

**Constanza San Pedro
María Victoria Dahbar
(Eds.)**

**Por una filosofía del presente.
Derivas foucaultianas**

Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas

Constanza San Pedro
María Victoria Dahbar
(Eds.)

Colecciones 
del CIFFyH

Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas / Constanza San Pedro... [et al.]; Editado por Constanza San Pedro; María Victoria Dahbar. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2025.

Libro digital, PDF - (Colecciones del CIFFyH)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1891-1

1. Filosofía Contemporánea. I. San Pedro, Constanza II. San Pedro, Constanza , ed. III. Dahbar, María Victoria, ed.

CDD 190

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño gráfico y diagramación: María Bella

La imagen de portada es gentileza de Ianina Moretti Basso y pertenece a la muestra: 24hs Foucault. Non stop. Montajista: Thomas Hirschhorn. París: Palais de Tokyo, 2 y 3 de Octubre de 2004.

2025



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución/Reconocimiento-CompartirIgual 4.0 Internacional

Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Dra. Alejandra Castro

Vicedecana

Dra. Andrea Bocco

Área de Publicaciones

Coordinador: Bibl. Juan Pablo Gorostiaga

Centro de Investigaciones de la FFyH

María Saleme de Burnichon

Dirección: Lic. Isabel Castro Olañeta

Secretaría Académica: Lic. Guadalupe Fernández

Área Educación: Dra. Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Lic. Ivana Soledad Puche

Área Historia: Dr. Pablo Requena

Área Letras: Dra. María Angélica Vega

Área Filosofía: Dra. Natalia Lorio

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez

Índice

13 | Introducción

por Constanza San Pedro y María Victoria Dahbar

25 | Prefacio. Enseñanza de una bioética crítica:

“Usos de Foucault” o “Un modo de ‘usar’ a Foucault”

por Cristina Solange Donda

33 | Diálogos a ciegas

43 | ¿Qué tiempo es éste? Los desafíos que coloca

la pregunta por el presente histórico

por Alberto (beto) Canseco

59 | Sobre la (in)existencia del método y los fundamentos de

una ontología histórico-crítica de nuestra actualidad

por Constanza San Pedro y Magalí Herranz

75 | Ubú destronado. Un rodeo foucaultiano para pensar

la tramoya del poder y los saberes de la lucha

por Julia Monge



93| Un ‘aquí’ para la disidencia sexo-afectiva. La dimensión acontecimental de lo sexual en las estéticas de la existencia
por Eduardo Mattio

109| Biopolítica y bioética: un debate abierto
por Cristina Solange Donda

135| Estudio inicial de la sangre
por Martin De Mauro Rucovsky

159| Usos de Foucault: la crítica a la racionalidad neoliberal
por Hernán García Romanutti

187| Pensamiento vivo. La actualidad de Michel Foucault
por Andrea Torrano

203| A Foucault, con amor
por Ianina Moretti Basso



MICHEL FOUCAULT chez lui, 1973

Muestra: 24hs Foucault. Non stop

Montajista: Thomas Hirschhorn

París: Palais de Tokyo, 2 y 3 de Octubre de 2004

La imagen pertenece a la colección de Ianina Moretti Basso.



Introducción

Los aniversarios suelen ser ocasión para resignificar la vida y el trayecto de quienes nos han marcado, y Michel Foucault es un pensador cuyas reflexiones y prácticas intelectuales en Argentina y en el mundo no dejan de tocar las nuestras. Por eso, y a 40 años de su muerte, nos interesa propiciar un diálogo sobre el modo en que Foucault nos tocó en nuestra práctica como hacedoras de y en la Filosofía. Nos tocó en tanto un modo de afectación de nuestro pensamiento, nuestra producción, nuestras claves de lectura del mundo; y nos tocó en suerte por el momento histórico, por docentes que nos acercaron su obra y las posibilidades de indagación de su pensamiento.

Esta publicación constituye un diálogo posible, quizás no siempre manifiesto, entre personas que se formaron en los a veces permeables márgenes de la filosofía académica. Se trata del inicio de una conversación, atemporal, que, en el acto de hacer públicas estas discusiones, pone en común lecturas sobre la potencia del pensamiento de Foucault. En tiempos aciagos, convocamos a crear este libro como un documento de época, un intento de diálogo intergeneracional: cuando nosotras habitamos la Escuela de Filosofía como estudiantes Foucault era un punto de partida, una caja de herramientas a la mano. El hecho de que hoy no lo sea, fue también una motivación para documentar esa atmósfera intelectual.

Este libro empezó como una invitación a personas específicas, con quienes en diferentes oportunidades nos ha cruzado alguna reflexión sobre el pensamiento de Foucault. Por ello ha resultado arbitrario. No se pretende desconocer que los usos de su pensamiento han atravesado

los muros de nuestra escuela, los límites del quehacer filosófico. Pero así como de arbitrario es el tiempo y el espacio que nos toca, y de indomesticable el azar, es múltiple la polifonía que compone este libro. Pues advertirán, amantes lectores, ofrecemos aquí una conversación en la que converge algo que -nos atrevemos a imaginar- Foucault hubiera deseado: que sus conceptos se conviertan en una caja de herramientas para leer (este) nuestro presente. Nuestra actualidad, nuestro territorio.

Por ello, en estas páginas lxs invitamos a dejarse conmover por un pensamiento situado, crítico, avezado. Por reflexiones que abren puertas, tienden puentes disciplinares, se escapan de ciertos marcos normativos que circunscriben un hacer filosófico ascético.

Si bien este libro se reúne alrededor de lo que se cifra en un nombre, no pretende reificarlo. *Michel Foucault* es, aquí, también una diferencia en la repetición, una querella por el sentido, una voluntad de fuga. En sintonía con su propia vocación de desvanecimiento, aunque traicionándola, como en toda herencia, resulta necesario sostener esa complicidad que lo invoca sin instalar a su alrededor una solemnidad de la que sin dudas, hubiera querido desprenderse. Aquí se recogen fragmentos de esa vasta *obra*, como solemos decir con grandilocuencia, que ya no le pertenece, y que es también ese gesto indomesticable: notas en algún cuaderno, guiños en alguna conversación. Pues, tal como nos lo recordaba, “[e]ntre los millones de huellas dejadas por alguien tras su muerte, ¿cómo puede definirse una obra?” (p. 296). Después, lo *escrito*. “Se trata de un esfuerzo de una destacable profundidad por pensar la condición en general de cualquier texto, la condición a la vez del espacio en el que se dispersa y del tiempo en el que se despliega” (p. 296). Eso que nos trajo la posibilidad de su lectura se abre hoy -salvaguardando su figura, pero a la vez desapropiándola- en coordenadas que operan como categorías para pensar nuestro presente. Si seguimos a Foucault en la insistente idea de que la figura del autor ha desaparecido, este libro muestra sus fallas y emplazamientos que hace aparecer. Somos entonces hoy, ese *texto* a quien esta *obra* antecede. De todas maneras, reconociendo esta relación de apropiación, lo desligamos de toda responsabilidad o propiedad sobre estas palabras.

*

Es cierto, Foucault escribía para perder el rostro. Esa pérdida es efecto y a la vez provocación. De allí que en 1984 Maurice Florence, y no Michel Foucault, compusiera la entrada del Dictionnaire des philosophes “Michel Foucault”, a instancias del editor del Dictionnaire, Dennis Huisman. Siguiendo esa estela, además de cursar las invitaciones formales a escribir en este volumen, invitamos a quienes participaron¹, a jugar: bajo un seudónimo que contuviera sus iniciales -consigna que no siempre fue comprendida- y en una extensión de 200 palabras -consigna que en ningún caso fue respetada-, invitamos a responder sin citar una serie de interrogantes que son de alguna manera el espíritu de este libro: *¿De qué maneras el pensamiento de Foucault tocó su práctica intelectual o política? ¿Qué nos hizo Foucault? ¿Qué hizo Foucault con la filosofía? ¿Qué hicimos con aquello que nos ofreció?* Así, bajo el título “Diálogos a ciegas” y bajo la tenue protección del seudónimo, las respuestas se entrelazan, promiscuas, en un juego entre autoras, editoras, y próximas intelectuales: en esa sección encontrarán las intervenciones no sólo de quienes participaron con los artículos que componen este libro, sino también de autoras queridas que no llegaron a enviar colaboraciones: Emma Mangialardo, Magdalena Halla, eva san, Ana Cunumí (Bebeta), Marc Rénard, Clara Sospecha, Yuri Gagarin, Viveka Dubrovskaya, Juana Marchisio, y Herminio Garzón Rovaretti.

En la antesala de estas intervenciones aparece un nombre que no ha dejado de repetirse a lo largo de este libro, y es, claro, el de Cristina Donda. Precede al diálogo puesto que es -como alguna por allí ha dicho ya- la celestina de estas historias. Ella es quien ha posibilitado -a través de la enseñanza de la filosofía- este modo extraordinario de leer al mundo, y con esto, que Foucault esté entre nosotras.

*

La filosofía del mármol, a veces tan alejada de la realidad, encuentra su atractivo en ese pensamiento firme, inamovible, que atraviesa temporalidades sin doblegarse, impermeable, impoluto, immaculado. En cambio,

¹ Colaboraron también con este diálogo a ciegas, un puñado de valiosos espíritus cuyas contribuciones como capítulos de este libro sin duda extrañaremos. Bajo la desinteresada inquietud de aportar a un diálogo público desde su experiencia vital, dicen ser: Carlos Martínez Ruiz, emma song, y una de las editoras, Victoria Dahbar.

otras filosofías del más acá, más cerca del barro, tienen esa textura que lejos de sostenernos, se nos escapa, nos ensucia, nos incomoda. Pero a la vez, nos atrae, nos divierte, nos hace caer. Nos muestra algo de esa ingenuidad del mundo. Esa filosofía de lo ordinario, que desarma lo opaco, encontró un lugar en la academia. Donde Cristina, con entusiasmo y una inagotable capacidad, nos invitó a mirar lo extraordinario en lo común, descubrirlo. Con inmensa generosidad, con las palabras justas, con la precisión de una cirujana, nos invitó a enamorarnos de Foucault. Y con él, de una forma de habitar el pensamiento, de inquietarnos, de preguntarnos por nosotrxs mismxs, los modos de sujeción, el ser con otrxs. La sonrisa atenta construía intimidad con la dulzura de una voz grave. Se mostraba intrépida ante nosotras, que la escuchábamos encantadas. La enseñanza, con una vigorosidad -a veces insospechada- hacía cuerpo una práctica filosófica. Algo de lo indomesticable estaba allí. Algo de lo filosófico se ponía a jugar. Luego el texto, la lectura. Pero antes, y después de ella, la palabra. A Cristina, nuestra admiración y eterna gratitud.

A quienes acercaron sus contribuciones, más o menos extensas, va también nuestro profundo agradecimiento, por la generosidad con la que se entregaron a pensar, contra un tiempo por demás precario, a aportar a una reflexión que es colectiva. A esta escritura que nos expone -y en ese instante preciso nos desposee- y que se convirtió también en un refugio frente a la intemperie de la desesperanza. Si logró llegar hasta sus manos -o bien, hasta sus ojos-, es por la propia obstinación. El pesimismo de la razón no podrá con la convicción -que quizás aunque reniegue del origen, tenga raíz foucaultiana- de que tenemos algo que decir -y hacer- en, desde, y sobre este tiempo presente.

*

Este libro busca ofrecer las derivas que el pensamiento de Foucault acarrea. Por eso los capítulos que lo componen tienen una lectura singular, cada uno plantea niveles de análisis diversos, con categorías conceptuales puestas a jugar en función de los intereses de sus autorxs. Propusimos, como editoras, buscar que las contribuciones aporten a pensar el presente, con la complejidad que le es inherente. A su vez, la convivencia en este libro de capítulos y de diálogos, en su intento de homenajear a Foucault, fue revelando de manera incesante su carácter de doble homenaje, a Michel

Foucault, pero cada vez, a quien nos había acercado a su pensamiento: Cristina Donda.

La sección de las colaboraciones abre, claro, con la pregunta por el tiempo. El texto de Alberto Beto Canseco, “¿Qué tiempo es éste? Los desafíos que coloca la pregunta por el presente histórico”, se centra en la reflexión sobre la temporalidad hilando ese interrogante en La Loreta, aquella trava hilvanada en la pluma de Susy Shock, quien pergeñaba pequeñas venganzas, pequeñas batallas asentadas en una libretita amarilla que guardaba entre las tetas: “No hay que dejarlos tranquilos, marica. Se-remos moscas, seremos”. Ofrece, además, una revisitada noción de *espiritualidad* en la amorosa, vieja y siempre actual querella entre Pierre Hadot y Michel Foucault. Allí, Canseco explora las *prácticas de sí* en vínculo íntimo con la esfera política y el compromiso con la lucha cuyos términos han de redefinirse cada vez. Una espiritualidad cercana a la apuesta intelectual y política de bell hooks y Cornel West que ha preocupado en el último tiempo a Canseco. Una espiritualidad como acto de coraje, en el sentido foucaultiano, pero también kantiano, del término.

En sintonía con la pregunta por el presente histórico, el texto de Constanza San Pedro y Magalí Herranz, “Sobre la (in)existencia del método y los fundamentos de una ontología histórico-crítica de nuestra actualidad”, retoma la apuesta foucaultiana por la comprensión del funcionamiento del poder en su intrínseca tarea de desnaturalización de la violencia. Para ello, las autoras visitan el método foucaultiano cifrado en su ausencia, en un recorrido que sin embargo no carece de sistematicidad: atravesando con detalle las etapas arqueológica, genealógica y ética, así como sus superposiciones, San Pedro y Herranz trabajan tanto acercándose a la explicación histórica y documental de la deshumanización cotidiana, como a sus posibles puntos de fuga, pequeñas resistencias o fisuras, porque en definitiva, y tal como creía Foucault, hay poder, porque hay libertad.

En “Ubú destronado. Un rodeo foucaultiano para pensar la tramoya del poder y los saberes de la lucha”, Julia Monge avanza explorando un motivo menor en el lugar que el teatro y especialmente sus tramoyas han tenido en la obra foucaultiana, para preguntarse por el tipo de inteligibilidad que puede extraerse de aquel funcionamiento del poder que calificamos como ubuesco en su, permítasenos la expresión, naturaleza. Un poder que se intensifica “ya no por las cualidades reconocidas de quien lo ejerce, sino por la ausencia manifiesta de las mismas”. Ante la monstruosi-

dad del poder ubuesco, la escritura de Monge da un giro ácrata: porque ese poder es bestial, arbitrario, grotesco, es que puede dejar de serlo. Porque, en palabras de la autora, “no es la resistencia sino el poder el que tiene que justificarse y hacerse admisible”. He allí la herencia foucaultiana. Ante el fuerte anti-intelectualismo del poder grotesco, Monge echa mano de la risa, de la filosofía, de la anarquía como insistencia. Distintas formas de la misma obstinación, distintas formas de la tarea crítica.

Eduardo Mattio nos convida una modulación de la pregunta por qué sea lo disidente, proponiendo con precisión y claridad, una respuesta por su localización espacial: el dónde. Dialoga, como no podía ser de otro modo, con lo temporal, presentando los riesgos de una definición *en presente* de lo que *es*, pero a la vez, reconociendo la imperiosa necesidad de, en una coyuntura marcada por el odio de las derechas hacia los feminismos, saber a qué y a quiénes proteger para seguir horadando el orden sexual. “Un ‘aquí’ para la disidencia sexo-afectiva. La dimensión acontecimental de lo sexual en las estéticas de la existencia” es una cartografía en medio de prácticas, experiencias y formas de vida que interrumpen los marcos hetero/homo normativos, plantenado un itinerio que nace en el ensayo *Barrio Rojo. El placer y la izquierda* de Fössel (2023). Allí recupera críticamente al sexo como representación, descubre la dimensión acontecimental de la disidencia sexo-afectiva, y finalmente lo pone en diálogo con las *estéticas del cuidado de sí* -y los placeres homosexuales-, como modo de ensayar una gramática sexoafectiva disidente. Delimitarla es entonces una operación que abre nuevas posibilidades afectivas. Con ternura y tenacidad, termina en un vuelco que hace de la trama de los placeres una crítica estructural al sistema mortífero que nos regula: en última instancia, nuestra tarea es desvencijar las lógicas sobre las que se monta la reproducción de la forma de vida capitalista.

Como su nombre lo indica en “Biopolítica y bioética: Un debate abierto” Cristina Solange Donda toma la categoría de *biopolítica* para analizar los modos en los cuales se hace vivir en nuestro presente. Nada más y nada menos que la preocupación por la vida, puesta en el centro de la escena, lleva a la autora a tejer ese vínculo con la bioética, para analizar el alcance y los efectos de mecanismos de poder que toman como blanco de intervención los cuerpos y la población. El debate que propone retoma a la “bioética de la protección”, cuya producción de saber situado y crítico a este sistema, es un gesto hacia la comunidad de investigación. En

ese sentido es que asume la responsabilidad de “describir las condiciones históricas y ético-políticas que motivan nuestras conceptualizaciones; revisar el tipo de realidad del que nos estamos ocupando, es decir, realizar el ejercicio de pensar por nosotros mismos en relación directa con nuestra actualidad, la actualidad a la que pertenecemos en tanto elementos y actores a la vez”. Así, con la agudeza que la caracteriza, la autora interpela los modos en los que se produce saber y conocimiento, desde una perspectiva crítica que analiza sus efectos prácticos.

“Estudio inicial de la sangre” de Martin De Mauro Rucovsky, con un tono conceptual, y de disputa epistemológico-política, pone en tensión la noción de *biopolítica* a partir de dos fenómenos de frontera: la acumulación de capital y la apropiación geográfica, a partir de la unificación de la productividad laboral y la productividad de la tierra. Recupera el recorrido foucaultiano desde la arqueología de las ciencias humanas, hacia la analítica del poder, desde una problematización histórica que conjuga el rol de los estados nacionales y los procesos de subjetivación, cuyo resultado es la consolidación del biopoder en relación positiva con la vida. Pero allí, en esa gramática de la biopolítica que se constituye como zona de problematidad “desde donde el presente se disputa y se interroga a sí mismo”, cuestiona una noción de vida hija de una matriz conceptual eurocéntrica y biomédica, sólo legible en coordenadas antropocéntricas. De este modo amplía el horizonte de la distinción jerárquica entre vidas a proteger y vidas a abandonar, situando la disputa por los límites de lo vivo frente un régimen que pone a la naturaleza al servicio de la acumulación del capital. Así, nos invita, recuperando el gesto foucaultiano, a leer la intersección entre una crisis ecológica y biopolítica.

