidad reflexiva para proponerla como *ethos* y vida filosófica.

Al respecto de las problematizaciones aquí consideradas, se tratará entonces de empezar por asumir que la actitud crítica no depende sólo de la posibilidad de construcción del conocimiento social, sino también del análisis de las condiciones históricas que nos ubican y limitan hoy en torno a estrategias gubernamentales de corte posverdad. Este análisis implica a su vez un conjunto de prácticas concretas, en las que unas relaciones consigo mismo se construyen en torno a la coherencia de un modo de ser en el que es posible vivir en función de desujeción, es decir, de nuevo, una “espiritualidad de desujeción” que se enfrenta a una política de la verdad que terminó convirtiéndonos en consumidores pasivos de informaciones falaces en las redes sociales, pero a la que se resiste a través de la emergencia de movimientos sociales que impulsan nuevas maneras de existencia desde la diferencia, la paz y la creatividad.

La “parresía” como “espiritualidad de desujeción” y su actualización en la “ontología crítica del presente”

Como es suficientemente conocido, la noción de *parresía* y sus modificaciones a lo largo de los ejercicios espirituales griegos y cristianos, le sirvió a Foucault como herramienta para hacer visibles las relaciones entre el sujeto, el poder y la verdad que se dieron en el marco de la filosofía antigua. Ya hemos señalado también cómo en sus conferencias de 1983, Foucault ubica a la parresía en el polo genealógico de su análisis histórico acerca de la “actitud crítica” y sus transformaciones. La rigurosidad de tal tarea se expresa en los cursos de 1981-1982, *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2002), 1982-1983, *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2009) y 1983-1984 *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010). La extensión y profundidad de tal estudio no puede agotarse en este texto. Sin embargo, y a modo de hipótesis, sería posible conectar la afirmación planteada en 1978, “Hay algo en la crítica emparentado con la virtud” (Foucault, 2003a: 5), con la cuestión de la parresía como “coraje de la verdad”. Las razones que nos invitan a considerar tal posibilidad son justamente aquellas que se han estudiado a lo largo de este texto

en torno al carácter de la ontología crítica del presente como “espiritualidad de desujeción”.

Siempre podrá hacerse la pregunta por si los filósofos que se enfrentaron a distintos modos de gobierno que ponían en riesgo sus vidas con la verdad como arma, que es el núcleo de la noción de *parresía*, no han propuesto en su especificidad histórica un combate contra una cierta política de la verdad que se preocupa por el conocimiento verdadero, al construir una vida capaz de probar la verdad de esa verdad (Foucault, 2010: 327). Los ejemplos, privilegiados, si se quiere, son: Sócrates enfrentado a los Treinta Tiranos o a la Asamblea que lo juzga y Diógenes en su diálogo con Alejandro (Foucault, 2004: 167).

¿No sería precisamente eso, o algo parecido, lo que se actualizaría en el Kant que propone a los ciudadanos que lo leen el coraje del *Sapere aude* y a Federico II el uso público de la razón, como condiciones de la *Aufklärung*? Es cierto que no siempre un ejercicio filosófico se enfrenta a un modo de gobierno. Pero también es cierto que Foucault tiene razón en sus análisis sobre la actitud crítica como virtud en general, cuando señala, tanto en 1978 como en 1983, que aún estamos conectados en algunas de las problematizaciones actuales sobre el sujeto, la verdad y el poder a ese acontecimiento. Pero esa conexión no se daría sólo en el orden de la crítica del conocimiento, sino especialmente en la actualización del coraje de la verdad, de una llamada a considerar la actividad filosófica como “espiritualidad de desujeción”, que, dadas las problematizaciones del presente en torno a las relaciones entre la verdad, el sujeto y el poder, exige ser renovada hoy. Pero, ¿en qué consiste llevar una vida filosófica en nuestros días? Es decir, ¿cómo vivir hoy incorporando una espiritualidad, un conjunto de relaciones consigo mismo, en la que se concreta, en el límite y experimentalmente, otro modo de ser, pensar y actuar? La clave estaría en conectar la ascética, en el sentido antes considerado, propia de la filosofía, con las luchas sociales que expresan las problematizaciones:

