

**REVIEW:**

**Ottavio Marzocca, *Il Governo dell'Ethos. La produzione politica dell'agire economico*, Milán, Mimesis, 2011.**

**Matías L. Saidel**

El libro de Marzocca, titulado *El gobierno del ethos. La producción política del comportamiento económico*, se anuncia desde el título como una indagación que continúa los senderos abiertos por Michel Foucault en torno a la gubernamentalidad neoliberal y a la posibilidad de una práctica de *gobierno de sí y de los otros* alternativa a la que se impone actualmente. En ese marco, el autor se propone realizar una *ontología del presente* que tenga en cuenta las transformaciones que se han producido en los dispositivos de saber y poder contemporáneos.

¿Qué entender, en este marco, por “gobierno del *ethos*”? Como se sabe, *ethos* es una palabra griega que remite tanto al habitar como al hábito, al uso, es decir, a los comportamientos habituales, usuales. Por otro lado, *gobernar* puede ser definido como la capacidad de guiar la conducta, enderezarla a determinados fines. Este gobierno se ejercería sobre el *ethos* de los hombres, sería una “producción política del comportamiento económico”, en la medida que la racionalidad económica parece haber asumido la función de verdad y soporte principal de las prácticas modernas de gobierno y del consenso necesario para su

sostenimiento (p. 8).<sup>1</sup> Esta producción no por ello deja de ser el resultado de una opción política.

La relación entre gobierno, economía y *ethos* no es nueva. Por un lado, la palabra *oikonomía* remite desde su misma raíz al “gobierno de la casa” (*oikos*), es decir, el lugar que *habitamos*, pero desde un paradigma no epistémico sino gestional.<sup>2</sup> Por otro lado, el *homo economicus* es también el sujeto/objeto de una producción política, producto y función a la vez de la economía liberal moderna, así como el *capital humano* lo es del neoliberalismo contemporáneo.

En este marco, el “comportamiento económico” no remite sólo a la esfera del mercado sino que supone la extensión de la racionalidad económica a todos los ámbitos de la existencia, desde las decisiones de gobierno, a las disposiciones éticas y los investimentos afectivos de los sujetos, pasando por la búsqueda de solución a los problemas de la sociedad del riesgo y a la crisis ecológica. Sobre todos estos temas se detienen los distintos capítulos del libro, mostrando de qué manera la racionalidad económica —en nuestro caso neoliberal— se impone como el único paradigma válido para gobernar el propio *ethos* y para dar forma al mundo y, por ello mismo, como fuente última de legitimidad de toda decisión ética y política.

En este sentido, la hipótesis del autor es que “la racionalidad económica permea profundamente las prácticas de gobierno de la modernidad y mide su eficacia no sólo a través del grado de ‘enriquecimiento’ social e individual que ellas logran producir sino también mediante el nivel de adhesión al ‘comportamiento económico’ que ellas obtienen, más o menos conscientemente, de todos y cada uno”. En ese marco, el libro intenta comprender si la racionalidad económica, al orientar “los modos de concebir y de practicar la libertad, no compromete otras posibilidades irrenunciables de ‘devenir libres’ y de practicar la relación con el espacio público y con el mundo común”. (p. 7)

---

<sup>1</sup> Para evitar un exceso de notas, citamos las notas del libro de Marzocca colocando entre paréntesis el número de página en el texto. Todas las citas de Marzocca son de traducción propia.

<sup>2</sup> Cfr. Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, p. 42ss

Para dar respuesta a estos interrogantes, los artículos que conforman el libro irán abordando distintas dimensiones en las que el discurso de la economía neoliberal produce efectos de verdad y de poder, moldeando los comportamientos, produciendo subjetividad.