En el conflicto de las actuales interpretaciones, Hernán García Romanutti retoma las mejores herramientas del análisis foucaultiano para mostrar al autor y a su pensamiento a franca distancia de la hipótesis neoliberal. En “Usos de Foucault: la crítica a la racionalidad neoliberal”, García Romanutti recorre con detalle el vínculo de Foucault con esta forma de gobierno, poniendo en cuestión la ya conocida interpretación del último Foucault como una suerte de defensor de la racionalidad neoliberal y subrayando, en cambio, la actitud crítica del autor frente a un logos cuyo interés tomó algunos de los últimos años de su producción intelectual. Si bien, reconoce Romanutti, Foucault aparece en estos textos como un pensador antiburocrático, crítico de ciertas formas del Estado, tal posicio-

namiento no implica de manera inmediata su antagonista, en una suerte de elogio acrítico del mercado. Pareciera que hay que recordarlo cada vez, pero tal como menciona el autor “crítica” no significa necesariamente “en contra de” sino “una cierta reflexividad sobre las condiciones de esa relación”. La crítica foucaultiana, entonces, no es solo una oposición al neoliberalismo, sino una invitación a imaginar y construir alternativas, tales como una “gubernamentalidad socialista”, que desafíen las formas actuales de poder y construcción de subjetividades bajo el neoliberalismo y apuesten, otra vez, por formas organizativas en defensa de lo común.

Andrea Torrano en “Pensamiento vivo. La actualidad de Michel Foucault” nos advierte sobre la dificultad de encasillar a Foucault en términos políticos y disciplinares, a la vez que nos invita a dimensionar la actualidad de su pensamiento para comprender las problemáticas de nuestro tiempo. Recupera generosamente la difusión de su pensamiento en Córdoba, como herramienta fundamental para entender las estructuras de poder más allá de la lucha de clases, y, sobre todo, para comprender la emergencia de nuevxs sujetxs políticxs al calor de las luchas piqueteras y las alianzas estratégicas para las resistencias. Recupera como operador conceptual la figura de la monstruosidad, que “permite justificar el ejercicio de poder que establece qué vidas deben ser protegidas y cuáles son consideradas una amenaza”. Asumiendo, sin derrotismo, que el neoliberalismo como forma de gobierno de las subjetividades llegó para quedarse, la ontología crítica de nosotrxs mismxs aparece como un *ethos*, una clave de nuestro tiempo. Por ello, insistir en Foucault, en su pensamiento, para ella y para nosotras es una tarea urgente. Con un tono amable y descriptivo, la autora hace aparecer a nuestro Foucault como caja de herramientas, poniendo en juego categorías para pensar el contexto que enuncia.

Finalmente, “A Foucault, con amor”, el epílogo de Ianina Moretti Basso, ofrece un recorrido por el libro que es geográfico, teórico, y pasional. Nos pareció la manera correcta de cerrar el libro, para que se abriera a ustedes.

Constanza San Pedro y María Victoria Dahbar,
con el último aliento de un año infinito.
Ciudad de Córdoba, noviembre de 2024

Córdoba – Argentina

ciffyh Área de Publicaciones ffyh unc



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (la ed.)

Constanza San Pedro y María Victoria Dahbar (Eds.)

Constanza San Pedro [et al.]

Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

Octubre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento

- Compartir Igual (by-sa)



Les presentamos a continuación las palabras de quien fuera, para muchas, la ocasión de encontrarnos con el extraordinario pensamiento de Michel Foucault: nuestra querida profesora Cristina Donda. Quien desde la Escuela de Filosofía, amplió los bordes de su alcance para llevar estas reflexiones a otro espacio de enseñanza: la bioética. Desde la puesta en tensión de los modos en los cuales se construyen los discursos de verdad, y las epistemologías que nos producen como sujetxs, y con el horizonte de construir una ética práctica anclada en la actitud crítica, las palabras de este texto resuenan como su voz, cálida como las noches en el aula de algún pabellón, casi escondido, en la Ciudad Universitaria. Sirvan sus palabras como la apertura de este diálogo posible, en su natural imposibilidad de ceñirse a las estrechas consignas que nos impone el presente. La apuesta por la enseñanza, ese gesto irreverente que nos conmovió, hoy aloja nuestras palabras.



Prefacio.

Enseñanza de una bioética crítica: “Usos de Foucault” o “Un modo de “usar” a Foucault”

Cristina Solange Donda

Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una “policía” discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos

Michel Foucault, *El orden del discurso*

En el año 1991 la Lic. Elma Kolhmeyer de Estrabou, Directora de la Escuela de Filosofía, me invita a dictar junto con ella el primer Seminario sobre Michel Foucault en la escuela de Filosofía, abierto a otras carreras. Elma introduce, de ese modo, el pensamiento del autoren la FFyH. En ese momento no sabía siquiera cómo se escribía el nombre del filósofo francés porque no lo conocía en absoluto. Le pedí a Elma me acercara un texto que pudiera introducirme en su pensamiento. Ese texto fue *La arqueología del saber*, texto que me resultó difícil de abordar aunque nunca dejé de agradecerle que me hubiese “obligado” a leerlo y estudiarlo con cuidado y dedicación. Me costó abordarlo porque se trataba de todo un conjunto de conceptualizaciones absolutamente novedosas para mí. A partir de allí, y en la medida en que se iban publicando sus clases en el Collège de France, y textos y entrevistas en español, tuve la posibilidad de apreciar y comprender la relevancia de sus aportes.

Su legado filosófico influyó de manera decisiva en mi formación convirtiéndome en lo que alguna vez el propio Michel Foucault advirtió: no escribo para lectores sino para “usuarios”. Específicamente lo fui en los aspectos ético-políticos con los cuales me identifico plenamente. Sin lugar a dudas es una “caja de herramientas” que me permitió hacer hablar a la cultura que nos caracteriza. Me identifica, plenamente, cuando en *Seguridad, Territorio y población* dice:

Pero, después de todo, lo que yo hago, no digo aquello para lo que estoy hecho, porque de ello no sé nada, sino, en fin, lo que hago, no es, después de todo, ni historia, ni sociología, ni economía; sino, más bien, algo que, de diferentes maneras y por razones simplemente de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad. Pues no veo otra definición del término 'filosofía' sino ésta: se trata de la política de la verdad. (2004, p. 5)

Me pareció sumamente lúcida su posición de cara a la tarea del filósofo. Otra de sus propuestas que han tenido impacto en el juego de relaciones, es intervenir en procesos de cooperación, en las que se ven comprometidos los individuos cuando se enfrentan a la necesidad de tomar decisiones, intervenir en procesos de cooperación, elegir entre esquemas valorativos diferentes y conflictivos; enfrentar incompatibilidades entre intereses públicos y privados que para mí tenían relevancia en relación con la actividad que había emprendido, esto es, la Bioética y en particular la enseñanza de la Bioética.

Otra de las cuestiones que siempre me interesó fue y sigue siendo la perspectiva del pensamiento crítico en términos de "la no servidumbre voluntaria" que se podría expresar a través de las siguientes preguntas: qué podemos saber; qué podemos hacer y quiénes somos. Y en relación con la enseñanza de la Bioética trabajé y adopté las nociones de *problematización* y *dispositivo*, entre otras, en el intento de elaborar preguntas sustantivas tales como: ¿Cómo se materializan en el ejercicio de la enseñanza de la Bioética las propuestas de formación según un análisis que tenga en cuenta la forma de organización del conocimiento bioético, su distribución, su relación con otras disciplinas, las formas de racionalidad que lo definen y el tipo de interés que le es correlativo?; ¿De qué modo, a través de qué procedimientos, la enseñanza de la Bioética se transforma en "competencia cognitiva", "competencia política", "competencia ética"?; ¿Cuáles son las estrategias metodológicas que se ponen en práctica en relación con el conocimiento como problema de transmisión, como problema de aprendizaje y su relación con la dimensión político-institucional y ético-social?

La actitud crítica distingue lo que depende de la obediencia y lo que depende del uso de la razón y pregunta: ¿Cuáles son los límites que ya no son necesarios en el orden de lo que podemos conocer, de lo que podemos hacer y de lo que queremos ser? ¿Cuáles son los límites que no podríamos/

no deberíamos traspasar? ¿Cuáles son las consecuencias prácticas de estas opciones? O, lo que es lo mismo, invita a ejercitarse la crítica de lo normal en lo actual. La pregunta ahora es ¿Cómo la acción de normas determina -en la vida de los seres humanos- el tipo de sociedad a la que ellos pertenecen como sujetos? La pregunta por el presente al que se pertenece apunta a la determinación de cierto elemento (acontecimiento) que se trata de reconocer, de distinguir, de descifrar de los demás.

Además, cabe preguntar: ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido problematizar como reflexión bioética? En nuestro caso, en los procesos de una enseñanza problematizadora tienen lugar las siguientes acciones: se tematiza la constitución y el estatuto «epistemológico» de la bioética; se pone en acto la relación saber-poder, conocimiento-interés; se analiza el discurso bioético en sus rectificaciones y correcciones; cómo opera sobre sí mismo; y finalmente, se da cuenta de un trabajo de elaboración que culmina con «el decir verdadero» (Foucault, 2002, p. 38).

Se abre, de ese modo, un campo *epistemológico*, el de la Bioética, en el espacio de las Ciencias Humanas. Es preciso tener en cuenta que *problematisar*, como dice Michel Foucault, no es creación por el discurso de un objeto inexistente. El *objeto* se constituye como tal para el pensamiento a partir de un conjunto de prácticas sociales que tienen que ver con el conocimiento, con las relaciones de poder, con los sujetos y que, en un momento dado, reclaman nuestra atención e investigación. Se trata de un conjunto de herramientas metodológicas que contribuirían a la problematización de la enseñanza de la Bioética como un problema de conocimiento, un problema pedagógico-didáctico, un problema ético-político.

Varias preguntas iniciales atraviesan la problematización señalada: ¿Cuáles son los intereses ligados a la enseñanza de la Bioética, y a las disciplinas con las cuales ella se correlaciona? ¿Qué es necesario pensar hoy?, ¿qué es lo que consideramos “digno de ser pensado”? ¿Cuáles son las prácticas que problematizamos? ¿De qué modo lo hacemos? ¿Qué es lo que hace que, en determinado momento, unas prácticas sean problematizadas y de qué modo/s en particular? ¿Cómo, de qué manera, una práctica se transforma en un «problema moral»? ¿Cómo se ponen en juego los ideales de justicia y equidad en las prácticas que problematizamos? ¿Cómo conciliamos los ideales de “buena vida” con los de justicia?

Preguntas que se conforman en una matriz metodológica que se define en términos de *problematisar* del conocimiento, de los efectos nor-

mativos que de él se derivan y de las formas de construcción de subjetividad a que el mismo da lugar. Se trata de ubicar el pensamiento en un campo histórico en el cual aquél enfrentará lo singular, lo contingente y lo arbitrario en lo que se presenta como universal, necesario y obligatorio.

Pensamos la Bioética como una actividad crítico-reflexiva cuyo discurso está sometido, como cualquier otro tipo de discurso con pretensión racional, a las condiciones y las reglas del saber características de su evolución. En tal sentido, y según nuestro punto de vista, uno de los problemas que regularmente se vuelve necesario abordar es la productiva tensión entre el discurso bioético, con sus pretensiones de validez universal, y un trabajo histórico que permita la reconstrucción de la secuencia efectiva y más o menos contingente de los acontecimientos de interés para el que-hacer bioético. A su vez, el pensamiento (crítico) surge de la situación histórica en la que todos y cada uno de nosotros se constituye como sujeto que ha de comprenderse en pertenencia a un horizonte normativo en el que la norma sólo puede concebirse en relación con procesos históricos que la efectúan. Se problematiza el presente al que nosotros pertenece-mos, un nosotros que remite a un conjunto cultural característico de su propia actualidad, al que le preguntamos ¿qué pasa?; ¿qué nos pasa? Una problematización presta especial atención a las rupturas en la continuidad de los procesos e intenta captar el momento en el que se produce una *acontecimientación*, esto es, una ruptura de evidencias, un quiebre de la continuidad. Esta ruptura o quiebre puede percibirse cuando se intenta responder a la pregunta, por caso, del orden de la preocupación por las diferentes formas a través de las cuales se tomó la vida como objeto de saber, administración, disciplinamiento, control y normalización.

Según lo que venimos exponiendo, una problematización consiste, sobre todo, en una actividad crítica que puede tomar la forma de una pregunta. Y también hemos advertido, ciertamente, que la capacidad de saber preguntar requiere de información.

Podemos preguntar, por caso, ¿Cómo sucedió que en un determinado momento de la historia de nuestras sociedades la vida devino objeto de un saber posible? ¿Cómo fue que se transformó en un problema moral? ¿A qué tipos de normatividad dio lugar esa intervención? ¿Cómo acontece que el ser humano devenga en objeto y sujeto de unas ciencias que hablan de él, que experimentan con su cuerpo y lo hacen hablar? ¿Por qué la existencia humana se concibe como una lucha de la vida contra la muerte?

¿Cómo es que tal administración de la vida trajo aparejado ese paisaje político en el que las matanzas son vitales, en el que tenemos derecho de matar a quienes percibimos como los representantes de una amenaza biológica, en el que hay vidas más o menos valiosas, en el que la decisión política está entre la supervivencia y el suicidio? (Foucault, 2006, p.165).

Podemos también preguntar, ¿Cómo sucede que en sociedades como las nuestras en un momento determinado, la práctica médica se problematice en nombre de los derechos humanos y la vida? Podemos preguntar, no sólo por el discurso clínico como un conjunto de hipótesis sobre la vida y la muerte, de elecciones éticas, de decisiones terapéuticas, de reglamentos institucionales, de modelos de enseñanza, sino también como un conjunto de descripciones; y cómo al lado y al margen de él se han construido masas documentales, instrumentos y técnicas de análisis que tienen que utilizar, pero que modifican, respecto del enfermo, su situación de sujeto observador. Entonces, la Bioética aparece: (a) como forma de conocimiento, como campo perceptivo, como campo disciplinar, como campo discursivo; (b) como campo de relaciones de poder; (c) como campo de constitución de subjetividad.

Desde esta perspectiva, se abren las siguientes dimensiones. En primer lugar, al tratarse de una *forma de problematización* implica pensar, por ejemplo, de qué manera, bajo qué tipo de necesidades y urgencias la Bioética en tanto práctica discursiva, en tanto saber legitimado ha generado un campo perceptivo que aparece como “lugar” lógico de articulación de discursos, prácticas, conocimientos y reglas de producción que bajo ciertas condiciones pasan de su estado de dispersión difuso a un estado de organización más o menos coherente y autónomo que toma la forma de una unidad discursiva al punto tal que nos permite hablar de Bioética. Esto lleva a las siguientes preguntas: ¿Cómo, a través de qué luchas y resistencias, exigencias y compromisos se da esa legitimación y esos derechos? ¿Cuál es la racionalidad que constituye cada uno de esos elementos heterogéneos que se organizan y entran en relación y pueden llegar a reorganizarse en figuras epistemológicas coherentes y reconocidas institucionalmente? ¿Cuáles son las estrategias políticas, económicas, culturales, sociales que se implementan y que están comprometidas con la distribución de discursos, conocimientos y saberes?

Esta forma de problematización invita a leer los documentos propios de la disciplina a investigar sobre todo en sus relaciones con otros textos

así como los efectos que ha producido en las prácticas y debates de la actualidad. En primer lugar, se entiende al documento como un conjunto de enunciados que relata algo. Interesa analizar, más allá de su verdad o falsedad, cómo han funcionado, qué efectos han producido; en esto reside su materialidad, su positividad (por ejemplo, la locura o la anormalidad es el conjunto de enunciados que sobre ella han dicho y escrito médicos, psiquiatras, jueces, policías, vecinos...). Finalmente, es interrogado por la siguiente pregunta, ¿por qué surgen esos documentos con esos enunciados en ese momento preciso, no en otro?

Pensemos la amplitud y extensión del “campo” de la Bioética, afirmando como disciplinar, multi-pluri-transdisciplinar, esto es, cómo se ha ido conformando en la interrelación de temas, problemas y conceptos de disciplinas que integran el campo de las Ciencias Humanas y Sociales, a la vez que, desde sus inicios, ha manifestado todo un conjunto de modificaciones de sus métodos y conceptos fundamentales, en continua reelaboración de sus perspectivas analíticas de cara a los problemas prácticos de la vida social.

La adopción de una actitud crítica y problematizadora

La orientación de esta metodología intenta ubicarse en el orden de un diagnóstico que permita percibir en aquello -del orden de lo que cabe pensar, decir y hacer- que se ha vuelto natural y obvio -pero siempre sujeto a imposiciones arbitrarias-, que puede ser modificado. Una metodología que permite, en nuestro caso en particular, focalizar la relación de las prácticas de formación docente con el conocimiento en general, con la cultura política y social y con los sujetos involucrados -sus fines y valores-, y demanda la explicitación del modo en que se articulan las culturas de los expertos, los trayectos de formación académica superior y la enseñanza de ese saber. Finalmente, requiere un tipo de investigación ético-política que, en tanto tal, se interesa por las problematizaciones que debe afrontar una cultura como consecuencia de la interacción de sus prácticas, de sus formas de saber, de sus estrategias políticas, de sus estilos de vida personal. O, lo que es lo mismo, estudiar lo que se hace (lo que hacemos a los otros y a nosotros mismos). E intentar, de ese modo, hacer un diagnóstico que responda a la pregunta ¿qué pasa?, ¿qué nos pasa?

