

que no la consideremos una acción. Esta es la hora en que no sé muy bien por qué decidí estudiar filosofía hace ya varios años. En su momento no lo supe y quizás nunca lo sepa. Sin embargo, no dudo un momento en afirmar que haber comenzado a estudiar filosofía fue una acción mía y, al estar extendida en el tiempo, sigue siéndolo. No encuentro un sentido claro en mi acción, pero estoy seguro de que he actuado. Si uno se apega a un modelo como el propuesto por Paolicchi para identificar *todas* las acciones, un modelo que tiene en su corazón mismo la noción de sentido (y me atrevería a decir que la noción de sentido claro, transparente o completo, como el que tienen las acciones lingüísticas), se le escapan muchas acciones, o muchos sucesos que nosotros, hablantes del español, identificamos como acciones. El modelo cuasi-dialógico reduce el campo semántico de la palabra “acción” al de la expresión “acción con sentido”. El mismo Paolicchi parece reconocer que el modelo solo se aplica a acciones con sentido (cf. 58). Lo que no es claro es si él cree que hay acciones que no tengan sentido o si las acciones con sentido agotan todas las acciones. Pero tengo la certeza de que podemos hablar de acciones que no tienen un sentido claro y, tal vez, de otras que no tienen sentido en absoluto, aunque, por la laboradora de sentido del lenguaje, siempre podamos atribuirles alguno. ¿Y será esto último todo lo que Paolicchi quiere decir? Bien, entonces no creo que pase de ser una obviedad.

HERNÁN MEDINA
 Universidad Nacional de Colombia
 hcmedinab@gmail.com

Respuesta al comentario de Piracoca Fajardo, Carolina. “Cadahia, María Luciana. ‘Dos caras de una misma moneda: Libertad y Poder en los escritos foucaultianos’”, *Ideas y Valores* LXII/151 (2013): 291-294.

Me gustaría ofrecer algunos comentarios sobre las lúcidas y fructíferas observaciones de Carolina Piracoca Fajardo, publicadas en el último número de esta revista, a mi artículo “Dos caras de una misma moneda: libertad y poder en los escritos foucaultianos”.¹ Sus primeras dos observaciones me parecen muy atinadas. Simplemente me limitaré a decir que comparto y agradezco su primera matización, a saber: que el modelo gubernamental no abandona por completo el modelo bélico, sino que incorpora, en un registro diferente, algunos aspectos claves de dicho modelo.² Con respecto a la segunda observación,³ si bien es cierto que en

1 El artículo fue publicado en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 44 (2011): 165-188.

2 “La primera observación que quisiera hacer se dirige al abandono del modelo bélico. No creo que Foucault lo abandone del todo, si, al igual que la autora, se lo asume como relaciones de fuerzas o relaciones de estrategias enmarcadas en la lucha [...] Sin embargo, los aspectos del modelo bélico –las estrategias, las luchas, la confrontación– son acogidos en el modelo de la gubernamentalidad, puesto que el poder no implica cualquier lucha o confrontación, sino solo aquella que pretende el gobierno de los otros” (Piracoca 292-293).

3 “La segunda observación se refiere a la relación entre *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. La autora considera que entre los dos textos hay una tensión, dado que en el primero la resistencia es producto del poder, mientras que

Vigilar y Castigar Foucault muestra que el poder tiene que lidiar con una multiplicidad previa que lo resiste, me parece que esa resistencia de la que ahí habla Foucault tiene que ver más con la resistencia propia de los cuerpos, de la materia, que con una resistencia en sentido político. Al menos así interpreto los argumentos que se desprenden de ese texto en concreto. Probablemente otros escritos del mismo período, tal y como sugiere Piracoca, puedan suscitar una interpretación diferente.