### **Del gobierno a la *governance* neoliberal, o del triunfo del economicismo**

El libro comienza, en el cap. 1 con una reflexión sobre la relación entre gobierno biopolítico y soberanía, descartando la hipótesis de que con la crisis de la soberanía producto de la globalización, caigan también las prácticas de *gobierno*. Marzocca recuerda que mientras el ejercicio de la soberanía no va mucho más allá del uso de la ley, del monopolio de la violencia y del poder fiscal, la idea moderna de gobierno deriva de la *oikonomía* antigua (Agamben), del concepto medieval de *régimen*<sup>3</sup> entendido como arte de conducir las almas o del modelo del poder pastoral de la Iglesia<sup>4</sup> (Foucault). En el primer caso está en juego un reinar. En el segundo se trata de gestionar, administrar, garantizar el bienestar, mejorar las condiciones materiales o la conducta moral de los individuos y del conjunto [*omnes et singulatim*]. Por eso, si bien en la modernidad las prácticas de gobierno se transforman en políticas de Estado, no se confunden con el ejercicio de la soberanía. En ese sentido, el autor destaca, siguiendo a Foucault, que el liberalismo rechaza al absolutismo no por su ejercicio de la soberanía sino por la ineficacia de su intervención, llamando a ‘gobernar menos para gobernar mejor’. (p. 12)

En este sentido, absolutismo y liberalismo compartirían el hecho de *entender en términos económicos el conjunto que se debe gobernar y el bienestar a perseguir*, fomentando el crecimiento general. En ese marco, el *welfare state* puede ser entendido como una radicalización de la misión de proteger

---

<sup>3</sup> Cfr. Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995

<sup>4</sup> Cfr. Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*. Hacia una crítica de la «razón política»”, en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 95-140.

económicamente a los súbditos que deriva del Estado pre-liberal y que tiene un punto destacado en los tratados del s. XVIII de la *Polizeiwissenschaft* (ciencia de policía) en Alemania. La diferencia es que, como mostrara Robert Castel<sup>5</sup>, el *welfare state* reconoce una propiedad social al lado de la individual, garantizando seguridad y dignidad a los no propietarios, a los asalariados. (p. 14)

En esta línea, Marzocca identifica dos transformaciones en las prácticas de gobierno de los últimos decenios: la hegemonía del neoliberalismo como cultura de gobierno y la dislocación de las prácticas y funciones de gobierno en una dimensión trans-política y post-estatal.

Como sabemos, el neoliberalismo se impuso a través del señalamiento del atolladero al que, supuestamente, llevaba un Estado de bienestar sobrecargado de demandas y que, por otro lado, coartaba la iniciativa y la autonomía de los individuos. En ese marco, se impuso la convicción de que era necesario reducir los mecanismos compensatorios del Estado de bienestar y compatibilizar el gobierno con lo que dictaría la racionalidad del mercado. Para Marzocca, la influencia actual del neoliberalismo sobre todas las fuerzas políticas que aspiran a gobernar sería el resultado del economicismo estructural que caracteriza a las prácticas modernas de gobierno. Este economicismo daría lugar a un “gobierno trans-político” donde la noción polisémica de *governance* juega un rol estratégico al producir, con su aparente pluralización de instancias consultivas y operativas, un “proceso de *despolitización de los procesos decisionales* y de *neutralización técnico-administrativa* de los problemas más importantes y graves de nuestra época” (18).

Tal como recuerda Marzocca en el cap. 2, esta despolitización había sido denunciada de distintas maneras por los pensadores políticos del pasado siglo, como Hannah Arendt y Carl Schmitt, pero con esquemas que parecen suponer una heterogeneidad de la racionalidad propiamente política de aquella “no-

---

<sup>5</sup> Cfr. Robert Castel, *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 2004 y R. Castel, *Propiedad Privada, Propiedad Social, Propiedad de si Mismo: Conversaciones Sobre la Construcción del Individuo Moderno*, Conversaciones con Claudine Haroche, Rosario, Homo Sapiens, 2003.