El desplazamiento del qué es al qué pasa, significa la primacía de la práctica sobre la teoría y, al propio tiempo, implica el traslado de la atención de la conciencia a la cultura y la sociedad. Así, carece de sentido que hablemos de privilegio del conocimiento y la representación *sobre* los valores y las normas -privilegio en general concedido por la Filosofía occidental-. Las suposiciones clásicas entre hecho y valor, teoría y práctica se quiebran porque hay presupuestos prácticos, normativos en cualquier actividad social, incluida la teorización. Desde este punto de vista las prácticas epistémicas deben ser comprendidas igual que otras prácticas, en sus contextos socioculturales. (Cf. McCarthy, 1992) Por ello, se trata de elaborar herramientas de análisis que nos permitan describir y explicar desde los fenómenos extraordinarios hasta los rutinarios, persistentes y más o menos regulares.

Todos los temas abordados deberían contribuir a la formación de un pensamiento crítico que sea capaz de formular el problema bioético que se trate de modo alternativo, o sea, bajo una forma que admite más de una respuesta a fin de explorar la diversidad de las respuestas posibles. Esta alternativa ha de ser alentada porque el saber con que se cuenta es conjetal, no exacto.

Referencias

- Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population*. París: Gallimard-Seuil.
- (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- (2006). *Historia de la sexualidad*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- McCarthy, Thomas (1992). *Ideales e Ilusiones*. Madrid: Tecnos.

Córdoba - Argentina

cifyh  Publicaciones 



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (la ed.)
Constanza SanPedro y María Victoria Dahbar (Eds.)
Constanza San Pedro [et al.]
Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Octubre de 2025 [Libro digital]
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)



Diálogos a ciegas

En la escritura no hay manifestación o exaltación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción de un sujeto en un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer.

¿Qué es un autor? Michel Foucault

Aquí el juego en el que convergen las historias mínimas, íntimas, de quienes convocamos para aportar a esta conversación que hacemos pública:

Yo era una chica católica. Llegué a la Escuela de Filosofía en el caluroso verano del '95. En el curso de nivelación me esperaba Cristina Donda, la celestina de esta historia. A fines de febrero leímos "¿Qué es la Ilustración?" y allí comenzó una relación carnal con Michel que todavía me commueve. Yo venía, digámoslo todo, con muchas preguntas en el culo. Michel se encargó de contestarlas. Otro poco haría después ese otro puto tóxico que se llama Ludwig, pero esa es otra historia.... Pese a que este cuerpo pasó por varios cuerpos, siempre retorna al de Michel. En su cama siempre se encuentra placer, consuelo y futuro. Es uno de esos amantes a los que no se puede dejar de retornar. Por eso volvemos a él, por lo que le hace a la filosofía: porque la corrompe sin malograrla, porque la dispone para otros usos, porque la desfigura sin volverla irreconocible. Volvemos a él por lo que nos hace a cada unx de nosotrxs: Michel es una dominatrix fogosa y avezada. Porque nos ha disciplinado con amorosa cautela, porque nos ha descubierto los pliegues oscuros de la carne, a Michel se vuelve siempre para que nos confunda con sus preguntas.

Emma Mangialardo

El juego fronterizo es lo que siempre me sedujo del pensamiento foucaultiano. No sólo porque invita a caminar por las cornisas de lo pensable en términos de quién estoy siendo, cómo dispongo de los múltiples atravesamientos que me constituyen, roza la comprensión de los modos en que mi práctica cotidiana produce subjetividad, y las maneras en que habilita a pensar el poder. Su pensamiento es casi una provocación: lejos de anquilosarse en la simple descripción de lo que es, nos señala, tironea, nos reclama refundar los ademanes del poder sobre los cuerpos (diciéndonos partícipes, cómplices necesarios de los órdenes que habitamos). Manantial interminable de hilos de los que tirar, en los que enredarse y dejarse desarmar, Foucault escribe -en esa maravillosa mixtura entre poesía y filosofía- con el sutil arte de quien mira a lo lejos, y acerca otros horizontes.

Magdalena Halla

Recuerdo la primera vez que escuché el nombre de Foucault, una clase de Historia Política del Siglo XX en el primer año de la trayectoria común de las carreras de Humanidades en Tucumán. Nada parecía muy relevante. Hyppolite, Hegel, Blanquet, Genet, Sartre y Beauvoir parecían nombres de alguna película de autor francesa. No hubo un porqué, pero sí una explicación, una sucesión de eventos insignificantes, la ficha de los libros de Foucault en la biblioteca, la compilación de entrevistas editadas bajo el mejor título posible, *Mi Foucault*, llegaron sin contexto alguno. Vigilar y castigar fue atractivo pero no lo suficientemente atractivo, el menos visitado en la obra de Foucault es el que transformó la relación con el mundo interior-exterior, Enfermedad mental y personalidad. El mundo parecía más imposible de abrazar, y más preciso de abordar. La Filosofía no lograba hacer sentido, pero ese mundo y sus comentarios fueron decisivos; cuando le comenté a mi profesor de Filosofía de las Ciencias que Las palabras y las cosas me parecía relevante para pensar la Epistemología que me interesaba, me dijo: ¿sabías que Foucault era gay? Y eso cambió mi vida para siempre. La historia de mi sexualidad

hizo todo lo posible por rearticular las palabras y las cosas a una política epistemológica más amable con los deseos que nos inventamos.

eva san

El pensamiento de Foucault me toca y no consigo dar cuenta plenamente de las maneras en que lo hace. Debo, por supuesto, hablar de herramientas conceptuales, pero no tan solo; hay algo en el modo de realizar su práctica intelectual que me inspira, me desafía, me enseña.

En primer lugar, su práctica filosófica: Foucault me enseña a demorarme en las preguntas, prestándole atención a las condiciones de su formulación, a cómo son posibles en ese tiempo, entrelazadas con esas dinámicas de poder. En segundo lugar, su práctica docente: Foucault me enseña con la forma de organizar sus Seminarios. Si bien se dice que, en algún sentido, en sus clases Foucault era un intelectual tradicional, es fascinante su forma de entender la docencia como el compartir de una investigación en movimiento, permitiendo que ella lo transforme, lo haga cambiar de rumbo, lo sorprenda.

Por último, Foucault me enseña inclusive por fuera de sus textos con lo que podría llamarse su práctica espiritual: tanto en la búsqueda por hacer de sí mismo una obra de arte a través de prácticas corporales concretas -como su involucramiento con el BDSM, o con alucinógenos-, como en su compromiso con agendas políticas contemporáneas.

Ana Cunumi (Bebeta)

La historia es larga y sinuosa, semejante a una red de escorrientias. Más bien, de vertientes que afloran en el valle cuando llueve en las Sierras. Llegué a Foucault -ahora que lo pienso Foucault llegó a mí-, en medio del entusiasmo histórico-crítico de mis primeros años académicos. No fueron ni Kant, ni Heidegger, ni Séneca. Me lo trajo Jacques Le Goff y su crítica de la edad media como categoría historiográfica, en el marco más amplio de su tesis acerca de la función social de la historia, que fue para mí -ahora que lo pienso- una puerta a

la obra de muchos filósofos entrañablemente indispensables. Pero debo reconocer, ahora que lo pienso, que la complicidad con Le Goff y todo lo que le sobrevino fue un regalo inapreciable y seminal (otro más) de mi maestro, Leonardo Sileo. El caso es que ese joven intransigente e idealista que era, seguro de sí y de su trabajo por el respeto al valor documental del texto, su historia redaccional, su contexto y la mar en coche, vio caer por entonces a Foucault como un paracaidista en traje de baño a la traducción española del Colloque de Royaumont de 1962 sobre Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVII). Foucault había presentado una ponencia sobre Las desviaciones religiosas y el saber médico, que no leí. Lo encontré hablando de tú a tú con los doctores de la Ley: Chenu, Duby, Leff, Marrou, Manselli, Le Goff, Violante (hasta Gershom Scholem, a quien todavía no tenía el gusto de conocer), en los debates que acompañaban cada Comunicación. Eso fue lo primero que leí, ahora que lo pienso. Como ya lleva setenta y tres palabras de más, salto a Córdoba, medio en paracaídas, medio en traje de baño... Y me encuentro con Mattio en la Cátedra de Filosofía Medieval (literalmente). Cayó entonces como agüita mansa y pareja la crítica foucaultiana de las Ciencias Sociales y la arqueología del saber, por culpa de la cual estuve a punto de perder mi primer concurso para la Cátedra. El río de Foucault irrigó gran parte de mi actividad académica de aquellos primeros años en la UNC: las tecnologías del yo, la hermenéutica del sujeto, Las Meninas, la signatura rerum, la ontología de nosotros mismos, las palabras, y un montón de cosas que confluyeron en mis trabajos en torno al "problema del género" en la Edad Media y en mi comprensión de la historia de la filosofía. Mi queridísima Cristina Donda, y una cascada de estudiantes cómplices de inolvidables extravagancias. Los ensayos de Paul Veyne sobre Foucault y este hábito que le debo de vigilar mis propias prácticas.

Marc Rénard



Un gesto. Foucault nos tocó en suerte, en el azaroso encuentro de la cronología del tiempo contemporáneo y en la obstinación de quienes recuperaron fragmentos de su pensamiento y tuvieron la generosidad de rearmar y multiplicar. Foucault es la memoria de un relato en la noche en un aula de verano, es un texto que no entendimos, una conferencia que nos incomodó, una imagen que nos llevó a repensar el quehacer filosófico.

Pero, más que tocarnos, a muchas nos desarmó. Desarmó una estructura de pensamiento, nuestras propias categorías de lectura de nuestro presente y nuestro mundo. Transformó y habilitó un modo profundo de preguntar. El *¿cómo es posible?*, esa forma de la inquietud que nos lleva a seguir con el problema, a retorcer la linealidad y causalidades únicas, a repensar los modos en los cuales somos con otrxs. Sus palabras nos tocan, su gesto nos convoca, su pensamiento nos cautiva. Otro orden del deseo.

En su largo desarrollo, los fragmentos de su producción, de sus palabras, de sus acciones creó un espacio-otro de la Filosofía. Una mirada desde-hacia los márgenes, en la que con profundidad y una pluma admirable, conjugó claridad con imprecisión, sagacidad y tenacidad, desafiando los modos académicos de producción y reproducción de los saberes. Casi como un giro sobre esa modernidad que nos vio nacer, y cuyo fastasma nos persiste.

La potencia de su pensamiento nos lleva a repensarnos en lo más profundo de nosotras mismas, la propia sujeción, y nos trasciende hacia ese exterior que nos constituye. Nos convoca a un modo de construir saberes, de estar, de habitar y construir el ser con otras que nos aleja de la apatía, el individualismo. Nos enseña a caminar ese borde indescriptible, a desafiar cualquier normalidad aparente, cualquier comodidad. Porque despierta un deseo, despierta inconformidad, despierta un modo de mirar que nos desafía -en una lectura crítica del presente- a intervenirlo. *¿Qué es la filosofía sino eso?*

Clara Sospecha

El encuentro con otro tipo de desmoronamiento, todo transcurre en los tallos más flexibles y subterráneos, eso que se dispone es un gesto desde donde se dice y se enuncia un pensamiento. Leer a Foucault fue un acto ignífugo, habitar una escritura contagiosa, esa intensidad parece rodear un abismo. ¿Con qué funciona, en conexión con qué hace pasar, qué multiplicidades introduce, con qué cuerpos hace converger el suyo? Existe un pensamiento inmerso en una práctica de lectura enmarañada, palabras que mueven cuerpos y eso, tal vez, era lo que nos movía, un ritmo propio hecho de agites, palabras como lanzas, cuchillas, como armas para dar pelea hacia lxs otrxs, hacia nosotrxs, hacia nada.

Devoramos a Foucault, algo que fue desde el inicio un acto compartido. Leímos a Foucault en esa trinchera, ese mareo, esa mezcla incómoda y escurridiza cuando habitábamos el aire asfixiante que retumbaba en las aulas. Encontramos a Foucault en un lugar apartado que habitaba al interior de la enseñanza de la filosofía académica, la escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Llegamos a Foucault un poco antes, al calor de las asambleas barriales durante el 2001, masticar sus líneas en la militancia, textos breves como puñaladas y después le sobrevino la euforia y un sentimiento secreto de haber cometido un error irreparable, puro entusiasmo que viene a descubrir una pasión por el lenguaje, por la política, por el afuera.

Dar con las fotocopias, el contrabando, fragmentos seleccionados de libros, entrevistas, citas de citas, eso fue una posibilidad latente porque en Foucault encontramos un procedimiento por imágenes y un tráfico democratizado de discursos, un acto de escritura abierta que avanza en su cadencia poética, a través de frases y sentencias condensadas que conservaban su misterio, ese resto que se posa sobre unx y cuando se aleja se vuelve incomprensible.

Yuri Gagarin

Yo me había encontrado con algunos textos cuando los textos eran objetos, apuntes o libros, en la época quiero decir, en que

las palabras eran cosas. El librito pequeño de *El orden del discurso*, subrayado hasta el sin sentido, la introducción a *Las palabras y las cosas*, y alguno más. Pero creo que fue la manera de Carlos Martínez Ruiz y de Cristina Donda la que me acercó a su filosofía y tocó mi manera de pensar, ya para siempre dañada. En el caso de Carlos, fue la puesta en tensión de los campos de saber la que me hizo mirar la (historia de la) filosofía medieval de otro modo, y eso finalmente fue el germen de mi insistente pregunta por la temporalidad. En el caso de Cristina, no alcanzaban los espacios para escucharla hablar. La escuché en la carrera, la seguí a unos cursos que daba en El Puente, en Barrio San Martín, donde leíamos *La hermenéutica del sujeto* y ella peleaba a psicoanalistas diciéndoles que el psicoanálisis no debía hacer Iglesia. La aplaudían.

Un día mi mamá me preguntó si necesitaba algún libro para la facultad. Educada en la austereidad pero tentada en el deseo, mentí: le dije que necesitaba *La arqueología del saber*. Me moría de ganas de leerlo. Lo compré en Rubén, lo forré para cubrirlo pero ingenua, el plástico debió haber sido para mí: su lectura abrió el mundo en esa manera que lleva a perseguir por la casa atormentando a cualquier desprevenido con la lectura de ciertos pasajes. Después de años de compartir la idea foucaultiana del poder en clases, cada vez que preparo qué decir, vuelve a sorprenderme el resquicio. Al final no mentía, lo necesitaba, lo necesito.

Viveka Dubrovskaya

Foucault me mostró un posible enlace entre práctica intelectual y práctica política, advirtiendo que la ética intelectual es una ética sin más. Aunque muy particular. Una ética en que los cuidados no son disyuntivos de los agonismos, y para la cual el primer agonismo es el del propio juicio sobre una misma. Sostener el conflicto interno como forma de no simplificar la complejidad de las vidas y de no ceder al conformismo con la realidad. Y no olvidar junto a los combates las gratitudes, porque nada nos mantiene mejor en pie de lucha que

los aprendizajes y reconocimientos que debemos y tenemos y legaremos como libertades que valieron y valen las penas.

Además de un estilo de relaciones y de prácticas, esa ética en sus posibles perfiles históricos es mi tema de investigación hace unos años. Algo así como una prudencia disidente.

Creo que presentó los planteos filosóficos como intentos de respuesta a preguntas punzantes, sugiriendo un desasosiego como comienzo de las elaboraciones filosóficas. La historia de la filosofía se abre así como una larga conversación en la que podemos incorporarnos, sin pedir credenciales a nuestras inquietudes – para ver si cuentan como filosóficas o no. Con todo, creo que fue filósofo al presentarnos la verdad a la vez como un problema y un propósito enorme. Y fue un buen profesor al invitarnos a la reflexión filosófica como quien busca compañerxs para una causa sin ortodoxias; con el deseo puesto más bien en el encuentro y en lo que pueda suceder a partir de ahí.

Quizás hoy sobre todo nos sirvamos de su pensamiento para ponerle no sólo ideas sino el cuerpo a la tarea crítica, como una forma de atención vital, en el doble sentido de estar en alerta y en actitud solicita con y junto a otrxs. Probablemente sigamos estudiando sus análisis sobre la disciplina y la gubernamentalidad no sólo como apoyo para avanzar en la comprensión de las nuevas metamorfosis del poder, sino para seguir constatando toda la libertad que se les escapa, su afortunado fracaso permanente. Aunque dañen.

Imagino que las ofrendas se enlazan desde tiempos remotos, que las del pensamiento son de las más generosas y que la mejor manera de corresponderlas es no interrumpir esa serie. Para el pequeño eslabón que me toca, me resuenan unas palabras del poeta Raúl Gustavo Aguirre junto a las de un querido maestro nietzscheano, también apasionado por la filosofía y la literatura, que me lo compartió en alguna ocasión. Palabras que aluden a la posibilidad de una ética en la que el juicio, como la belleza y la verdad, se transforma sin cesar en sí mismo y se consume en el puro poder de ese incendio que es la vida.

Juana Marchisio



Es imposible leer a Foucault sin encontrar en cada una de sus palabras una denuncia contra lo intolerable y una invitación a la inquietud personal y a la agitación política. La práctica intelectual de Foucault es inseparable de un afán de transformación de nuestras prácticas micropolíticas de subjetivación, pero sin perder de vista la escala macrofísica que nos alerta sobre las formas de sujeción. El pensamiento de Foucault es eminentemente político, una potencia vital que resiste a las formas de dominación y lucha por la reapropiación de las fuerzas de creación.

Foucault sacó la filosofía a la calle, la hizo aliarse con prisionerxs, sujetxs racializadxs, trabajadorxs precarizadxs, feministas, migrantes, personas de la diversidad sexual, rebeldes, incorformistas políticos, artistas, pero con el firme compromiso de no hablar por otrxs. Seguir el gesto filosófico de Foucault nos demanda dejarnos interpelar por el presente, cuestionar los modos de expropiación por parte del régimen capitalista, colonial y patriarcal, y buscar colectivamente los modos de trastocar al mundo y a nosotrxs mismxs.