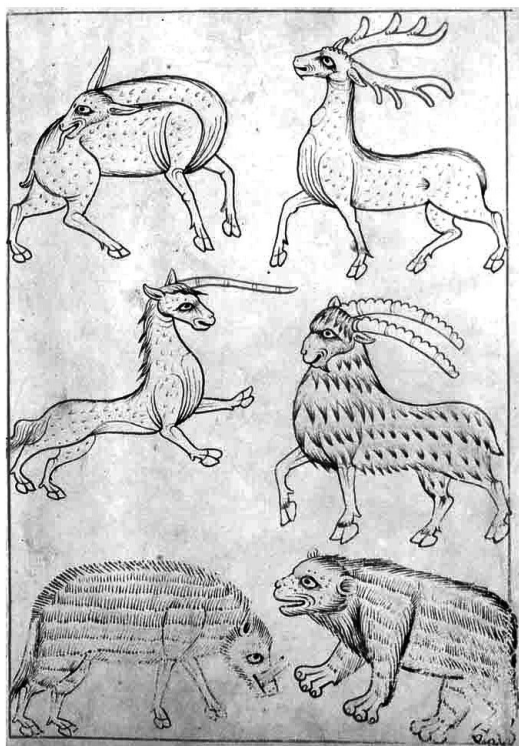
Hace poco decía que la filosofía es una manera de reflexionar sobre nuestra relación con la verdad. Hace falta completar esto; es una manera de preguntarse: si esta es la relación que tenemos con la verdad, ¿cómo debemos conducirnos? Creo que actualmente se hace y se ha hecho siempre un trabajo considerable y múltiple que modifica a la par nuestros

lazos con la verdad y nuestro modo de conducirnos. Y eso implica una conjunción compleja entre toda una serie de búsquedas y todo un conjunto de movimientos sociales. Es la vida misma de la filosofía. (Foucault, 1999b: 224)

La multiplicidad de las problematizaciones que nos desafían hoy, también cuestiona nuestro modo de conducirnos como filósofos y como ciudadanos, al interrogarnos por nuestro trabajo crítico en épocas de una política de la verdad de corte “posverdad”. Los movimientos sociales en Colombia, actualmente están inmersos en una batalla por la verdad, o en miles de éstas, en las que se juega la posibilidad de construir un país diferente. Algunos ejemplos privilegiados son las campañas de indígenas y campesinos contra la captura de la cultura y la productividad del territorio por parte de multinacionales, legitimadas por los acuerdos de libre comercio; las exigencias de igualdad que expresan movimientos de diferencia cultural y sexual; la construcción de instituciones de educación superior centradas en la especificidad cultural; la creación de espacios para el goce de libertades restringidas por

proyectos morales amparados en legitimaciones universalistas y negadoras o, en el mejor de los casos, integradoras de la diferencia. Aunque hay más, lo cierto es que se hace necesario que el ejercicio crítico de la filosofía hoy sirva como herramienta para cuestionar las gubernamentalidades que gestionan nuestras conductas en estos campos estratégicos.