política” de la economía, algo que en la modernidad resulta, cuanto menos, discutible. Por eso el autor se apoya en los análisis de Foucault sobre el surgimiento de la gubernamentalidad desde los teóricos de la razón de Estado. Para Marzocca, la soberanía se habría expuesto históricamente al crecimiento desmedido de la cantidad de cosas y procesos a ser controlados y promovidos al tiempo que habría provocado el crecimiento indefinido de las actividades capaces de liberarse de sus controles. (p. 27) Es este mismo proceso el que lleva al triunfo de una racionalidad gubernamental que debe gestionar procesos que escapan a la lógica jurídico-política de la soberanía.

En el capítulo 3, “La razón político-pastoral”, Marzocca analiza esta tendencia al economicismo a la luz de la genealogía foucaultiana del poder pastoral como *arte de gobierno*, desde la antigua Grecia hasta la racionalidad política moderna, que tiende a conservar, administrar y reforzar el cuerpo político del Estado. En ese contexto, las prácticas de gobierno asumirían una connotación económica así como la economía moderna se insertaría en el marco de la restructuración de la tecnología política. Luego, con el surgimiento de la economía política como ciencia autónoma y con el nacimiento del liberalismo, la razón político-pastoral entraría en una crisis donde el mercado se transforma en criterio ‘objetivo’ de limitación y regulación del gobierno. (p. 38) En ese marco, la economía se transforma en un saber autónomo que se separa de la política y el mercado en un dominio cuasi-natural que delimita el campo de lo posible. Este proceso se agudiza desde la segunda posguerra, donde el liberalismo democrático triunfa en Europa subsumiendo definitivamente la racionalidad jurídica a la gubernamental, al punto que

toda ‘soberanía’ y toda ‘política’ tienden a procurarse preventivamente una legitimación económica además, o incluso antes, que constitucional y jurídica. Es justamente ya la economía, en cuanto ‘excepción’ respecto a la política, el nuevo terreno de la decisión que funda un poder. (p. 28)

Esta situación de subsunción de lo político-institucional a los dictados de la economía llega al extremo con la globalización, donde termina la relación de una

*oikonomia* ampliada sobre el espacio público y se abre la mundialización de la crematística antinatural, que no admite límites de ningún tipo: ni de la casa (*oikos*) ni del Estado (*polis*).

### **Oikonomía y *ethos*, o de la moralización económica a través de la familia**

Podría decirse que esta crematística antinatural tiene su base en la perversión de una «ética» *oiko-nómica*. En el capítulo 4, “De la oikonomía al menage neoliberal”, Marzocca analiza la función eto-poiética o de moralización económica de la familia. Así, recuerda que en la Antigüedad la relación entre lo privado y lo público no pasaba por la contribución material de la *oikonomía* al bienestar de la *polis* sino por el compromiso ético del jefe en la educación moral de los miembros de la familia. Se trata del compromiso ético de quien es capaz de gobernarse a sí mismo moralmente para poder guiar a otros (Foucault).

Ahora, si bien en la modernidad, con el surgimiento de la población, el arte de gobierno ya no puede ser pensado según el modelo familiar, el rol eto-poiético de la familia sigue siendo fundamental. La familia se transforma en un segmento privilegiado de la población, en la medida en que toda intervención sobre ésta pasa por las conductas de aquella.

De hecho, como sostiene Marzocca, son los procesos de moralización resultantes de las más variadas formas de gobierno las que permitieron el desarrollo de la economía liberal. Es justamente en el seno de las familias que en el siglo XIX el ahorro se volverá un problema de moralidad económica, que, para Malthus, induce a las personas a la previsión y la prudencia. Por otro lado, Malthus asignaba una gran responsabilidad a las clases populares en lo que hace al crecimiento demográfico. Para ello el remedio que ofrecía era inducir las a practicar la castidad hasta el momento de estar en condiciones de mantener a

los hijos y quitarles la asistencia social para constreñirlas al ahorro privado. De ese modo, el ahorro se convertiría en el mejor antídoto contra la asistencia que fomenta imprevisión y sería el mejor medio de moralización económica de los individuos y de sus ideas del matrimonio. (p. 54)