Arde Troya

El que dice qué importa quién habla, el que escribe para perder el rostro, el que cita a Marx sin comillas, el que ausente de París camina por las calles revueltas tal como lo imagina Blanchot, el que cae en la trampa de Vicennes, el que toma el megáfono en una manifestación, el que tiene la precaución de no hablar en nombre del universo, el que pasa largas horas en la biblioteca procurándonos algunos indicadores tácticos en caso de querer luchar, el egresado reciente que trabaja en un hospicio, el que antes de escribir un libro sobre el castigo inventa con otrxs el Grupo de Información sobre las Prisiones, el que conversa amigamente con Deleuze sobre las formas de conectar teoría y práctica, el jovencito atrabilgado que piensa en el suicidio, el que escribe una historia de la sexualidad elevándose sobre diagnósticos y crucifijos, el que conoce el amor y sonríe, el que tiene el coraje de ser quien es y

decir lo que piensa, el crítico del neoliberalismo, el que escribe una introducción a la vida no fascista, el que no se enamora del poder, el que sabe que va a morir, el que todavía camina entre nosotrxs.

Foucault vino a confirmar una corazonada estudiantil –además de darle espesor histórico y consistencia analítica– sobre la necesidad de hacer filosofía de manera situada, desde un punto de vista, a la vez, epistemológico y político. Vino a caducarle las hojas a la filosofía perenne y abrirle un hueco al determinismo de la dialéctica: la filosofía como diagnóstico del presente, como crítica histórica de lo que somos, como transformación posible.

Una filosofía con rigor conceptual que no prescinde de la escritura literaria y que, para analizar el funcionamiento de una palabra, no recurre solo al habla cotidiana sino a las relaciones de poder que atraviesan toda sociedad. Ante los continentales, una analítica. Ante los analíticos, una literatura. Ante la pura teoría, una analítica del poder.

Hay una suerte de procedimiento teórico que es también un principio ético y una táctica política: consiste en tomar dos opuestos (liberalismo y marxismo; Reich y Lacan), encontrar el suelo común en el que crecen, detectar qué es lo que quedó relegado en los márgenes, partir de ahí y trazar una diagonal, contar una historia a contrapelo.

Entonces los libros como experiencias colectivas: para calibrar el saber psiquiátrico, contar una historia de la locura; para entender nuestras sociedades disciplinarias rastrear el nacimiento de la prisión, para pensarnos como sujetos éticos trazar la historia de la sexualidad. Procurar ser transformado por la escritura, que nunca se hace en solitario: se escribe siendo parte de un movimiento colectivo e interviniendo en un campo de fuerzas en disputa.

Herminio Garzón Rovaretti

Córdoba - Argentina

cifyh  Publicaciones fifyh  unc



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (1a ed.)
Constanza San Pedro y María Victoria Dahbar (Eds.)

Constanza San Pedro (et al.)

Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

Octubre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento

- Compartir Igual (by-sa)



¿Qué tiempo es éste? Los desafíos que coloca la pregunta por el presente histórico

Alberto (beto) Canseco*

*E não adianta vir me detetizar
pois nem o DDT pode assim me exterminar
porque você mata uma e vem outra em meu lugar
Mosca na sopa, Raúl Seixas*

*Andamos a los tumbos como un mal tango,
Jugamos a las escondidas como crianzas
La Loreta, Susy Shock*

“Después de haber perdido la gran guerra, solo nos queda arrancar triunfos en pequeñas batallas’ eso decía la Loreta, la travia más aguda de los 90, la más lúcida del barrio, la más silvestre y sabia...” (Shock, 2011, p. 22). Así comienza la breve narrativa en que la artista trans sudaca Susy Shock presenta a este personaje que aparecerá en otros relatos y canciones, la Loreta.

En el relato, la Loreta hace un diagnóstico de su tiempo presente. Hubo una gran guerra que ya acabó y en la que fuimos derrotadas –dice– y articula un “nosotras” a quienes impone un desafío. La Loreta piensa su actualidad y se cuestiona qué es posible hacer en ella; no la acata simplemente, sino que la interpreta y busca el modo de transgredirla, de ir hasta sus límites en estas “pequeñas batallas” en las que –entiende la Loreta – es posible “triunfar”.

Pareciera que, en esa lectura que hace del presente, la Loreta piensa qué es posible hacer en él, y, más que nada, qué nos cabe ser cuando declara: “No hay que dejarlos tranquilos, marica. Seremos moscas, seremos” (Shock, 2011, p. 22). En otras palabras, quién soy y en qué es posible tornarme en este horizonte específico. Esa conversión depende, en efecto, de esa lectura del presente; no hay “moscas” sin los “noventa”.

* CIFFyH, FFyH, UNC / UFABC - betocanseco@gmail.com

“Los noventa” en Argentina ciertamente no es hoy. Esa “marica” que es la segunda persona del singular a quien interpela la Loreta, su autora, pero también quien lee el relato ocupando ese lugar, también es otra. Ya no es, ni puede ser, la del texto publicado por primera vez en 2009 en un blog, luego en *Relatos en Canecalón* en 2011. Un “nosotros” se rearticula cada vez que la “marica” que lee traza una complicidad (o no) con la Loreta.

El desafío es colocado, y quiero tomar el guante que lanza la Loreta formulando por fin la pregunta que me interesa abordar aquí para leer algunas reflexiones del filósofo francés que nos convoca en este libro: *¿Qué tiempo es éste?*

En mi pregunta, presupongo un tiempo compartido por algún sujeto que no soy apenas yo misma. Es una pluralidad: *compartimos* un tiempo presente. ¿Quiénes? No es trivial. Como ya discutiera Kolo Dahbar (2021), el hecho de que podamos declarar una contemporaneidad, que seamos capaces de afirmar que vivimos el mismo presente, es parte fundamental de poder decir que participamos legítimamente de la esfera de lo humano. Así, no parece que podamos presumir quiénes comparten/compartimos el tiempo presente; una tarea primordial será entender cómo aparece ese “quiénes”. “Los noventa” en Argentina ciertamente no es hoy.

¿Qué tiempo es éste?, ¿le hemos puesto un nombre? Podría decir aquí que todavía estamos viendo y sintiendo las consecuencias que tuvo la pandemia de Covid-19 en la reorganización de nuestros afectos y modos de vincularnos; que la Tierra literalmente se prende fuego y ya no hay vuelta atrás del cambio climático; que el mundo está en guerra y asistimos, en el caso del pueblo palestino, al primer genocidio trasmítido en vivo por televisión e internet; que Argentina sufre los efectos de ser parte de un experimento libertario, políticas neoliberales con un alto grado de crueldad. Podría seguir haciendo un diagnóstico del tiempo presente, pero, de cualquier modo, parece que no hay un nombre consensuado para este tiempo. Espero que quien lea este texto desacuerde conmigo y me proponga uno. Continuemos.

La pregunta por el presente de Immanuel Kant

Es Michel Foucault quien recupera la pregunta por el presente en su lectura del breve texto periodístico publicado en 1784 por el filósofo alemán Immanuel Kant: *¿Qué es la Ilustración? Was Ist Aufklärung?*, en alemán.

Por lo menos tres veces lo retoma Foucault: en la sesión del 27 de mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía; en la clase del 5 de enero de 1983 del curso que luego llevó el título *El gobierno de sí y de los otros*; y en 1984, en un texto publicado en la revista *Magazine Litteraire*. Kantiano confeso, Foucault parece haber encontrado en este breve texto sobre la Ilustración una fuente de inspiración o de instigación reflexiva.

Como acepta el autor, la pregunta filosófica por el presente histórico no es novedad en la historia del pensamiento ni exclusividad del planteo kantiano. Ya Platón, Agustín, Descartes o Vico lo habían hecho. De cualquier modo, el abordaje kantiano parece gozar de una originalidad, pues éste no especifica su tiempo presente, la *Aufklärung*, como una era del mundo a la que se pertenece, o un acontecimiento del cual ya se perciben los signos, o siquiera el comienzo de un nuevo mundo más feliz y brillante. Kant la define de un modo casi totalmente negativo, como una vía de escape: "La ilustración es la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable" (Kant, 1994, p. 7). No busca comprenderla en base a una totalidad o realización futura, sino que lidiá apena con la cuestión de la actualidad, con la diferencia que introduce ese presente, con el corte que se realiza.

Foucault destaca además que, en la respuesta a la pregunta ¿qué es este presente que te toca vivir?, Kant debe responder no solo diagnosticando su realidad, sino señalando: ¿cuál elemento del presente debe ser resaltado entre otros para hacer una reflexión filosófica sobre ella? Kant parece marcar que ese elemento es de hecho él mismo, en tanto filósofo, científico, pensador. Él es parte y actor fundamental de la *Aufklärung*. En otras palabras, preguntar por el presente histórico cuyo nombre es *Aufklärung* es, entonces, preguntar por el papel de la filosofía, y en ese sentido, por Kant mismo. La pregunta se vuelve autorreflexiva, retorna al sí mismo de un modo radical: ¿quién sos en esta actualidad? No se trata de una pregunta que vendrá después, sino que es el corazón mismo de la cuestión.

Aufklärung, además, sigue marcando Foucault, es al mismo tiempo un proceso histórico del cual se forma parte, pero también es la puesta en escena de un desafío, de una responsabilidad. En efecto, ya en el primer párrafo del breve texto kantiano encontramos la célebre expresión que define la modernidad: *Sapere Aude!*, en la que el verbo latino *audere* se encuentra en modo imperativo, denotando un mandato, una orden.

¿Cuál es esta orden? “Atrévete a saber”, a valerte de tu propio entendimiento. Se trata de una orden, porque de hecho es posible acatarla. Mantenerse en la minoría de edad es, para Kant, resultado de una culpa, no es por causa de una falta de entendimiento, sino de pereza y cobardía. Es en este punto que Foucault entonces insiste en que *Aufklärung* para Kant es una cuestión de coraje, colocando la discusión antes en la esfera del poder que del saber.

Este breve texto kantiano sirve, para el filósofo francés, de ejemplo paradigmático de lo que él llama “actitud crítica”:

me parece que ha habido en el Occidente moderno (fechado groseramente, empíricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica. (Foucault, 2006, p.4)

En este punto, Foucault tiene que enfrentarse inevitablemente con la definición que el propio Kant da de la crítica. Foucault entiende que hay un desplazamiento, en la propuesta kantiana, de la cuestión del coraje y el poder a una pregunta por el saber y los límites del conocimiento. En otras palabras, escuchar el mandato de la *Aufklärung* y asumir con coraje la autonomía tiene que ver, para Kant, con conocer el conocimiento y reconocer hasta dónde es posible saber.

Ahora bien, más allá o más acá de ese desplazamiento, lo que a Foucault le interesa es suspender ese gesto kantiano por un momento, demorarse en el “Aude” un poco antes de ir a la definición eminentemente kantiana de Crítica. Se trata, en definitiva, de insistir en la actitud crítica en sí.

Para estudiar esta actitud, Foucault traza una historia en la que la iglesia cristiana, en su actividad precisa y específicamente pastoral, desarrolla la idea de que cada individuo, a fines de alcanzar su salvación, debía ser gobernado y dejarse gobernar por alguien a quien le liga un vínculo global y meticuloso de obediencia. Una dirección que lo relaciona con la verdad (entendida como dogma, como verdad de sí mismo, y como verdad técnica): un arte de gobernar. A partir del siglo XV, dicho arte deja de ser apenas parte de la vida conventual, se seculariza y se multiplica en diferentes dominios:

“Cómo gobernar, creo que esa ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI” (Foucault, 2006, p. 7).

Como parte de ese mismo movimiento, como su “compañero y adversario” (Foucault, 2006, p. 8), surge la pregunta “cómo no ser gobernado”, la cual, advierte Foucault, no se trata de una cuestión radical, no es cómo no ser gobernado en absoluto, sino más bien “cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos” (Foucault, 2006, pp. 7-8, la cursiva es del autor). Es a esta interrogación que Foucault llama precisamente actitud crítica: Un cuestionamiento que se expresó históricamente en el rechazo o límite del magisterio de la iglesia en la interpretación de las sagradas escrituras, a la obediencia jurídica (a través de la oposición entre derecho natural y derecho positivo), y a la apelación a una autoridad en la afirmación de lo verdadero. En definitiva, frente a un arte de gobernar que implica la sujeción de un individuo a través de mecanismos de poder que invocan una verdad, se erige un derecho auto-atribuido del sujeto de interrogar los efectos de poder de la verdad y los discursos de verdad del poder. En palabras del autor: “el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva” (Foucault, 2006, p. 11).

Una breve digresión sobre la expresión “inservidumbre voluntaria” es oportuna aquí. Sin citarlo explícitamente, Foucault introduce un término que remite a un contundente y por momentos polémico texto del siglo XVI: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, de Etienne de la Boétie (2016). En principio, “Servidumbre voluntaria” se trata de una expresión un tanto extraña. Si la servidumbre tiene que ver con una situación en la que no comandamos nuestras propias acciones, en que nuestros deseos y motivaciones no son importantes pues obedecemos a deseos y motivaciones de otro, ¿cómo podría ser voluntaria?, ¿cómo alguien podría escoger servir y no ser libre? Incluso peor: ¿cómo de hecho ya ha sucedido múltiples veces a lo largo de la historia?

El discurso de La Boétie busca estudiar de dónde surge la manutención de un tirano (uno) por parte de toda una sociedad (múltiple) que se somete a éste cuando, de hecho, podría no hacerlo sin mucho esfuerzo. Lo múltiple podría simplemente no otorgarle el poder, dejar de obedecerle. Ni siquiera sería necesaria una acción positiva, como una revuelta por ejemplo. Apenas una acción negativa: dejar de darle poder. Sin ese poder

que le brinda la sociedad, el tirano – el uno – no consigue someter a lo múltiple. En otras palabras, el tirano se mantiene en el poder no por su propia fuerza, sino porque existiría una sociedad se torna tiránica y que se lo permite, entregándole voluntariamente su libertad.

Según la filósofa brasiliense Marilena Chauí (2014), la respuesta del autor tiene que ver con una deconstrucción de la pregunta: nunca fue solo uno contra lo múltiple, pues el cuerpo político del uno se extiende más allá de su propio cuerpo físico. En otras palabras, en una sociedad gobernada por un tirano, la sociedad misma es tiránica. Una sociedad que, dividida en clases –de modo que la multiplicidad tampoco fue nunca homogénea–, cree que obtiene cierto tipo de beneficio de la situación, y prefiere entregar su libertad a cambio de ello. La alternativa, según el autor, tiene que ver con la afirmación de la igualdad entre algunos (los amigos) que reconocen el mal que causa la situación y que, de hecho, no precisan alzar al uno entre muchos.

Sea como fuere, podría entenderse este discurso como parte del repertorio de textos que Foucault piensa como exponentes de la actitud crítica. La expresión “inservidumbre voluntaria”, en efecto, tiene sentido en la medida en que se entiende que existe una situación anterior, la de “servidumbre voluntaria”. Dicha expresión remite a una sociedad que no solo es tiranizada desde su exterioridad, sino que es subjetivamente constituida como tiránica. En otras palabras, una sociedad que es gobernada/subjetivada y que, por tanto, su cuestionamiento a la forma vigente de gobierno redunda en un trabajo subjetivo, una práctica de sí. Volveré a este punto más adelante.

Definida la actitud crítica como inservidumbre voluntaria y como arte de no ser gobernado así de ese modo, Foucault dice tener “la arrogancia” de encontrar esta misma definición en el entendimiento que Kant tiene de *Aufklärung*. En efecto, para el filósofo prusiano, ésta tiene que ver con la puesta en entredicho de la correlación entre, por un lado, una autoridad exterior que busca mantener a la humanidad en estado de minoría de edad, y por otro, la falta de coraje de servirse del propio entendimiento y cuestionar el ejercicio de dicha autoridad. En otras palabras, un llamamiento al coraje a fin de poner límites a esa forma de gobierno de la que hay que salir.

La conferencia de 1978 que estoy comentando fue conferida en la Sociedad Francesa de Filosofía, por lo que Foucault debe hablar de sí mismo

como parte de una intelectualidad francesa que tiene sus peculiaridades respecto de grupos en otras coordenadas como la Escuela de Fráncfort¹. Colocadas las particularidades, Foucault vuelve a cierta versión de universalidad cuando insiste en que señalar la centralidad de la pregunta por *Aufklärung* tiene que ver con una determinada práctica histórico-filosófica. La confección de una historia atravesada por la cuestión de las relaciones entre verdad, poder y sujeto; la elaboración de contenidos históricos de los cuales participamos de algún modo en razón de su verdad o, al menos, de su pretensión de verdad, de tal suerte que surge la pregunta: “¿qué soy yo, entonces, yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?” (Foucault, 2006, p. 22).

Esa práctica histórico-filosófica se encuentra, entonces, en una relación privilegiada con una época empíricamente determinada, la que señala –aunque a menudo imprecisamente– el momento de formación de la humanidad moderna. Según Foucault:

periodo sin datación fija, con múltiples entradas ya que puede ser definido tanto por la formación del capitalismo como por la constitución del mundo burgués, la puesta en acción de los sistemas actuales, la fundación de la ciencia moderna con todos sus correlatos técnicos, la organización de un cara a cara entre el arte de ser gobernado y el de no ser de tal modo gobernado (2006, p. 23).

Por un sesgo eurocentrónico –a menudo denunciado–, Foucault no lo señala, pero es sabido que este proceso histórico incluye también el ingreso de todo el mundo en una única narrativa desde ahora al mismo tiempo universal e histórica, lo que implicó además su reorganización a partir de la raza (Silva, 2022).