Con respecto a la última observación, quisiera hacer algunas precisiones

.....

en el segundo el poder es posible por la resistencia. Si se toma el apartado mencionado por la autora (171), donde Foucault expone una posible definición de resistencia, se ve que esta no se restringe a un producto del poder. En el apartado, el poder disciplinario tiene que enfrentarse a una multiplicidad dada, diferenciándola, jerarquizándola, normalizándola, y es esta multiplicidad la que obliga a que el poder se vuelva más económico a la hora de resolver problemas de confusiones, conglomeraciones y dispersiones (cf. Foucault 2002 140-141). Al poner las cosas en estos términos, diría que, desde el análisis de la microfísica del poder en *Vigilar y castigar*, ya está en juego una resistencia que provoca al poder. Para aclarar en qué consiste esta resistencia, podría acudirse a *La vida de los hombres infames* o *Más allá del bien y el mal*, en donde la resistencia comprende los saberes locales de los prisioneros, de los locos y de los obreros, saberes que tienen efectos de poder por oponerse al saber oficial, debido al hecho de hacer visibles unas luchas y otro tipo de subjetividades. Incluso la misma autora señala, en la nota al pie 2 *Poder-cuerpo*, un diálogo donde Foucault especifica que si bien un tipo de cuerpo es el efecto del poder, la resistencia del cuerpo reside en redefinirse de otra manera, aunque nuevamente pese sobre él la posibilidad de individualizarse” (Piracoca 293).

y abrir un debate. En mi artículo nunca empleo el calificativo de “intelectual contemplativo”, tal como parece sugerir Piracoca en su texto, para referirme a la *actitud filosófica* de Foucault. Sí empleo, en cambio, el calificativo de “determinista” para referirme a los peligros que implica una parte de su propuesta teórica. A la vez que utilizo el término “sujeto pasivo” para referirme a la noción de sujeto que se desprende de sus primeras nociones de poder. Quería hacer estas matizaciones porque me parece que no es lo mismo afirmar que Foucault era un intelectual contemplativo a encontrar elementos deterministas (cuasi-fatalistas) en su proyecto intelectual. Es decir, mi objetivo consistía en mostrar que, a pesar de la clara actitud de denuncia y crítica ofrecida por Foucault en sus primeros escritos, sus reflexiones sobre el poder amenazaban con volver estéril cualquier ejercicio de resistencia, dado que la propia teoría no ofrecía los instrumentos intelectuales para pensar esas cuestiones.⁴

Hecha esta aclaración, me parece muy pertinente reflexionar sobre la observación de Piracoca acerca del rol del intelectual que se desprende de la propuesta filosófica de este pensador. En ese sentido, concuerdo plenamente con su interpretación del papel del intelectual en Foucault. Más aún, estar en desacuerdo con Piracoca significaría desconocer el famoso diálogo entre Foucault y Deleuze titulado “Un diálogo sobre el poder”.⁵ Allí Foucault expresa de un modo bien claro –mucho

4 Véase Cadahia (173-174).

5 Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2000.

antes de la publicación de *Voluntad de saber*—⁶ su función como intelectual: “El papel de intelectual ya no consiste en colocarse ‘un poco adelante o al lado’ para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del ‘saber’, de la ‘verdad’, de la ‘conciencia’, del ‘discurso’” (9-10).

Durante mucho tiempo compartí esta forma de denuncia propuesta por Foucault, pero no puedo ocultar que en la actualidad me parece importante preguntarse si acaso no resulta necesario reconsiderar esta actitud filosófica. Más aún, pienso que si prestamos atención a las últimas entrevistas concedidas por Foucault, él mismo era consciente de lo que estoy intentando problematizar aquí.⁷ Y es que creo que se dio cuenta de que el trabajo de crítica negativa (*pars destruens*) hacia las instituciones y las formas históricas que nos hemos dado a nosotros mismos no podía conducir, *per se*, a un trabajo de transformación colectivo e individual. Por el contrario, añadido yo, esto crearía las condiciones para un paradójico nicho metafísico en el que podría refugiarse el lúcido intelectual desencantado. Y eso no necesariamente

te significa que Foucault no estuviera comprometido con su propio tiempo, sino que la denuncia permanente estaba sometida a las paradojas de todo pensamiento crítico que, además de correr el riesgo de coquetear con ciertas actitudes aristocráticas y reaccionarias, se vuelve funcional a la lógica neoliberal. Me parecía importante marcar una posición clara con respecto a mi interpretación de los textos de Foucault para reinsertarlo en un terreno fructífero para el pensamiento actual de izquierdas.