Este impulso hacia el control de la natalidad por motivos económicos se acentúa en la familia neoliberal, ya que se promueve tener pocos hijos para que estos puedan tener mayor *capital humano*. Frente a la constatación de que en los últimos dos siglos, en los países desarrollados, la renta media ha aumentado a la vez que disminuía la fecundidad de las parejas, un autor neoliberal como Gary Becker<sup>6</sup> explica que estas decisiones se basan en factores económicos que Malthus y los malthusianos no habían considerado, como el ‘precio’ de los hijos (tiempo y bienes necesarios para criarlos), la ‘calidad’ de los hijos (formación, salud, etc.), la mortalidad, etc. Según Becker, con el aumento de la renta, los padres decidirían tener menos hijos para poder criarlos «mejor». En esta visión, el matrimonio, que produce utilidad mediante la complementación entre esposos, tiene, junto a otros beneficios económicos, el de la ‘calidad de los propios’ hijos, es decir, su *capital humano*.

Para Marzocca, esta teoría apunta “al grado extremo de gobernabilidad económica del *ethos* del hombre contemporáneo”, que el neoliberalismo considera alcanzable apoyándose en el binomio individuo-familia. (p. 60) Pero además, en esta conformación del *capital humano* entran en juego las características biológicas y genéticas de las personas, por lo cual Marzocca sostiene que el análisis del *ethos* económico de la familia contemporánea debería darle importancia al concepto de *bio-capital* “como extensión de la idea de capital humano, es decir, como conjunto de características y cualidades bio-físicas hacia las cuales se dirigen las decisiones y los investimentos de las familias y de los individuos, influyendo al mismo tiempo sus orientaciones éticas”. (p. 62)

---

<sup>6</sup> Autor analizado por Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 255ss

Con la globalización, este binomio familia-individuo, la familia empresa, se vendría confrontando con diversos procesos como a) la tendencia a la privatización e individualización del cuidado del bienestar físico de las personas en el marco de la crisis del *welfare* y de una genetización de la responsabilidad hacia la salud; b) intentos de estandarización y economización de los sistemas de instrucción; y c) el involucramiento de la gente común en los procesos de financiarización de la relación con el dinero y las prácticas económicas.

En lo que hace al primer punto, no sólo ha aumentado el gasto de las personas en salud, bienestar, embellecimiento corporal, etc. sino que, además, con los desarrollos de la medicina molecular y de las biotecnologías, ha proliferado el discurso de la *responsabilidad genética*. La familia se transforma en un ámbito de responsabilización ética del individuo hacia los riesgos genéticos de los cuales puede ser portador. (p. 63)

El segundo punto remite a los presupuestos economicistas y los pobres resultados de los procesos europeos que buscaron la estandarización de la enseñanza universitaria europea con los acuerdos de Bologna, que buscaron hacer que la educación universitaria fuese más flexible y permeable a las demandas del mercado laboral.

En cuanto a la tercera cuestión, Marzocca señala que, en la relación de las familias con el dinero, la disponibilidad a participar en el juego de la deuda y el crédito tiende a prevalecer sobre la propensión al ahorro e incluso a la inversión. En ese marco, mientras el desarrollo de las microfinanzas en los países del tercer mundo produce una conversión ética de los usuarios a la racionalidad del mercado, en el primer mundo la disponibilidad para endeudarse pasó a ser el modo de participar de la expansión económica y consumir mercaderías cada vez más innovadoras y accesibles. Marzocca sostiene que este tipo de participación en la evolución del mercado hace vanos los beneficios que la familia neoliberal encontraría en el *ethos* empresarial que le atribuía la teoría del capital humano, ya que este tipo de familia *no puede correr el riesgo de contentarse con lo que tiene* (Baudrillard). Para Marzocca este es un resultado paradójico, si tenemos en



cuenta que parte de un proceso que se inició con la promoción malthusiana de la prudencia.