Ahora bien, tal como destaca el propio Foucault, la pregunta sobre qué es la *Aufklärung* no se trata tanto apenas de la descripción de un proceso histórico como de una actitud general frente al presente histórico y la articulación de una pregunta que abre a un modo de vivir y de interrogar la historia en su conjunto. Foucault lo dice de la siguiente manera:

1 Para contrastar la génesis de dicha denominación y sus implicancias sucesivas, véase la Introducción al libro de Rolf Wiggerhaus (2009, p. 9).

no es porque privilegiemos el siglo XVIII, porque nos interesemos en él, por lo que encontramos de nuevo el problema de la *Aufklärung*; yo diría que es porque queremos fundamentalmente plantear el problema ¿Qué es la *Aufklärung*?, por lo que encontramos el esquema histórico de nuestra modernidad. (Foucault, 2006, p. 23, la cursiva es del autor)

En otras palabras, se trata de mirar la historia del pensamiento a partir de una pregunta que marca la modernidad (de la que formamos parte) y asumir la cuestión sobre las condiciones de esa posibilidad, así como el precio que se paga de hacer esa pregunta a otro tiempo. Siempre una relación con la historia que nos obliga a reflexionar sobre nosotros mismos que somos de hecho parte del presente histórico del que emerge la pregunta.

La actitud crítica como virtud

Es interesante que Foucault entienda a la actitud crítica como una virtud. Antes de ingresar en la discusión, en su introducción al tema, el autor declara: “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, 2006, p. 5). De tal suerte, su intención parece ser colocar a la actitud crítica dentro de un vocabulario ético específico.

En efecto, hablar de virtud dentro de la reflexión moral refiere a una peculiar forma de comprender la tarea de la filosofía moral. En general, las virtudes tienen que ver con actitudes, capacidades, cualidades que permiten a una persona llegar a vivir una vida buena. En su ausencia, sería imposible llegar a esa vida. Se cultivan estas virtudes en prácticas, las cuales, en su repetición, permiten la formación de un sujeto virtuoso que es capaz de enfrentar diferentes situaciones particulares y tomar la decisión más éticamente correcta. La reflexión moral, en ese sentido, delibera sobre qué es lo que una comunidad entiende por vida buena, cuáles serían las virtudes que hay que cultivar para acceder a ella, y qué prácticas específicas sirven a su cultivo. Como puede notarse, la pregunta a la que responde una ética centrada en la virtud no apunta tanto a *qué debemos hacer*, sino a *cómo ser* sujetos virtuosos. Se trata, en ese sentido, de una discusión que no va a centrarse en entender cómo llegamos a los principios, reglas, prescripciones que deben seguirse para juzgar una acción como justa o

injusta –algo que precisamente Kant ha hecho en su teoría moral–, sino más bien plantear, en todo caso, en qué nos convertimos en el acto de obedecer o rechazar estos principios, reglas, prescripciones. De esa manera, Foucault tiene la arrogancia –como él mismo ha dicho– de colocar a la propuesta kantiana dentro de un vocabulario ético que el mismo Kant probablemente hubiese rechazado.

Para lea filósofa feminista estadounidense Judith Butler, este gesto teórico tiene la importancia de colocar desafíos normativos que, de otro modo, no serían legibles. En efecto, la gramática contemporánea de la normatividad (heredera de la modernidad) formula el problema moral en términos de “¿Qué debemos hacer?”. Este modo de colocar la cuestión, sin embargo, presupone la formación y conocimiento del *nosotros* que se hace la pregunta, así como el campo ontoepistemológico en el que dicha pregunta puede efectivamente emerger. En ese sentido, en palabras de la autora, “si esas mismas formaciones y delimitaciones tienen consecuencias normativas, entonces será necesario preguntarse por los valores que conforman el escenario de la acción, y ello se convertirá en una dimensión importante para cualquier investigación crítica sobre asuntos normativos” (Butler, 2001). Es a esta dimensión a la que responde, según Butler, la propuesta foucaultiana.

Butler también indica que debemos buscar alguna definición de virtud en los estudios que Foucault hace de las prácticas en las culturas helenística y latina. En efecto, en respuesta a una pregunta que hace el público de la Sociedad francesa de filosofía, Foucault reflexiona sobre la importancia de la espiritualidad (que luego será retomado en esos estudios) en relación a la crítica. A una cuestión sobre la radicalidad de una voluntad decisoria de no ser gobernado, Foucault responde que él no quería hablar de una libertad originaria rebelde absolutamente ajena a toda gubernamentalización. A continuación, sin embargo, declara: “No lo he dicho, pero eso no quiere decir que yo la excluya absolutamente” (Foucault, 2006, p. 45) –para Butler esta declaración de libertad originaria sin un compromiso ontológico con ella es un acto de coraje, una “actuación sin garantías, una puesta del sujeto en riesgo en los límites de su ordenamiento” (Butler, 2001).

Sea como fuere, para Foucault, este problema de la libertad originaria parece conducirlo a la práctica histórica de la revuelta ante un gobierno real, y a la experiencia individual del rechazo a la gubernamentalidad. Reenviado allí por este problema, entonces, Foucault expresa una sorpresa:

Lo que *me sorprende mucho* –pero quizás estoy obsesionado porque son cosas de las que me ocupo ahora mucho– es que, si esta matriz de la actitud crítica en el mundo occidental hay que buscarla en la Edad Media en unas actitudes religiosas y en relación al ejercicio del poder pastoral, es también muy asombroso que se vea cómo la mística, como experiencia individual, y la lucha institucional y política, forman una unidad y, en todo caso, están perpetuamente referidas la una a la otra. (...) Cuando vemos que estas experiencias, estos movimientos de la *espiritualidad*, han servido con frecuencia de *vestidura, de vocabulario, y mucho más todavía, de maneras de ser y de soportes a la espera* de una lucha que podemos llamar económica, popular, (...) que podemos decir en términos marxistas de clases (...), encuentro que tenemos ahí algo fundamental. (Foucault, 2006, pp. 45-46, la cursiva es propia)

¿De qué se trata esta espiritualidad de la que habla el autor? Podríamos leer este recurso a lo espiritual como una línea directa a una discusión sobre el ámbito de la religión. En efecto, se trata de una rebeldía que surge en grupos religiosos, y no podemos olvidar que, como quedó dicho por el propio Foucault, la actitud crítica es fundamentalmente bíblica. No sería extraño este desplazamiento a una cuestión religiosa, además, pues la ética de las virtudes exige alguna discusión sobre concepciones de vida buena que, a menudo, tienen que ver con valores y narrativas religiosas.

Ahora bien, siguiendo la intuición butleriana de buscar una definición de virtud en los estudios foucaultianos sobre las prácticas éticas en las culturas helenística y latina, encontramos una reflexión sobre la práctica de sí que exigió a Foucault una definición de espiritualidad que resulta consonante con lo dicho hasta ahora. De tal suerte, al lado de una discusión religiosa, podría iniciarse un debate más amplio. En efecto, en el curso en el *Collège de France* de 1981/1982, en su intento de postular la primacía del mandato de cuidarse a sí mismo (*epimēleia heautoū*) por sobre el mandato de conocerse a sí mismo (*gnōti seautón*) en las culturas helenística y latina, Foucault realiza una precisión categorial que es oportuna aquí:

Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto

realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad. (Foucault, 1994, p. 38)

Así, para Foucault, lo que la modernidad ha hecho es producir un solapamiento de filosofía y espiritualidad cuando el precio a pagar para tener acceso a la verdad es apenas conocerla. Un fenómeno que el autor denomina, con muchas comillas, el “momento cartesiano”², y que, de hecho, puede notarse en el desplazamiento del poder al saber en el gesto kantiano de insistir en los límites del conocimiento en su definición de la crítica antes que en el coraje. Sea como fuere, la espiritualidad como exigencia, como mandato, parece permanecer como un germen que Foucault llama a ser cultivado de alguna manera. Volver a una práctica de cuidado de sí que inevitablemente será una nueva forma de práctica, un inédito modo de trabajar sobre una misma, pues este trabajo es fundamentalmente en diálogo con el presente histórico. Este llamado a un cuidado de sí emerge, efectivamente, de la cuestión: ¿qué tiempo es éste?

Ahora bien, como ya quedó establecido por el propio Foucault, la espiritualidad no es separable del compromiso político y de la lucha colectiva. De hecho, era eso principalmente lo que parecía sorprender a Foucault en su respuesta a la pregunta citada más arriba. La espiritualidad funciona, como aparece en esa respuesta, como “vestidura”, “vocabulario”, como “maneras de ser y de soportes a la espera”, lo que nos permite encontrar una versión de la espiritualidad que no aliena o aísla al sujeto (aunque tampoco le ahorra una responsabilidad profundamente propia).

2 Pierre Hadot, reconocido por Foucault como una influencia fundamental en sus estudios sobre las culturas helenística y latina, no concuerda en que el olvido de la espiritualidad tenga que ver con su solapamiento en la filosofía moderna, menos aún específicamente en el planteo de René Descartes. Para el autor, este olvido tuvo que ver con su desplazamiento a la mística en la filosofía medieval europea cuando ésta se entendió a sí misma como sierva de la teología. Como consecuencia de este desplazamiento, la tarea espiritual, la búsqueda de conversión a partir de prácticas y meditaciones específicas, se separó de la tarea filosófica que pasó a destacar apenas su lado conceptual de manera autónoma. Cf. Hadot, 2006.

Prácticas espirituales para este tiempo

Dos cuestiones que distinguen a una ética de las virtudes –que muy tímidamente y superficialmente traigo aquí por inspiración foucaultiana– pueden colaborar en la respuesta a una pregunta por las prácticas espirituales para este tiempo. Por un lado, la insistencia de pensar que las virtudes a cultivar responden a un horizonte normativo de una comunidad, de una tradición. De tal suerte, no se trata de una cuestión individual ni tiene en principio pretensiones universales, lo que no implica necesariamente una reivindicación conservadora, pues una tradición, si está viva, permanece en movimiento (Fanon, 1983; MacIntyre, 1984).

Por otro lado, por esta misma razón y por estar centrada en el carácter –en la pregunta por quiénes nos tornamos, por quiénes podemos ser–, es fundamental para una ética de las virtudes el ejemplo particular de personas concretas, virtuosas en su imperfección constitutiva. Atendiendo a esos puntos, propongo que volvamos al relato de Susy Shock, así como a ciertos detalles biográficos del propio Foucault.

En efecto, según confiesa Susy Shock, el personaje de la Loreta está inspirado en dos travestis que ella misma conoció y que confluyen en una sola persona en su relato. En dicho texto, la Loreta reúne, en una “libretila amarilla que apretaba entre sus tetas” (Shock, 2011, p. 22), ideas para realizar a fin de no dejar tranquilos a quienes ganaron la gran guerra: “esa guerrilla trava que le obsesionaba, como un ojo por ojo lumpen y pecaminoso” (Shock, 2011, p. 22). Una serie de prácticas que la tornen mosca: incómoda, difícil de vencer, insignificante pero al mismo tiempo insufrible. Una mosca puede ser cualquier mosca, no tiene nombre y apellido, no se odia a esa mosca, sino a cualquier mosca. Como dice la canción del compositor brasileño Raúl Seixas, podés matar una y viene otra en su lugar. Una mosca es ella y su comunidad. La búsqueda de la Loreta es una búsqueda personal, pero también colectiva, lo cual queda mejor ilustrado en la anécdota de “las monjitas”, cuando la Loreta hace cómplices de sus aventuras a sus amigas travas.

Al mismo tiempo, la Loreta se vuelve mito; adquiere un nombre propio por la recuperación que hace la autora como parte de una comunidad que compartía un territorio: el “Baño” en que la autora conoce a la Loreta. Según relata Susy Shock, este territorio común fue destruido después de la privatización de los trenes, una instancia más de la Gran Guerra de

políticas neoliberales que cambiaron el rostro productivo de Argentina en la década de los noventa. Devastado el territorio común, las “locas” se hicieron nómades, dice la autora. La noticia de la muerte de la Loreta sobrevuela el final del relato y ella es invocada entonces a través de sus tacos grandes que la autora lleva consigo con la esperanza de que se le aparezca “con su libretita amarilla de venganzas en cualquier esquina” (Shock, 2011, p. 23).

Por su parte, sabemos por sus biógrafos que Foucault –particularmente en los últimos años de vida, época de los textos y cursos revisados aquí–, además de su compromiso con la vida intelectual y política, fue un asiduo practicante de BDSM, y participante de encuentros que involucraban LSD o ácido. En otras palabras, había una búsqueda espiritual –en el sentido en que estoy sugiriendo aquí– que dialogaba con la crítica que el autor hacía a su tiempo presente y con sus reflexiones sobre prácticas de cuidado de sí. Hay un pasaje en la hermosa novela de Mathieu Lindon (2011) que cuenta sobre su amistad y convivencia con Foucault, que me parece que ilustra esta búsqueda como esfuerzo constante, como una práctica sostenida. En un momento, el joven escritor muestra un manuscrito de su primera novela a su amigo Foucault –el autor maduro, pensador célebre–, y éste elogia la libertad sexual que encuentra en él. Lindon le confiesa, sin embargo, que infelizmente su cuerpo no estaba a la altura, a lo que Foucault responde de que es claro que no lo está, como si fuese obvio que no sería tan fácil, que esa libertad implica un esfuerzo más. La libertad como práctica, como actividad: la de crearse (como quien crea una obra de arte) a sí mismo.

Recapitulemos. La pregunta “¿qué tiempo es éste?” no se responde una única vez, pues su respuesta implica la formulación de una nueva pregunta persistente sobre el sí mismo, sobre el sujeto que somos/nos tornamos. La crítica al presente histórico, por tanto, nos conduce a un esfuerzo constante de búsqueda de prácticas espirituales que se dan en el contexto de una comunidad, de una tradición y de un territorio específicos, en diálogo y disputa con ellos.

Ahora bien, si este tiempo es, en efecto, un tiempo de crueldad –arriesgo un nombre, aunque confieso que encuentro interesante la idea de buscarnos colectivamente–, cuya premisa es la eliminación de cuerpos y poblaciones, ¿qué prácticas de cuidado de sí podemos imaginar en resistencia a este contexto cuyas normas operan insistiendo con nuestra desaparición?

No me animo a responder mucho más –no creo que deba hacerlo–, lo cierto es que, según lo que he ensayado hasta aquí, con el diseño de esas prácticas espirituales algo tendrá que ver la amistad –como ya lo entendía La Boétie, pero como también insistieron en sus prácticas, la Loreta y Foucault–, un compromiso intelectual con la verdad –para operar en sus fronteras– y la lucha colectiva por libertad.

En este punto, entendiendo que *este tiempo*, el presente histórico que nos toca vivir, está marcado por un fuerte antiintelectualismo, quisiera insistir en que la práctica espiritual en los casos que estuvimos viendo nunca estuvo separada del compromiso con la verdad. Confieso que no quería traer una referencia diferente de las que ya he trabajado en este breve texto, pero no puedo dejar de pensar en la reflexión sobre la verdad de bell hooks, escritora feminista estadounidense. En efecto, la escritora –quien también de hecho entendió su quehacer intelectual inseparable de su compromiso espiritual y político (hooks y West, 2023)–, en su interpretación de la tarea de la universidad (hooks, 2021), destaca su importancia en la búsqueda y defensa colectiva de la verdad. Según la autora, la universidad debe luchar contra discursos que declaran, con deshonestidad intelectual, que el racismo no existe, o que el mero esfuerzo individual es suficiente para acceder a la autonomía económica, que migrantes y mujeres “roban el trabajo” de otras personas, que “los pobres son pobres porque quieren”. Estos discursos reproducen, lisa y llanamente, mentiras. Pareciera que debe haber, en ese sentido, un compromiso con la verdad, pues una espiritualidad sin este compromiso, sin filosofía en términos foucaultianos de su lectura a las culturas helenística y latina, corre el riesgo de ser vacía y de no responder, de hecho, a la pregunta por el presente histórico. Es este compromiso el que moviliza el cuestionamiento de sus condiciones de posibilidad, de la articulación entre sujeto, poder y saber, tal como el propio Foucault enseña en su práctica genealógica: para operar en sus límites es preciso conocerla y conocerlos. En síntesis, así como expreso mi preocupación por una filosofía sin espiritualidad ni compromiso político, así también la expreso por una espiritualidad vacía que no se comprometa con la verdad y con la lucha colectiva.

El desafío está colocado y la tarea es ardua. Tal vez no tengamos a mano ni los tacos de la Loreta, ni la campera *leather* de Michel, pero tengo la esperanza de que algo ya se nos está ocurriendo.

Bibliografía

- Butler, Judith (2001). *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. Trad. de Marcelo Expósito. EIPCP, Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas. <https://transversal.at/transversal/0806/butler/es>
- Chauí, Marilena (2014). *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Dahbar, Victoria (2021). *Otras figuraciones: sobre la violencia y sus marcos temporales*. Córdoba: Editorial Asentamiento Fernseh.
- Fanon, Frantz (1983). *Los condenados de la tierra*. Trad. de Julieta Campos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Trad. de Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (2006). *Sobre la Ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid: Editorial Tecnos.
- hooks, bell (2021). *Enseñar a transgredir. Educación como práctica de libertad*. Trad. de Marta Malo. Madrid: Capitan Swing.
- hooks, bell y West, Cornel (2023). *Partiendo pan. Vida intelectual negra insurgente*. Trad. de Lucas Martí Domken. Madrid: Ediciones del Oriente y Mediterráneo.
- Kant, Immanuel (1994). Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración? Trad. de Rubén Jaramillo Vélez. *Revista Colombiana de Psicología*, (3), 7–10. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15803>
- La Boétie, Etienne de (2016). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Trad. de Colectivo Etcétera. Barcelona: Virus Editorial.

Lindon, Mathieu (2011). *Ce qu'aimer veut dire*. París: P.O.L.

MacIntyre, Alasdair (1984). *Tras la virtud*. Trad. de Amelia Valcárcel. Barcelona: Editorial Crítica.

Shock, Susy (2021). *Relatos en Canecalón*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos.

Silva, Denise Ferreira da (2022). *Homo modernus. Para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Wiggerhaus, Rolf (2009). *La escuela de Fráncfort*. México: FCE.