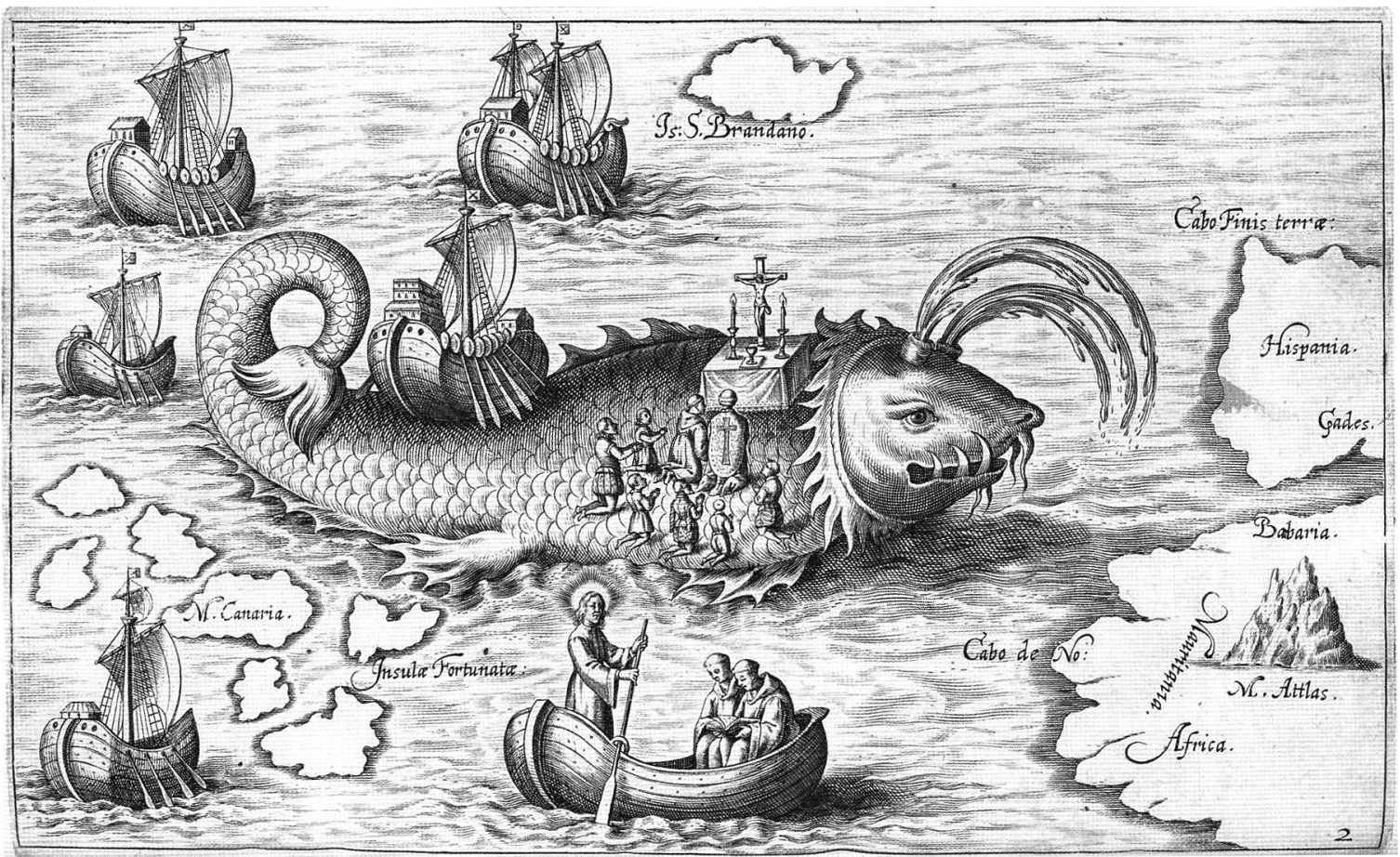
Se trata, de nuevo, de enfrentar una actitud reflexiva capaz de dar cuenta de nuestros límites y posibilidades a las estrategias que pretenden manejarlas. Esto puede decirse también de esta manera: experimentar, en el trasfondo estratégico de las relaciones entre gubernamentalidad y problematización, formas de ser que encarnan un arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. Estas existencias están aquí hace tiempo, inmersas en muchos movimientos sociales, hacen visible, por contraste, que vivir de otro modo es posible y nos invitan a componernos con éstas “para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa de lo que se es” (Foucault, 1999b: 223).



▪ *Patternbook from Zisterzienserstift, 1208-1213 | monastery Rein near Graz, Austria*
Codex Vindobonensis 507 der Österreichischen Nationalbibliothek Wien

Referencias bibliográficas

1. BBC Mundo, 2016, “Qué tienen que ver Trump y el Brexit con ‘post-verdad’, la palabra del año elegida por el Diccionario Oxford”, en *BBC Mundo*, tomado de: <<http://www.bbc.com/mundo/noticias-37996070>>.
2. FOUCAULT, Michel, 1990, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/ UAB.
3. _____, 1999a, *Obras esenciales II: estrategias de poder*, Barcelona, Paidós Básica.
4. _____, 1999b, *Obras esenciales III: estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós Básica.
5. _____, 2002, *La hermenéutica del sujeto: curso del Colegio de Francia 1981-1982*, Buenos Aires, FCE.
6. _____, 2003a, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
7. _____, 2003b, *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*, México, Siglo XXI.
8. _____, 2004, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós/UAB.
9. _____, 2006, *Seguridad, territorio, población: curso del Colegio de Francia 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
10. _____, 2007, *Nacimiento de la biopolítica: curso del Colegio de Francia 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
11. _____, 2009, *El gobierno de sí y de los otros: curso del Colegio de Francia 1982-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
12. _____, 2010, *El coraje de la verdad: curso del Colegio de Francia 1983-1984*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
13. _____, 2015, *La ética del pensamiento: para una crítica de los que somos*, Madrid, Biblioteca Nueva.
14. KANT, Emmanuel, 1994, *Filosofía de la Historia*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
15. NIETZSCHE, Friedrich, 2011, “De verdad y mentira en sentido extramoral”, en: *Obras completas I*, Madrid, Tecnos, pp. 612-619.
16. _____, 2016, “De la genealogía de la moral”, en: *Obras completas IV*, Madrid, Tecnos, pp. 451-523.
17. PEREA, Adrián, 2013, *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
18. PLATÓN, 2007, *Diálogos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.



- Sea Monster | "St Brendan's ship on the back of a whale, and his men praying, in Honorius Philoponus, 'Nova typis transacta navigatio' (Linz: s.n., 1621), p.12 (British Library, G.7237)."