### **Economía y ecología en la *sociedad del riesgo***

En el capítulo 5, el autor analiza un problema ligado al anterior: la *relación entre ecología y economía*. El autor recuerda que la crisis ecológica ha estado presente en la discusión pública en las versiones conexas del *cambio climático* y de la *cuestión energética*. En este sentido, si bien los países desarrollados se habían comprometido a reducir las emisiones de *gas invernadero*, el escenario cambió con la crisis económica mundial del 2008 donde se hizo evidente la subsunción de la cuestión ecológica a la necesidad de relanzar las economías.

Sin embargo, Marzocca sostiene que desde sus inicios la cuestión ecológica estuvo pensada en términos económicos, indicando. Por ejemplo, el informe presentado al gobierno británico titulado *The Economics of Climate Change* – pero se podrían citar otros informes recientes en el mismo sentido– indicaba que las ventajas de intervenir contra el cambio climático superan a los costos económicos de no actuar. La idea que sigue predominando es que cualquier medida que se toma en la reducción de emisiones no debe comprometer el desarrollo de la economía a largo plazo.

Marzocca pone en evidencia que los movimientos que intentan proteger el ambiente parecen quedar presos de la racionalidad tecno-científica de los expertos, sin cuestionar ese modelo de ciencia. Por otro lado, señala que los gobiernos que buscan afrontar el cambio climático son incapaces de traspasar los límites del economicismo, por ejemplo, introduciendo el *intercambio de derechos de emisión*. Incluso, las concepciones de la crisis energética, lejos de cuestionar estos modelos de pensamiento, piensan en términos económicos las soluciones y *al mismo ambiente, que debe ser ‘empleado’ sin comprometer su empleabilidad ulterior*. De allí deriva que el *desarrollo sustentable* sea la solución obligada a la crisis ecológica, no porque sea su remedio sino porque

“readaptando el desarrollo económico al presunto funcionamiento termodinámico y cibernético del ambiente, lograría perpetuar su esencial empleabilidad”. (p. 88)

Para Marzocca, gran parte de los intentos de conjugar ecología y economía se basan en la idea de una especie de racionalidad económica superior ínsita en el propio funcionamiento natural del ecosistema. De este modo, mientras se reduce la ecología a la economía, se deja abierta la posibilidad de que en cualquier momento la economía se desvincule de la ecología. No casualmente, señala, desde que entró en vigor el protocolo de Kyoto, el desarrollo económico ha continuado su propio camino, aumentando las emisiones de gas invernadero.

Esta transformación tendría una raíz epistemológica en el paso de la matriz biotopológica de la primera ecología a la actual matriz termo-cibernética, que pone la mirada solamente en las cantidades de flujos de energía con las cuales el sistema rencontraría su homeostasis. De allí que el problema se reduzca al calentamiento global y a la sustentabilidad, cuando la destrucción de nuestros modos de vida van mucho más allá. Por ello Marzocca subraya la importancia que la primera ecología daba a la noción de *hábitat*, al sentido oiko-lógico de la relación del hombre con el mundo. Además, la matriz biológica de esta ecología permitiría ver el carácter bio-político de la crisis ecológica, “en el sentido de que esta no es simplemente un problema de disipación de los recursos ambientales, sino sobre todo una cuestión de intensificación de los poderes equipados tecnológicamente que son ejercidos sobre la *vida*, atravesando las capacidades autopoiéticas de sus diversas formas”. (89)