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (la ed.)
Constanza San Pedro y María Victoria Dahbar (Eds.)
Constanza San Pedro [et al.]
Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Octubre de 2025 [Libro digital]
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)

Sobre la (in)existencia del método y los fundamentos de una ontología histórico-crítica de nuestra actualidad

Constanza San Pedro*

Magalí Herranz†

La tarea de la filosofía como un análisis crítico de nuestro mundo es cada vez más importante. Quizás el más importante de todos los problemas filosóficos es el problema del tiempo presente, y de lo que somos en este preciso momento
El sujeto y el poder, Michel Foucault

Son múltiples los métodos que acompañan el desarrollo de la filosofía a lo largo de la historia, como así también los objetos de estudio que se propone. Intentaremos, a partir de una reconstrucción crítica de Michel Foucault, indagar en torno al método que acompañó sus vastas investigaciones, reconociendo los momentos en los que emergen, los planos de la realidad a los que apuntan, y los desplazamientos que implicaron en su producción. Existen, como dijimos, tres planos, tres dimensiones que se entrecruzan, complementan y dan cuenta de la reflexión crítica del presente que propone el autor: la arqueología, la genealogía y la ética. Al abordarlos, la filosofía se conduce al modo de una *geología* (Foucault, 1993, p. 74) de la actualidad, que no se remontará a un origen prístino para explicarla (lo primero, originario), ni se hundirá en las oscuras raíces de lo oculto (lo esencial), sino que rondará la superficie de los fenómenos, como ese territorio, ese escenario en el cual se ponen en juego las relaciones de saber-poder, de gobierno y las tecnologías que aplicamos sobre nosotrxs mismxs. Esto implica reconocer en las dimensiones o niveles de análisis que nos propone Foucault no tres métodos abocados a temáticas divergentes, sino aristas, momentos necesarios que dan cuenta de cómo las tecnologías de saber-poder generan efectos múltiples. La separación será sólo analítica, ya que entendemos que la genealogía no reemplaza a

* FemGeS, CIFFyH, FFyH, UNC - constanzasanpedro@unc.edu.ar

† FFyH, UNC - magaliherranz@gmail.com

la arqueología, así como la ética no sustituye a la genealogía, sino que se trata de acercamientos distintos que se engloban en la búsqueda de comprender qué (nos) pasa hoy.

Intentaremos, entonces, comprender de qué manera las pistas, caminos, señalamientos, en definitiva, la caja de herramientas que nos propone Foucault sirven para abordar nuestro presente, para hacer una ontología histórico crítica de nosotrxs mismxs en relación a la verdad, al poder y a la ética. Nos interesa pensar particularmente cómo este no-método se nos presenta como una lectura crítica de la realidad, que nos permite dar cuenta de la complejidad de la actualidad en la que vivimos.

Resulta urgente que la filosofía se ponga al servicio de lo que nos pasa y de lo que somos, instalando preguntas que nos permitan cuestionar el orden de lo existente, explicar por qué habitamos esta forma determinada de administrar la población, de constituirnos como sujetxs, de relacionarnos con nosotrxs mismxs y con otrxs, de ser gobernadxs. Que nos genere algunas preguntas sobre por qué toleramos hoy ciertos niveles de violencia, de destrucción, de deshumanización. Que nos sirva para desnaturalizar la irrisoria idea de un destino intransformable.

Nos detendremos principalmente en este trabajo en un recorte -que, como tal, es siempre arbitrario, producto de decisiones motivadas por razones tan diversas como el placer, la inconformidad, la familiaridad o la novedad- de dichos que trascienden y transgreden su obra canónica, es decir, que se encuentran por fuera de los libros incluidos dentro de esa noción tradicional y paralizante que es la de *obra*, que el mismo Foucault rechaza.

Sería, por otro lado, imposible e improductivo para nuestro objeto de estudio proponer una sistematización acabada del pensamiento de Foucault. En otras palabras, no trataremos aquí de realizar un rastreo bibliográfico minucioso en el que recuperemos todas las formas en que el autor define a la arqueología, la genealogía y la ética, sino de una interpretación posible en la que estas dimensiones nos resulten productivas a los fines de nuestras reflexiones más urgentes. Intentaremos entonces reunir algunas de sus ideas, experiencias y formas de análisis que nos servirán para continuar nuestras investigaciones.

I. El objeto del pensamiento. O acerca de los modos en que nos aproximamos y leemos la realidad

La filosofía encuentra entre sus rasgos históricamente constitutivos la necesidad de preguntarse sobre sí misma. Ella misma es materia de sus propias indagaciones. Sin embargo, los objetos de estudio de la filosofía han variado a lo largo de la historia, y por tanto los mecanismos a través de los cuales se accede a ese saber. Se ha llegado incluso a afirmar que existen tantas definiciones de filosofía como filósofxs. ¿Es tarea de la filosofía la reflexión sobre el presente? ¿O su lugar se remonta a las grandes ideas de otrxs que no habitaron nuestro tiempo? En esta discusión, adscribimos a una noción foucaultiana de la filosofía, a partir de la cual afirmamos que no es ni más ni menos que una ontología crítica e histórica del presente, de nosotrxs mismxs. Esto significa reconocer en la praxis filosófica el requisito ineludible de abordar los atravesamientos de las condiciones en las que un problema se plantea, desde los efectos y las prácticas efectivas, para así dar cuenta de que no hay sujetx ni verdad por fuera de las luchas disciplinares, políticas, morales de un momento dado. Se trata entonces de una actividad del pensamiento que lo invita a volverse sobre sí mismo, a cuestionar lo naturalizado, a transgredirlo.

La pregunta por el método atraviesa también la historia de la filosofía. ¿Cómo se produce el saber filosófico? ¿A través de qué mecanismos se legitima? ¿Se puede filosofar sin método? ¿qué efectos tiene la elección y puesta en práctica de una forma determinada de abordar el objeto de estudio? ¿Cómo se construye ese objeto y qué dice ese proceso al respecto de quienes lo estudiamos? Nos parece relevante abonar a la idea de que no existen métodos universales que nos permitan acceder a ciertos saberes. Esos métodos de comprensión, descripción y (re)producción de los mismos deben tener ciertos rasgos delimitados, pero sin embargo ser lo suficientemente flexibles para adecuarse a la realidad a la que buscan analizar. Siendo la actualidad, lo humano, el tiempo, las relaciones de saber-poder algo absolutamente contingente, cambiante, impredecible y prácticamente inabarcable, tenemos que poder estar a la altura de construir herramientas que hagan de nuestro análisis crítico de la realidad un saber relevante y significativo.

Es para nosotras un imperativo abocarnos a la tarea de comprender qué (nos) pasa en la actualidad, hacer problemático todo lo que a sim-

ple vista nos parece sólido, inamovible, natural. La tarea del pensamiento consiste entonces en ese trabajo de problematización constante y sistemático, que nos permita estar atentxs a todo aquello que nos resulta habitual, y buscar en esos mismos pequeños acontecimientos, que nada tienen de majestuosos, las inquietudes que nos interpelan en la cotidiana dramaturgia de lo real. Según Foucault, en la entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow, titulada *Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso 1983*: “Lo que bloquea el pensamiento es la admisión implícita o explícita de una forma de problematización y la búsqueda de una solución que pueda reemplazar a la que se acepta” (Foucault, 2015, p. 347). En otras palabras, adscribir a un único modo de acercamiento y lectura de la realidad, nos lleva a cristalizar un sentido monolítico de los acontecimientos que nos interpelan, en lugar de habilitar la aproximación a la complejidad que la realidad nos presenta. Tampoco buscamos cuestionar un método para la instalación subsiguiente de otro.

El pensamiento tiene entonces la tarea de volver sobre sí mismo. Esto significa que no es posible detenerse ni en la pregunta que nos urge ni en una respuesta que clausure la inquietud. Es necesario que la inquietud, la pregunta, la incomodidad, sobreviva a una solución siempre transitoria, para sostener la vigilancia sobre todo aquello que se cristaliza como normal, para engendrar nuevas inquietudes y nuevas respuestas. El pensamiento, por ende, conlleva un movimiento constante que no debe dejar de incomodarnos.

II. Discusión sobre el método. O precisiones al respecto de las preguntas por el cómo

En el transcurrir de la argumentación foucaultiana encontramos dos referencias posibles que se abren en las preguntas sobre el *cómo*. En primer lugar, aparece la dimensión en la que pone el foco de sus investigaciones: *¿cómo* (Foucault, 2015), a través de qué mecanismos, nos hemos constituido en lxs sujetxs que somos hoy; y, en segundo lugar, la pregunta sobre cómo se accede a cierto conocimiento, es decir, específicamente por el método.

En la primera dimensión teórico-metodológica, es central detenernos en el tipo de preguntas que Foucault plantea y que serán el horizonte hacia el cual se dirigen sus indagaciones, a la vez que la definición de los

objetos a estudiar. Estas preguntas ya no son sobre *qué* son las cosas, sobre su esencia nouménica, desde un carácter meramente descriptivo que tiene como condición de verdad la correspondencia con la realidad. Por el contrario, las preguntas se detienen sobre *cómo* es que las cosas, las personas, los vínculos, las instituciones son eso que vemos y habitamos hoy, constituidas precisamente a partir de relaciones de poder. En palabras de Foucault:

Abordar el tema del poder por un análisis del «cómo» es, pues, operar, en relación a la suposición de un «Poder» fundamental, varios desplazamientos críticos. Significa adoptar por objeto de análisis las *relaciones de poder* y no un poder; relaciones de *poder* que son distintas tanto de las capacidades objetivas como de las relaciones de comunicación; relaciones de poder, en fin, que pueden tomarse en la diversidad de sus encadenamientos con esas capacidades y esas relaciones (Foucault, 2015, p. 347).

Al analizar su trabajo desde un lugar de exterioridad (Florence, 1984, pp. 941-944), Foucault propone algunas reglas metodológicas para el análisis de la actualidad. En primer lugar, deben evitarse los universales de la antropología, es decir, resulta necesario no caer en supuestos eternos e inmodificables al respecto de qué cosa sean y de qué manera se comportan lxs seres humanxs, así como la identificación de ciertos rasgos esenciales como verdaderos. Por el contrario, deben estudiarse como productos de la contingencia histórica. Esto implica renunciar a la idea de unx *sujetx constituyente* -al decir de Foucault-, como ya constituido previamente al inicio de la investigación. En cambio, deberemos “descender al estudio de las prácticas concretas a través de las cuales el sujeto se constituye dentro de un campo de conocimiento” (Florence, 1984, p. 944).

Este precepto metodológico se encuentra en absoluta coherencia con la idea foucaultiana de que no hay sujetx analizable de manera ahistorical, o por fuera de un campo de conocimiento determinado. Las mismas reglas de construcción de verdad de una disciplina construyen a lxs sujetxs de maneras diversas desde su eje de observación sobre las prácticas. Así, lxs sujetxs se objetiva, se transforma en objeto de conocimiento según las reglas de funcionamiento de un campo de saber determinado, transformando a la vez a lxs sujetxs de conocimiento: ambos polos se forman y transforman recíprocamente.

En tercer lugar, y en estrecha vinculación con lo hasta aquí dicho, deberá tomarse a las prácticas como el lugar desde el cual emprender el estudio, lo cual significa que el campo de análisis es aquello que hacemos. Esto implica reconocer que son las prácticas y cierto modo de ejercicio del poder lo que produce diferentes tipos de sujetxs que serán reconocidxs y valoradxs de manera diferencial. En este marco es que adquieren relevancia las siguientes preguntas: ¿qué se hace, en la actualidad, con quienes se entienden como lo otro, o el afuera de la comunidad? ¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuales se constituye a un determinado sector de la población como lo *peligroso*, lo *excluyente*? ¿Qué discursos se ponen a circular y qué efectos de poder producen?

En consonancia con estas propuestas, y contra la idea del sujeto cartesiano ahistórico y universal, la pregunta que nos orienta es por lxs sujetx históricx, por el presente que lx constituye y al que constituye. Se trata de unx sujetx que pregunta y a la vez es objeto mismo de esa acción de pre-guntar: interrogarnos al respecto de lo que nos pasa nos lleva a reflexionar en torno a nuestra individualidad, pero siempre desde una perspectiva histórica y colectiva.

Nos interesa entonces pensar al método no como una receta fija y estática, como una instrucción acabada e inflexible a partir de la cual se procesan nuestras reflexiones. Entendemos que el método es más bien una estrategia que resulta de un habitar y transitar la realidad, de experimentar juegos del pensamiento, de la construcción de categorías que emergen a partir de adentrarse en un tema como un territorio. Se trata entonces de una tarea artesanal, siempre situada, que utiliza a la vez que moldea los elementos con los que entra en contacto, que también se conforma como una *obra* que produce el propio presente, y lxs sujetxs que estamos siendo. Método, en adelante, como sinónimo de aproximación a un aspecto de la realidad que tiene unas reglas generales, pero que no escapa a la constante problematización de los modos en que produce al objeto que busca comprender.

III. Arqueología, genealogía, ética. Tres dimensiones del pensamiento

Cualquier análisis lineal resulta insuficiente, sino equivocado, para analizar el pensamiento de Michel Foucault. Y lo que atañe a las aproximaciones metodológicas no es la excepción. En múltiples ocasiones se han

entendido a la arqueología, la genealogía y la ética como tres momentos de su trabajo, con tres objetos de conocimiento diversos y reglas propias de procedimiento. Sin embargo, atendiendo a las formas en que sus distintas producciones¹ se entrelazan, al tiempo que a la resignificación que el mismo Foucault hace de su trayectoria filosófica, no es posible sostener esta visión. Esto es así tanto por la simplicidad con la que este abordaje pretende organizar los aportes del autor, como por lo poco potente que resulta para abordar los acontecimientos de nuestra actualidad.

Intentaremos dar cuenta de que no se trata de etapas de un proceso, consecutivas y lineales, sino más bien de formas de abordaje que se solapan, complementan y vuelven unas sobre las otras a lo largo de la producción intelectual de Foucault. No se sustituyen, ni una da paso a la otra; se engloban, producen diálogos complejos. Se trata entonces de recortes analíticos que nos permiten acercarnos a su pensamiento, que nos permiten dar luz al escenario analizado en cada indagación. En otras palabras: “No hay una periodización tradicional ni una sucesión de métodos, sino diferentes aperturas de una misma tarea” (Morey, 1990, p. 25).

Es necesario, de todas maneras, poder reconocer rasgos singulares de cada una de estas dimensiones de trabajo, con el fin de valerse de ellas desde la potencia particular que cada una presenta. Efectivamente la obra de Foucault tiene diferentes énfasis, diferentes focos. Cada una de estas dimensiones hizo aportes a su forma de leer y de analizar críticamente la realidad. Todas ellas supusieron rupturas con las formas en que hasta entonces se pensaba la definición de los campos de saber, del objeto de conocimiento, y de quienes conocen.

Así, la arqueología tiene un carácter más bien descriptivo y se pregunta ¿qué puedo saber? La preocupación aquí se sitúa en “la aparición del sujeto que habla, trabaja y vive y de su inserción en distintos campos que, en forma de entendimiento, otorgaba estatus científico” (Florence, 1994, p. 943).

1 Incluso muchas veces este recorte se hace analizando sólo los libros de este pensador. Por el contrario, por la vasta producción intelectual, que incluye cursos, entrevistas, artículos, conferencias, e incluso la importancia que adquiere aquello que se presenta por fuera de los cánones -constituidos como tales en contra de su voluntad-, estas otras formas de producción y circulación del saber contienen y explican la importancia del entrecruzamiento de estos “momentos” o “dimensiones”.

Por su parte, la genealogía tiene un carácter más bien explicativo, y se pregunta por el poder: ¿qué puedo hacer? De esta manera, busca identificar cómo ciertas prácticas, disciplinas e instituciones han puesto como objeto de estudio, conocimiento y producción a lxs sujetxs.

La práctica de gobierno de lxs otrxs y de sí mismxs, en vinculación con cómo nos hemos constituido como sujetxs en relación a determinado momento histórico, abre una nueva interrogación sobre la subjetividad. En particular el trabajo ético apuntó y se centró en los procedimientos mediante los cuales lxs sujetxs se constituyen como tales, y como objetos para sí mismxs dentro de un determinado juego de verdad, respondiendo a la pregunta ¿quién soy yo? La ética va a ser entonces esa relación que establecemos con nosotrxs mismxs.

Las preguntas que signan cada una de estas dimensiones evocan, según Deleuze (2014), a las preguntas kantianas sobre el hombre (Morey, 1990). Sin embargo, tal como afirma Foucault, se trató siempre y en definitiva de una misma tarea. Cada una de estas dimensiones ha vinculado y analizado de un modo particular el saber, el poder y lxs sujetxs. En sus palabras:

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos (Foucault, 2015, p. 319).

A continuación, nos detendremos brevemente en cada una de estas tres dimensiones.

III.a. Lo propio de la arqueología. O la ontología histórica de nosotrxs mismxs en relación a la verdad que nos constituye como sujetxs de conocimiento

La arqueología es aquella disciplina que indaga sobre el pasado a través del estudio y análisis de construcciones, obras de arte, utensilios, escritos, etc. Se trata de una búsqueda sobre capas que ponen al descubierto la superficie del pasado. Puede atender tanto a los grandes monumentos, como a las pequeñas prácticas cotidianas propias de un momento histórico. Fou-

cault retoma esta metáfora, reconociendo la artesanal tarea de mirar con profundidad en la superficie, restringiendo su campo fundamentalmente a los documentos. No aquellos prestigiosos documentos históricos, sino más bien, los que pasan desapercibidos, o se pretenden irrelevantes, los que a primera vista no guardarían información que permita caracterizar un momento histórico determinado.

En este análisis de los registros escritos menores, Foucault busca dar cuenta de las condiciones históricas de posibilidad de los saberes y los efectos que tiene sobre la producción de subjetividad la circulación de lo que se entiende por verdadero. Esto supone atender a las formas de producción discursiva en un momento dado, entendiendo que dichos discursos implican mucho más que su texto escrito, en tanto que se encuentran atravesados por intereses políticos amplios y responden a las necesidades de una forma específica de gobierno. Así, *Ix sujetx* se torna objeto de un posible saber dentro de un juego de verdad y la arqueología se pregunta, entonces, “¿Cuáles son los procesos de subjetivación y objetivación que le permiten al sujeto, como sujeto, convertirse en objeto de conocimiento?” (Florence, 1984, pp. 942-943).

Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando hablamos de documentos? Entendemos a los documentos como monumentos, pero no desde una dimensión magnífica o solemne, sino como datos históricos de la memoria de un pueblo. No se trata de tomar a los documentos como signos de otra cosa, como señalamiento de una verdad más profunda de la que son el único recordatorio, sino como prácticas, como acción deliberada que, en determinadas condiciones de producción, genera efectos en quien escribe pero también en aquello o aquellxs sobre quienes se escribe -a quienes se nombra-. Y serán analizados no en función de su veracidad, o en su *verdad*. No serán interpretados, sino leídos a partir de los efectos que producen.

Aparece entonces una tensión entre la *interioridad* y la *exterioridad*. La primera es aquella dimensión desde la cual se analiza el documento, como un hecho en sí mismo, sin buscar su carácter de verdad por fuera del texto -como si se tratara de una relación de necesaria correspondencia, punto por punto, entre lo allí dicho y los sucesos históricos del momento-. La *exterioridad*, por su parte, busca entender los efectos de verdad y poder -por ende, de subjetivación-, sin detenerse en la intención de quienes los produjeron como dato único que permite explicarlos. Es la materialidad del discurso -del documento- el hecho que se analizará, y a partir de allí,

se intentará determinar los efectos de verdad en lxs sujetxs. Por otro lado, no se vuelve a los documentos al modo de un archivo que nos permite dar cuenta de la continuidad de la historia, se trata precisamente de buscar en ellos las discontinuidades, las rupturas.

“La arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología” (Morey, 1990, p. 16). Es decir, la arqueología define y delimita los hechos a analizar, los documentos, discursos que revisten una importancia particular para un momento dado. Hará hablar a esos discursos, desde una exterioridad constitutiva. La genealogía por su parte, tomará como objetos de análisis esos discursos y documentos considerados como acontecimientos.

Las leyes, programas sociales, discursos proferidos por políticxs o por sujetxs que llevan adelante formas de resistencia, son algunos de las prácticas discursivas -documentos- que se producen en los circuitos de validación hegemónica, como de los márgenes de nuestra actualidad, reconociendo esa misma diferenciación como producto de las relaciones de poder que se constituyen como las condiciones de su producción y circulación. En general, estos documentos están en el plano de aquello que *es*, y se incorporan, se naturalizan y existen sin que nos detengamos a pensar qué efectos, rupturas y comienzos disponen, generan, propician. En el orden de lo dicho, estos discursos forman parte de lo cotidiano, de aquello que no reviste el carácter de dato a atender, sobre el cual detenerse. Ahí se encuentra su radical importancia para pensarnos como sujetxs inmersxs en un presente, así como también la necesidad de llevar adelante su análisis, teniendo en cuenta las condiciones que hacen posible las formas vigentes de nombrar y nombrarnos, de relacionarse con nosotrxs mismxs y con otrxs.

III. b. Lo propio de la genealogía. O la ontología histórica de nosotrxs mismxs en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetxs actuando sobre lxs demás

La genealogía es otra de las dimensiones de las que Foucault se vale para abordar los fenómenos complejos de la realidad y sus efectos en la construcción de subjetividades. Aquí se pone el foco en desentramar las relaciones de poder, los enfrentamientos, las resistencias que se despliegan,

así como las relaciones de gobierno y dominación que se dan entre sujetxs. No hay aquí, como ya hemos dicho anteriormente, una ruptura con la arqueología, ya que ambas dimensiones se retrotraen a las mismas reglas metodológicas. La genealogía se presenta como una “ampliación del campo de investigación para incluir, de manera más precisa, el estudio de las prácticas no discursivas” (Castro, 2018, p. 187). Esto conlleva la posibilidad de ubicar la producción y circulación del saber, de la verdad, en el campo de las luchas -entendidas como incitaciones recíprocas-, como producto de los frágiles y siempre cambiantes equilibrios a los que éstas dan lugar.

Foucault propone algunas pistas que permiten seguir los derroteros de la genealogía sin caer en las formas de comprender la historia que la clausuran. Se trata de algunos apuntes que definen los rasgos característicos de esta forma de análisis de las relaciones de poder. En primer lugar, es necesario destacar que la genealogía no intenta remontarse al origen de los procesos o acontecimientos, no sólo porque no es factible detectar el momento iniciático en el que se desata un estado de cosas, sino también porque resulta estéril a los fines de pensar las formas en que el ejercicio del poder nos constituye en lxs sujetxs y las relaciones que somos. No hay algo así -como ya se mencionó al trabajar sobre las reglas metodológicas que propone Foucault- como un origen inmaculado que fundamenta -en tanto que funda- la forma que adoptan las relaciones de poder en un momento determinado. En palabras del autor, la genealogía “se opone, por el contrario, al despliegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del ‘origen’” (Foucault, 2004, p. 13).

En segundo lugar, el análisis genealógico implica desembarazarse de la idea de los procesos como formando parte de una continuidad ininterrumpida atendiendo, por el contrario, a los fenómenos en su dispersión. En palabras de Foucault:

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo (2004, pp. 27-28).

Interesará entonces percibir las rupturas, los accidentes, las desviaciones, los errores, en definitiva, los hechos que han producido lo que es y lo que somos hoy. Supone así reconocer que eso que somos y conocemos está precisamente en la exterioridad de los accidentes, y no en alguna verdad trascendental.

Debemos, en esta búsqueda genealógica, evitar remitir los procesos a una teleología, sino entenderlos desde la multiplicidad del azar. Es decir, analizar los hechos, las prácticas discursivas, los documentos desde su singularidad y por fuera de toda finalidad. No hay teleología que deba descubrirse, como si existiese un objetivo último de los procesos o fenómenos analizados, sino un juego azaroso entre las relaciones de poder: es a partir de esa lucha que se erige el sentido y se *oculta* el azar que gobierna los procesos.

Así, la genealogía se planta contra las grandes sustancias -el yo cartesiano, la historia lineal, el origen metafísico-:

La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta encontrar el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos nos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan (Foucault, 2004, pp. 67-68).

Esta forma de indagación se presenta como un corte sincrónico en la linearidad diacrónica que tradicionalmente se otorga a la historia. Negando, mediante el énfasis en la dispersión de la identidad, la atención del rol del azar en los procesos y la afirmación de la inexistencia de la teleología, la posibilidad misma de sostener esa idea de historia. No hay evolución, ni destino implacable, sino sólo relaciones de enfrentamiento y resistencia que tejen el escenario que habitamos.

Para Foucault existen tres dominios de la genealogía, lo que demuestra que sus investigaciones, si bien han tenido diferentes focos, están signadas por la inquietud sobre Ix sujetx. La genealogía de la verdad, que indaga sobre nuestra constitución como sujetxs de conocimiento y nuestro vínculo con la verdad; la genealogía del poder que se detiene en los modos en que, a partir de las relaciones de saber-poder, las instituciones, las disciplinas, etc., nos constituimos como sujetxs que gobiernan a otrxs y aceptamos ser

gobernadxs de determinado modo; y una genealogía de la moral que se pregunta por cómo y a través de qué técnicas hacemos de nosotrxs sujetxs de acción moral.

La potencia de esta forma de análisis de la realidad reside en que abre a la posibilidad de subversión del orden existente. Entender lo que (nos) pasa hoy, como producto de relaciones de poder que no se inscriben en una linealidad de sucesos con un fin determinado, reconoce la capacidad de lxs sujetxs de intervenir y hacer historia. De producir fisuras y disrupciones².

Resulta menester señalar que la ocasión de transformación encuentra su condición de posibilidad en la libertad, en el reconocimiento de la capacidad de acción de lxs sujetxs -siempre en un marco determinado-. Este rasgo propio de las relaciones de poder a su vez reviste una importancia fundamental en el vínculo de lxs sujetxs consigo mismxs, es decir, la ética.

III. c. Lo propio de la ética. O la ontología histórica de nosotrxs mismxs en la relación por medio de la cual nos constituimos como sujetxs de acción moral

Foucault introduce una noción de ética que rompe con la idea tradicional e histórica que la entiende como aquella reflexión filosófica sobre la moral. Para él se trata la relación que lx sujetx establece consigo mismx, mediada por las tecnologías que se aplican para constituirnos como sujetxs morales.

En este sentido, Foucault destaca cuatro aspectos principales de esa relación consigo mismx que determina el modo en que nos constituimos como sujetxs morales de nuestras propias acciones (Foucault, 2015). En primer lugar, es necesario atender a la sustancia ética, es decir, al aspecto de lx sujetx que está en relación con una conducta moral, en particular aquellos comportamientos que resultan relevantes en cierto momento histórico: actos, relaciones, prácticas, deseos, etcétera.

En segundo lugar, Foucault analiza las formas de sujeción, es decir, “el modo en virtud del cual los individuos tienen que reconocer las obligacio-

2 Nos parece de todas formas importante aclarar que la dimensión del azar implica que lxs sujetxs no podemos controlarlo todo, que hay algo del orden de lo contingente que nos atraviesa y constituye, pero de ningún modo supone caer nuevamente a la idea de que ese azar nos vuelve a imponer un destino que nuestras prácticas no pueden cambiar, o de que no existan regularidades históricas.

nes morales que se les imponen” (Foucault, 2015, p. 356), o las maneras en que lxs sujetxs se relacionan con la ley moral. Esto supone atender a la doble dimensión de exterioridad de ley, como también su apropiación y naturalización.

En tercer lugar, se destacan las técnicas de sí como aquellos medios a partir de los cuales nos transformamos para llegar a ser sujetxs morales. Se trata del trabajo que efectúa lxs sujetxs sobre sí mismxs, que da lugar al cuarto aspecto de la relación: “¿en qué clase de ser queremos convertirnos cuando tenemos un comportamiento moral?” (Foucault, 2015, p. 357). A este aspecto Foucault lo denomina teleología moral.

Deteniéndose en cada una de estas dimensiones, lo que Foucault busca desde el análisis ético es entender las formas en que nos relacionamos con nosotrxs mismxs y las prácticas de sí de las que nos valemos para constituirnos en lxs sujetxs que somos en un determinado momento histórico, estando este trabajo enmarcado en las relaciones de poder y de gobierno que nos atraviesan y producen en relación a otrxs, a las leyes y normas morales.

Poner el foco en lxs sujetxs abre una nueva forma de vincularnos con nosotrxs mismxs y lxs otrxs, con todo lo que nos rodea, con las formas de gobierno en las que estamos inmersxs, e implica un corrimiento de formas tradicionales de acceder al conocimiento de lo social. Se trata de lo más constitutivo de lo humano, y no está escindido de las formas en que se produce la verdad y se ejerce el poder. Atender a cualquiera de esas dimensiones supone para nosotras, necesariamente, detenerse en lxs sujetxs, es decir, en un análisis ético. Todo comportamiento humano está atravesado por estas múltiples dimensiones: somos con otrxs, bajo ciertas formas de gobierno, nos leemos inmersxs en ciertos juegos de verdad. Nos hacemos en ese marco que nos hace reconocibles por otrxs y por nosotrxs mismxs.

En este sentido, atender a los efectos de saber-poder que operan en el escenario de nuestro presente conlleva una mirada atenta de las maneras en que, en el marco de la administración neoliberal de la población de la que somos objeto, se promueven formas diferenciales de subjetivación, atendiendo a factores económicos, culturales y sociales. Las herramientas foucaultianas en torno a la ética habilitan una guía en esta perspectiva, de suma urgencia si queremos desnaturalizar los lugares y circuitos habilita-

dos o prohibidos, y las maneras en que a través de ese dato nos relacionamos con nosotrxs mismxs y lxs otrxs.

VI. Inquietudes finales del recorrido. Algunas conclusiones transitorias o acerca de la imposibilidad de clausura del pensamiento

En este trabajo hemos intentado identificar los diferentes elementos que propone Michel Foucault para analizar la realidad. Buscamos crear un itinerario con sus herramientas, que nos permita construir una lectura crítica de nuestra actualidad. Que nos habilite a analizar aquello que existe y se nos presenta como natural, nos permite ver en la superficie, nos remonte a pensar aquellas condiciones que generamos para que nuestra realidad sea eso que vivimos cotidianamente, nos produce y producimos.

Retomar estas dimensiones de análisis crítico nos posibilita identificar los enlaces y entrecruzamientos que constituyen nuestra experiencia en el mundo, ordenándolos en estas categorías: cómo y qué podemos conocer; cómo nos constituimos como objetos y sujetxs de conocimiento; cómo eso está atravesado y producido por relaciones de poder que determinan nuestro vínculo con nosotrxs y lxs otrxs, y prefiguran ciertas formas de gobierno. Estas tres miradas nos permiten acercarnos a la multiplicidad, contingencia y complejidad del mundo.

Nos interesa además que el análisis propuesto trascienda la mera descripción de las cosas. En este punto es central transformar la pregunta sobre *qué* es algo, por *cómo* y *a través de qué mecanismos* algo se presenta como verdadero y real. Es decir, la pregunta por los mecanismos que habilitan, legitiman, producen y reproducen ciertas prácticas discursivas y no discursivas y sus efectos.

Para finalizar nos interesa traer la pregunta sobre la utilidad o el sentido de pensar a la filosofía como una ontología histórico-crítica de nosotrxs mismxs. O dicho de otro modo: ¿qué función debe cumplir hoy un abordaje filosófico de la actualidad? Entendemos, al igual que Foucault, que su aporte radica en la potencialidad del método filosófico hasta aquí trabajado para, a partir del análisis crítico de lo que nos pasa, cuestionar nuestro presente y desandar las mallas del poder que obturan las posibilidades de transformarlo.

Así, las reflexiones sobre la sociedad en que vivimos nos lleva a preguntarnos: ¿Cómo llegamos hasta aquí? ¿Qué es lo que nos ocurre para

que naturalicemos ciertas prácticas violentas, opresivas, de sumisión extrema? ¿Qué es lo que nos ocurre/ocurrió como sociedad para que legitimemos esas prácticas de objetivación y subjetivación que dividen, clasifican, excluyen y matan? Sabiendo que resultará del todo imposible llegar a una respuesta definitiva a estas preguntas, nos interesa abrir el círculo de la inquietud, trazar fisuras en lo sólido, echar a andar el movimiento de problematización constante del pensamiento. Es una tarea, además de importante, urgente si creemos en la posibilidad -y asumimos nuestra responsabilidad histórica- de transformar el orden de lo existente.

Bibliografía

- Castro, Edgardo (2018) *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Deleuze, Gilles (2014) *El poder: Curso sobre Foucault, tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Florence, Maurice (1984) “Autorretrato” en *Dictionnaire des philosophes*, Vol. I, en PUB, París, 941-944.
- Foucault, Michel (2006) “Soy un artífice” en Droit, R. *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 71-104.
- Foucault, Michel (2015a) “El sujeto y el poder” en Álvarez Yagüez, J. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 317-342.
- Foucault, Michel (2015b) “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso 1983” (entrevista realizada H. Dreyfus y P. Rabinow), en Álvarez Yagüez, J. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 343-370.
- Foucault, Michel (2004) *Nietzsche, la genealogía y la historia*. España: Pre-textos.
- Morey, Miguel (1990) “La cuestión del método” en Foucault, M. *Tecnologías del Yo*. Buenos Aires: Paidós, 9-44.



Ubú destronado.

Un rodeo foucaultiano para pensar la tramoya
del poder y los saberes de la lucha

Julia Monge*

Primer acto. El grotesco coronado, una digresión.

En la primera clase del curso dictado en 1975 en el Collège de France publicado como *Los Anormales*, Foucault comparte la lectura de un par de pericias psiquiátricas utilizadas en procesos penales reales. Pertenecientes a la década de 1950, incluso de 1970, en estos documentos se perfila a los acusados por su “naturaleza turbia”, “personalidad insustancial que busca destacar mediante el exceso, pudiendo ser el de un crimen”, “inadaptación al mundo que genera un culto por el desorden” y por “sembrar paradojas” que “intoxican a las mentes poco instruidas” (como las femeninas) para inclinarlas hacia actos delictivos (2007, pp. 16-17). Estas extrañas formulaciones que poseen efectos de poder considerables ya que se encuentran en la intersección de la ley y la ciencia -aunque su elaboración es ajena a las reglas discursivas de ambas-, son para el pensador dignas de atención porque detentan el *estatus de discursos verdaderos, dan risa y tienen la capacidad de matar*: en la práctica penal, de tales enunciaciones dependía en efecto la libertad, la detención o hasta la ejecución de un individuo. Discursos risibles y letales entonces, que Foucault propone calificarlos de “grotescos”, no en el sentido general del epíteto injurioso, sino en la significación específica de *ubuescos*, refiriéndose a la obra *Ubú Rey* de Alfred Jarry ([1896] 2009).

Tratándose de una representación entre la sátira y el absurdo, Ubú capitán de dragones de un Rey de Polonia, atizado por su compañera que es un espejo paródico de Lady Macbeth, asesina al soberano y usurpa el trono ejerciendo el poder de manera a la vez sanguinaria y demagógica, entre la brutalidad y la pusilanimidad, identificándose y llevando a la distorsión los vicios tanto de los nobles como del pueblo. Entre lo cómico y lo abominable, el calificativo de *ubuesco* ha quedado en el uso corriente de

* FFyH, UNC - julia.monge@unc.edu.ar

la lengua francesa para designar “un carácter grotesco, absurdo o caricaturesco”, “cómicamente cruel, cínico y cobarde a ultranza” (2007, p. 25, nota 20).