Ahora bien, la crítica que hacía a Foucault en mi artículo no se dirigía a sus reflexiones sobre el rol del intelectual —esto es algo que he añadido en este diálogo con Piracoca—, sino más bien hacia a los problemas que aparecen en su proyecto filosófico, más allá de la intencionalidad del autor. En realidad, en mi artículo no hacía otra cosa que retomar la famosa crítica de Habermas a Foucault en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*.⁸ Me interesó recoger el guante de Habermas porque esta crítica se ha vuelto muy poderosa entre los detractores y seguidores de Foucault. En muy resumidas cuentas, allí Habermas le dice a Foucault que su teoría del poder no escapa a la figura omnipresente del sujeto moderno, figura de la que Foucault siempre buscó apartarse. Y lo que intento hacer en mi artículo es mostrar que Habermas ha pronunciado una verdad a medias. Digo que ha acertado a medias, porque si bien me parece que hasta *Voluntad de Saber* el peligro⁹ de un

6 El libro *Voluntad de saber* fue publicado por primera vez en francés en el año 1976 (*Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1976), mientras que esta charla se publicó en *L'Arc* 49 (1972).

7 Véase Foucault, M., “El retorno de la moral”. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999. 381-391; véase también “La ética del cuidado de sí como la práctica de la libertad” (*id.* 393-416) y Foucault, M., “El sujeto y el poder”. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión, 2001.

8 Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.

9 Digo “peligro” porque no comparto la lectura acabada de Habermas. Me parece que los textos de Foucault están llenos de

sujeto omnipresente atraviesa su noción del poder, la aparición del término libertad determina la *khère* foucaultina. Por eso quería resaltar que, hasta *Voluntad de Saber*, el trabajo de crítica y denuncia permanente tenía un carácter estrictamente destructivo y no ofrecía un marco conceptual para pensar posibilidades reales de resistencia activa y prácticas de la libertad. Lo que intento mostrar, por tanto, es que la noción de poder en Foucault se vuelve demasiado unilateral si no se presta atención a su noción opuesta: la libertad. De ahí que mi intención fuera pensar ambos términos, poder y libertad, de manera especulativa. Es decir, deseaba profundizar en un aspecto que quizá Foucault no llegó a pensar en toda su radicalidad, a saber: cómo se articula esa “y” que se inscribe entre el poder y la libertad. Mi apuesta consistió en otorgarle a esa “y” una función especulativa que une y a la vez separa ambos dominios. Si Foucault se limitase a introducir la noción de libertad para contrarrestar el papel del poder, no habría hecho otra cosa que propiciar un nuevo dualismo entre ambos términos. Una dialéctica empobrecida que reiteraría un vínculo externo, en el que poder y libertad se enfrentarían como totalidades idénticas a sí mismas y opuestas a su otro. Los foucaultianos ortodoxos posiblemente se espanten con la estrategia que intenté llevar a cabo en el artículo que Piracoca menciona –y que luego amplió en otros textos–, puesto que introduzco el fantasma de Hegel en el corazón de la teoría de Foucault. Pero eso ya sería otra discusión. Solamente

.....
tensiones irresueltas como para fijar su teoría en una sola dirección.

añadiría que a veces puede resultar fecundo conjurar a los fantasmas que acechan a nuestros filósofos.

MARÍA LUCIANA CADAHIA
Universidad Autónoma de
Madrid- España
luciana.cadahia@gmail.com

Pereira, Gustavo. “Justicia distributiva: medios y capacidades”, *Diánoia*. [Universidad Nacional Autónoma de México] 49/53 (2004): 3-32.

Gustavo Pereira presenta una interpretación de la teoría de Ronald Dworkin de la justicia distributiva. Plantea que la igualdad de recursos de Dworkin “puede interpretarse como una teoría que conjuga la *igualdad de medios* con la *igualdad de capacidades*” (4). Apoya esta interpretación en la observación de que la igualdad de recursos de Dworkin maneja un criterio propio de teorías de medios –el test de la envidia–, y un criterio propio de teorías de capacidades –el mercado hipotético de seguros–. Sostiene que, debido a esta fusión de medios con capacidades, la igualdad de recursos de Dworkin evita tanto los riesgos de perfeccionismo de las teorías de capacidades, como los de subjetivismo de las teorías bienestarias, y también la rigidez de las teorías de medios. La interpretación de Pereira muestra que una teoría de la justicia distributiva satisfactoria sería aquella que no sólo define el ser de la justicia y determina cómo llevar a cabo un reparto justo, sino que, además, al tener en cuenta la variación de las subjetividades, se preocupa de asegurar que las personas puedan desarrollar aquellas