En este marco, Marzocca propone pensar que la crisis ecológica no remite tanto al agotamiento de recursos naturales cuanto al riesgo de disolución del mundo común y de su permanencia, de la tierra como condición del vivir y del espacio público como condición de la libertad política. Por eso esta crisis es una cuestión ética, retomando la etimología de *ethos* como modo de habitar y de comportarse y de *oikos*, entendido como sustracción, como aquello que no entra en la esfera de lo comunicable (Lyotard). En este sentido, Marzocca propone pensar el *oikos*

no como lo privado ni lo natural sino lo más común y al mismo tiempo lo más propio y menos apropiable, “una tierra en la cual vivir y un mundo en el cual habitar” (p.30)

Contrariamente, el hecho de vivir en una sociedad del riesgo global, lejos de haber hecho viable un *ethos* común, ha permitido que las crisis o catástrofes ecológicas sea aprovechadas por los gobiernos para imponer autoritariamente un reordenamiento de territorios y fuerzas, donde el objetivo último es sostener los mecanismos de la economía, “anteponiendo a la preocupación por cualquier otro riesgo, aquella por la eventualidad de que ellos se detengan”. (p. 104) Sucede que la noción de riesgo funciona productivamente en la definición de las formas modernas de gobierno de los hombres, configurando un instrumento esencial de las técnicas de gestión política del peligro, como objeto de formas de saber y como referencia fundamental de los modelos de comportamiento individual y social más adaptables al gobierno de las vidas. La noción de riesgo funcionaría como un operador estratégico que permite pensar a la vez como temible e inevitable, incluso apreciable, la inseguridad que connota la vida del individuo y de la sociedad.

En ese marco, Marzocca (cap. 6) subraya que la producción de discursos y tecnologías de gobierno del riesgo se ha combinado con éticas individuales y sociales de la disponibilidad y responsabilidad en relación al riesgo mismo. Esta disposición ética hacia el riesgo no es nueva. Ya con el liberalismo surgiría un culto del riesgo de la iniciativa y de la libertad individual donde el individuo debe afrontar la incertidumbre de los resultados de su accionar. Esto se profundizaría con las ya comentadas teorías del *capital humano*, donde el individuo neoliberal, empresario de sí mismo, usa su disposición al riesgo económico en todas sus decisiones, tanto financieras como afectivas, intelectuales y morales. Incluso, siendo el *capital humano genético*<sup>7</sup> cada vez más determinante, se puede hablar de *riesgo genético*, como objeto de cálculo de las estrategias económicas. Por lo demás, con la caída de los sistemas de aseguración del riesgo propios del Estado

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, p. 245

benefactor, la gestión de este riesgo remite cada vez más a la responsabilidad del individuo, dando lugar a una ética en la cual, como señala Nikolas Rose, la maximización del estilo de vida, de la salud, de la calidad de vida, se hace casi obligatoria.<sup>8</sup> (p. 111)

Volviendo a la crisis ecológica y a las grandes cuestiones de *governance* global, la función estratégica del riesgo determina que tanto las verdades como las soluciones respecto de estos temas, que conciernen a todos los ciudadanos, son siempre dejadas en manos de los tecnócratas y expertos. Esta racionalidad es la misma que asume el crecimiento de la producción y el consumo como finalidades indiscutibles. En ese marco, la lógica del riesgo es aprovechada para renovar constantemente el gobierno de las vidas. (p. 113)<sup>9</sup>

### Practicar otro *ethos*

El último capítulo del libro propone, como un modo de sustraerse a este gobierno del *ethos*, una ética basada en el *coraje de la verdad*, en la práctica de la parresia tal como la recupera Foucault en sus últimos cursos.<sup>10</sup> En lo que aquí nos concierne, cabe decir que esta vocación parresiástica, que tomó distintas formas en la política democrática ateniense y luego en la filosofía, sería recuperada por la filosofía moderna, que se transforma en crítica de las ilusiones y engaños de quien gobierna, mostrando que aquí y ahora se puede practicar la libertad reduciendo la propia dependencia de los poderes. En este sentido, si el discurso de verdad que se impone en la modernidad es aquél de la economía de mercado, la filosofía debería ser capaz de proponer un *ethos* alternativo.

Ahora bien, ¿cómo pensar la parresia en medio de la sociedad de la información y de los simulacros generalizados, donde se multiplican las voluntades de verdad

<sup>8</sup> N. Rose, *La política della vita*, Turín, Einaudi, 2008, p. 37

<sup>9</sup> Sobre el rol inmunitario del riesgo en nuestras sociedades véase R. Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, Introducción y cap. 1.

<sup>10</sup> A contrario sensu de como la caracteriza la RAE: “f. Ret. Figura que consiste en aparentar que se habla audaz y libremente al decir cosas, ofensivas al parecer, y en realidad gratas o halagüeñas para aquel a quien se le dicen”.

que operan más allá de lo verdadero y de lo falso, valiéndose de técnicas y sistemas viejos y nuevos de persuasión y disuasión? La propuesta de Marzocca es pensar una práctica de la libertad irreductible a la persecución del interés, en aquello que Foucault identificó como *nihilismo*: una combinación entre *cinismo* y *escepticismo* que desde el XIX pone el problema de la relación entre voluntad de verdad y estilo de existencia, conjugando el compromiso de los cínicos por testimoniar la atención a la verdad y de los escépticos por poner en cuestión todo principio o verdad dados por indiscutibles. (134)

### A modo de cierre

Como queda de manifiesto en esta reseña, el texto de Marzocca retoma una serie de problemas trabajados en los años '70 y '80 por Foucault que antes aparecían un tanto inconexos, como el rol de la familia como dispositivo de gobierno y la gubernamentalidad neoliberal, proyectando este estudio a problemas tales como la ecología, la *governance* y las concepciones del desarrollo sustentable.

En ese marco, la familia aparece como un agente fundamental en esta moralización económica de los sujetos y en el gobierno del *ethos*, llevando a producir sujetos económicamente responsables, capaces de incrementar su capital humano.

El libro muestra entonces de qué manera, en el paradigma vigente, la racionalidad económica se va expandiendo a todos los ámbitos de la existencia, gobernando no sólo las relaciones intrafamiliares sino también los problemas políticos y comunes.

En este marco, se inspira fuertemente en las investigaciones de Foucault, tanto en lo que hace al diagnóstico sobre nuestro presente, habitado por el gobierno neoliberal de todos los aspectos de la vida social, como en lo que hace a posibles salidas de esta situación, a través del prácticas de libertad que tiendan a ejercer

una crítica de las evidencias que sostienen este gobierno del *ethos* y, a su vez, permitan sustraerse al mismo.

En ese sentido, el autor muestra el potencial político de lo que ha sido señalado como el pensamiento ético de Foucault y el potencial heurístico que han tenido sus desarrollos genealógicos en torno a la gubernamentalidad para comprender distintos aspectos de nuestro presente. En esta luz, el neoliberalismo actual aparece como la fase extrema del economicismo que ha marcado a la cultura occidental por siglos y que, a través de una variedad de dispositivos de producción de verdad, impone su lógica implacable.

Por ello, quebrar ese paradigma de gobierno y practicar una *oikonomía*, una *oikología*, un *ethos* y una política que no privilegie la lógica del interés y de la ganancia económica es el desafío lanzado a nuestra generación, como el único modo de hacer que nuestro mundo haya de ser aún *habitable*.

Ello nos lleva a señalar en el texto un límite y un desafío. El límite es pensar cada intervención filosófica sobre lo político como un nuevo punto de partida, sometiéndonos a un trabajo de Sísifo. En este caso, el nuevo punto de partida sería el *coraje de la verdad*. El desafío, lo que queda por dilucidar es cómo practicar esta nueva ética sin potenciar los dispositivos que queremos desactivar y produciendo otros acordes a una racionalidad política nueva antitética a la que nos gobierna.