Foucault no desarrolla un análisis de la pieza, sino que abre una breve digresión deteniéndose en este adjetivo para proponerlo como categoría de análisis histórico-político. Así precisado, lo *ubuesco* hace referencia a “la maximización de los efectos de poder a partir de la *descalificación* de quien lo produce”; es decir, a la intensificación del poder ya no por las cualidades reconocidas de quien lo ejerce, sino por la ausencia manifiesta de las mismas:

El poder político, al menos en ciertas sociedades y, en todo caso, en la nuestra, puede darse y se dio, efectivamente, la posibilidad de hacer transmitir sus efectos, mucho más, de encontrar el origen de sus efectos, en un lugar que es manifiesta, explícita, voluntariamente descalificado por lo odioso, lo infame o lo ridículo. (Foucault, 2007, p. 25)

Ejemplificándolo históricamente, Foucault añade dos aclaraciones importantes. Por un lado, lo *ubuesco* no designa una falla o accidente en la mecánica del poder; es intrínseco a ella. De Nerón a Heliogábalo, pasando por “el funcionario mediocre, inútil, imbécil, impotente” de la burocracia aplicada, hasta el grotesco de Mussolini y “del hombrecito de manos temblorosas coronado en su búnker por cuarenta millones de muertos”; sea como autoridad ridícula o soberanía infame y arbitraria, este funcionamiento contempla “todos los grados de lo que podría llamarse la *indignidad del poder*” (pp. 26-27, cursiva del original). Por otro lado, su mecánica no es homologable a ciertos rituales de sociedades arcaicas -como los estudiados por Pierre Clastres ([1974] 1978)- por los cuales el poder es ridiculizado o puesto en abyección para limitar sus efectos. Aquí se trata, en cambio, de una manifestación patente de la inevitabilidad del poder, “de la imposibilidad de eludirlo, de que puede funcionar precisamente en todo su rigor y en el límite extremo de su racionalidad violenta, aun cuando esté en manos de alguien que resulta efectivamente descalificado” (p.27).

Fin del paréntesis. En lo que sigue del curso, Foucault no se ocupará de la genealogía del poder o de los personajes *ubuescos*, sino del *individuo anormal* que conecta en una nueva red de saber y poder tres figuras que lo preceden: *el monstruo, el incorregible, el onanista*. Tres talantes que hasta

fines del s. XVIII se mantuvieron separados, pero que la inteligibilidad y las tecnologías del poder normalizador lograron enlazar en una descendencia pródiga.

Entreacto 1

Quizás el hilo rojo del pensamiento de Michel Foucault sea la sugerencia de que en el cruce entre los mecanismos de poder y los regímenes de verdad se configuran matrices para pensar el orden social y el desorden inevitable de las vidas. Todas sus indagaciones exponen que las formas en que los individuos pueden constituirse como sujetos – morales, políticos, sexuales, de derecho, de conocimiento, etc.- son correlativas de los modos en que la realidad es percibida, interpretada y comprendida, y que, entre tales subjetivaciones y objetivaciones, se juega la historia como campo de los encuentros y desencuentros entre la verdad, el gobierno y la libertad.

Desarrollando investigaciones metodológicamente divergentes aunque en diálogo con las propias de la historia, la filosofía, las ciencias jurídicas, la teoría política, la sociología, la antropología, Foucault se ha servido de distintos materiales en la composición de sus análisis. Para exponer aquellas matrices, fueron precisamente piezas de teatro el recurso heurístico y pedagógico -recordemos que era profesor y gran parte de su producción lo constituyen sus clases- que le permitió presentarlas como tramas, montajes complejos en los que pueden reconocerse las tensiones y ambigüedades entre las travesías personales y la fortuna de lo común. Así, en varias ocasiones a lo largo de una década, Foucault ensayó distintas entradas de lectura de *Edipo Rey* de Sófocles para ilustrar las intrincadas relaciones entre poder y saber que se tejen en el gobierno -a contrapelo del mito de su exclusión- (Monge, 2015); en sus cursos de los setenta pueden hallarse menciones a las obras de Shakespeare para puntualizar inquietudes en torno al ejercicio del poder -ya que su funcionamiento no es natural ni evidente- (Foucault, 2001, 2006, 2007) y en sus últimas investigaciones que se adentran en la antigüedad griega, no falta la consideración de las tragedias de Eurípides como escenas de un decir veraz de los desposeídos que restaura la justicia negada por una soberanía indigna -porque legalidad, legitimidad y reconocimiento no son sinónimos- (Foucault, 2009, 2017).

Sin embargo, la mención a *Ubú Rey* no encaja propiamente en esa serie. Constituye, en efecto, otra muestra del uso que Foucault hace del género teatral para evocar la tramoya (en pleno sentido teatral) de una manifestación del poder; pero no es más que una indicación y no participa de la tarea genealógica a la que contribuyen aquellas otras piezas. Todo parece apuntar a que su valor reside precisamente en ello: “lo marginal, residual” -señala Foucault relatando otra escena en otro *excursus* de otras clases- “tiene su valor heuristicó, y lo que parece demasiado poco puede ser principio de inteligibilidad” (2014, p. 26). Ahora bien, ¿qué tipo de inteligibilidad se puede extraer de lo *ubuesco* con los pocos elementos que contamos? Probemos.

En primer lugar, la categoría de lo *ubuesco* parecería ser una suerte de manifestación singular, un acontecimiento, no sólo en sentido exegético dentro del trabajo foucaultiano, sino en sentido histórico. No describe un funcionamiento del poder como la soberanía, la disciplina, la biopolítica o la gubernamentalidad neoliberal, sino que puede aparecer en cualquiera de ellas como *un perfil, un talante, una figura* del ejercicio del poder cuyas notas particulares dependen del montaje histórico concreto en que emerge – sus ejemplos van del imperio romano hasta la mitad del s. XX. En segundo lugar, esas notas que lo caracterizan están vinculadas a una descalificación: remiten, por tanto, a ciertas valoraciones, criterios, consensos del horizonte político, social, cultural que expresan la calificación positiva negada por tal ejercicio del poder. Tercero, la negatividad que reviste es a la vez risible, en la forma específica de una comicidad cruel, ligada al amplio espectro de la violencia que abarca desde el terror hasta el sinsentido, el absurdo hecho sistema. El poder *ubuesco* resulta así arbitrario en la doble acepción del término: injustificado en tanto disyuntivo de las apreciaciones compartidas, y abusivo, autoritario. Por último, es un ejercicio de poder que manifiesta dicha arbitrariedad flagrantemente, ya que no busca disimularse ni ocultar sus operaciones. Por el contrario, despliega una ostentación que reúne todo lo anterior en un espectáculo cuyo efecto de conjunto se magnifica y excede todos los criterios de juicio: sea que se lo evalúe en sentido político, moral, jurídico, cultural, ninguno de estos aspectos alcanza por sí mismo para dar cuenta cabal de la aberración que comporta.

De acuerdo con estas especificaciones, lo *ubuesco* podría definirse entonces como un ejercicio que burla las fundamentaciones posibles del po-

der y que se hace, por tanto, indiscernible de acuerdo con los criterios y consensos de su legitimación, aquellos que le confieren convencionalmente su investidura y consolidan su reconocimiento o su rechazo. De esta manera, no comporta un mero desconocimiento o negación de las valoraciones vigentes en post de otra escala de valores; refleja los principios socialmente legitimados, pero los impugna práctica, explícita y paródicamente– como ser: invocar su convalidación democrática para sostener impunemente discursos antidemocráticos, subrayar su fundamento en la imparcialidad de la ley y utilizar mecanismos de excepción que eluden la división de poderes, defender como un dogma el relativismo, invocar la libertad como principio fundamental para oponerse a derechos y justificar medidas que profundizan la desigualdad.

Teniendo un fuerte componente valorativo al definirse por la *descalificación*, podríamos preguntarnos foucaultiana e incluso nietzscheana –aunque el propio Foucault no lo haya hecho en este caso– quién establece el criterio de estimación que marca lo *ubuesco* como tal. Sin embargo, y siguiendo la asistencia de Nietzsche (1996), aquí se trataría de los consensos en sentido extra-moral, es decir, pre-moral: de aquellos acuerdos más básicos por los cuales puede haber sociedad e incluso posiciones antagonistas dentro de ella. Lo que pone en evidencia el poder *ubuesco* es que estos acuerdos son tan fundamentales como nunca del todo asegurados, puesto que no son trascendentes a la factura histórica y puramente humana que los instituyó; de modo que en momentos de crisis política lo que está decisivamente en juego es la defensa y renovación de su vigencia.

Si por crisis puede entenderse un estado en que los consensos sociales y políticos básicos -aquellos que no excluyen, sino justamente gracias a los cuales puede haber diferencias- ya no poseen una adhesión y defensa común, el *ubuesco* constituye el ejercicio del poder parasitario de esa inestabilidad de las referencias compartidas; se nutre del detrimento de su sostenimiento colectivo, al punto que puede trastocar el umbral de lo inaceptable y, más fundamental y seriamente, de lo posible. En tal sentido no resulta perjudicado por su *descalificación*: sus características grotescas lo refuerzan, por el hecho mismo de que, aun siendo irrisorio, efectivamente se ejerce y se ejerce haciendo gala de su arbitrariedad. Eso es cabalmente lo *ubuesco*: la pura flagrancia del ejercicio del poder, la gratuidad ridícula y exasperante, la impunidad inconcebible que sea hace material y prosaica y que es tanto más peligrosa cuanto más paródica.

Sin duda, como ejercicio del poder, lo *ubuesco* entraña posiciones ideológicas determinadas en todos los ámbitos que abarca el gobierno, y las hibridaciones grotescas -monstruosas, frankensteinianas en términos de Wendy Brown (2020)- que se pueden efectuar entre principios y enfoques contradictorios resultan cada vez más (o menos) sorprendentes. Aunque esto sólo podría ser analizado en cada caso histórico dada la especificación acontecimental de lo *ubuesco* antes apuntada, para la esquematización general que ensayamos nos interesa destacar el factor de la *amplificación de poder de su efecto de conjunto*; esto es, el hecho de que la composición de sus características produce un *exceso de poder arbitrario* que no se puede circunscribir a la suma de ellas. La monstruosidad del poder *ubuesco* se expresa por antonomasia en que *su arbitrariedad magnifica el impacto abusivo* de su ejercicio, más allá de cada uno de los efectos o consecuencias que se sigan de sus opciones ideológicas y acciones puntuales.

Tal sería el núcleo que, atravesando la confusión del juicio operada por el oportuno y desafortunado encuentro entre la parodia y la crisis política, puede identificarse como la *inaceptabilidad radical* del poder *ubuesco*: el *plus de poder arbitrario* de sus efectos; el cual, incluso sin llegar a los extremos del terror totalitario, se arroga por otros medios *el hacer vivir y hacer morir*. Aquí radicaría la clave para que pueda ser expuesto y denunciado como inadmisible incluso -y más decisivamente- cuando en tanto gobierno se haya erigido por vías legales y legítimas -por caso, democráticas.

¿Qué forma puede asumir la resistencia a un ejercicio del poder que, en su origen, puede no ser ilegal ni ilegítimo, que muestra la insuficiencia de los criterios de juicio -y por tanto de crítica- y que, aún tornándose inadmisible en un sentido que excede las diferencias de las posiciones, puede estar convalidado en su actuación por una parte numerosa de la sociedad?

En el breve comentario sobre lo *ubuesco*, Foucault no indica nada para esta contraparte. Incluso, un par de años más tarde cuando en 1978 emprende la -muy reclamada- tematización de la resistencia, se reconfirma lo que ya indicaba para los funcionamientos del poder: sólo pueden ser pensadas a partir de experiencias concretas de oposición, dado que sus dinámicas se revelan en correspondencia con las determinaciones del poder al que se confrontan. Así, la definición de la crítica como “el arte de no ser de tal modo gobernados” que propone en una conocida conferencia de ese año (2018, p. 49) – justo después de la formulación de las *contraconductas* en el curso *Seguridad, territorio, población* (2006) y poco antes de su polé-

mica cobertura de la revolución iraní¹- debe su fecundidad como rúbrica general para distintas prácticas históricas precisamente al hecho de que, en su misma enunciación, se involucra la caracterización del gobierno que estaría en cada caso en cuestión.

Las prácticas de resistencia que puedan traducir la inaceptabilidad radical del poder *ubuesco*, están ligadas entonces al escrutinio de “su sistema de aceptabilidad” (2018, p.67), esto es, a las condiciones concretas que lo han hecho posible y admisible en un determinado momento y contexto; las cuales sólo pueden ser recuperadas por las indagaciones históricas de las que nos hemos apartado en nuestra esquematización.

Sin embargo, hemos podido circunscribir que en la confusión burlesca de los principios que efectúa este singular perfil del poder, es claro al menos que puede rechazarse por *la magnificación incontrolada de sus efectos*. En otra ocasión, Foucault llama a las luchas que se plantean justamente “contra los efectos del poder como tales”, *en tanto que tales*, “luchas anarquistas”: resistencias que se les oponen inmediatamente, sin necesidad de pasar “por la escala teórica de la explicación” ni esperando “solucionar su problema en el futuro (liberación, revolución, fin de la lucha de clases)” (1988, p. 230). Anarquismo como posicionamiento y práctica que, sugerentemente, ya en aquella conferencia que inaugura la definición de la crítica para el estudio de las resistencias, aparece como posibilidad (2018). La digresión sobre lo *ubuesco* se conecta entonces con otras menciones igualmente eventuales en los desarrollos de Foucault, que pueden ser hilvanadas por la misma curiosidad heurística.

Segundo acto. La acracia siempre posible, una insistencia elemental²

En la conversación posterior a aquella alocución donde Foucault caracteriza a la crítica como “inservidumbre voluntaria, indocilidad reflexiva”,

1 Se trata de un tema profusamente trabajado por las exégesis, para el cual el libro de Janet Afary y Kevin Anderson (2005) constituye un material de referencia que contiene una traducción de los artículos y entrevistas de Foucault al inglés y una contextualización de los acontecimientos. En castellano, puede consultarse el Dossier “Foucault en Irán” de *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 6 (2019) y, vinculado a las cuestiones que abordamos en el presente trabajo, recomendamos el artículo de Marcelo Raffin (2021).

2 La idea del Anarquismo como una insistencia se encuentra en Christian Ferrer (2019).

añade la siguiente aclaración en torno a “la posición radical” que comportaría la voluntad de no ser gobernados:

No me refería a una cosa que fuera un anarquismo fundamental, algo así como la libertad original reacia por completo y en esencia a toda gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que lo excluya por completo [...] porque me pregunto: si se quiere hacer la exploración de esta dimensión de la crítica [...] ¿no nos llevaría eso a situarnos, como basamento de la actitud crítica, frente a algo que sería la práctica histórica de la revuelta, de la no aceptación de un gobierno real, por un lado, o por otro, a la experiencia individual de rechazo de la gubernamentalidad? (Foucault, 2018, pp. 80-81)

Se sugiere aquí la primacía de las prácticas de resistencia, tanto político-sociales como individuales, para la formulación teórica de la crítica; tarea que en la conferencia designa a la vez el desarrollo de una actitud y de un análisis arqueológico, genealógico y estratégico cuyo objetivo es identificar los puntos de fragilidad y posible intervención en el funcionamiento del poder. Sin romper tal correlación analítica, poco tiempo después el profesor dará un paso más sugiriendo, ya dentro de la propia crítica, la precedencia del rechazo teórico-práctico del poder por sobre el análisis de su funcionamiento. En tales términos, propone “una especie de *anarqueología*” como

Actitud que consiste en decirse que ningún poder va de suyo, ningún poder, sea cual fuere, es evidente o inevitable, y ningún poder, por consiguiente, merece ser aceptado de antemano. No hay legitimidad intrínseca del poder [...] no hay ningún poder que no se apoye en la contingencia y fragilidad de una historia [...] no hay ningún derecho universal, inmediato y evidente que pueda siempre y en todas partes sostener un poder cualquiera [...Se trata] de hacer intervenir en forma sistemática la falta de necesidad de todo poder, sea el que fuese. (Foucault, 2014, p. 99)

Foucault repite en este momento que esta posición no se identifica con la anarquía, aunque no la exceptúa, ya que problematizando la adhesión y rechazo de los mecanismos de gobierno por los juegos de verdad que implican, la crítica consiste ahora en anteponer para cualquier estudio

del poder, el carácter contingente y desacralizado que está en la base de su institución, sea cual sea la autoridad, justificación, fuerza de obligación que llegue a alcanzar. Cabe destacar que al establecer la contingencia del poder como premisa y no como conclusión, queda abierta la posibilidad del consentimiento si su funcionamiento cumple con las formas de legitimación y convalidación pactadas socialmente. No obstante, si se tratara de un ejercicio de poder que confunde el juicio respecto de dichos pactos, que complica la fundamentación de su rechazo y que, aun así, llega a percibirse como intolerable, la *anarqueología* recuerda ese punto fundamental: no es la resistencia sino el poder el que tiene que justificarse y hacerse admisible, puesto que no lo ampara ningún derecho originario; no hay un consentimiento natural y necesario que nos someta incondicionalmente al gobierno. En cambio, en y desde el comienzo, lo subrayará Foucault una vez más en 1983 cuando menciona las “luchas anarquistas”, hay un “agonismo” entre la libertad y el poder que siempre puede poner en juego su transformación y revocación (1989, p. 240).

Si el poder *ubuesco* burla y amenaza los acuerdos básicos alcanzados por una sociedad al reflejarlos como nunca del todo inamovibles, levanta entonces también *esa última acracia* que es en realidad la primera: a la supuesta inevitabilidad del poder sólo puede responder la flagrancia de la libertad, la de la primacía de la resistencia por sobre el juicio, la de la negación práctica como punto de partida para la elucidación crítica. Volviendo a los fundamentos, se descubre no la inmunidad del poder sino la irreductibilidad de la libertad como la acción siempre posible a partir de la experiencia de una certa imposibilidad: la de seguir obedeciendo.

En un ensayo que recapitula distintas figuras de la insubordinación siguiendo la línea foucaultiana de una lectura ético-política, no psicológica, del poder y la obediencia, Frédéric Gros (2019) propone justamente tal actitud como la propia de la “disidencia cívica”. A diferencia de la desobediencia civil, que se rebela invocando una norma más fundamental transgredida en un ejercicio del poder institucional, la disidencia cívica no se refiere a principios, sino que “experimenta la sensación repentina de lo intolerable”, apoyándose enteramente en “una imposibilidad que le obliga a la ruptura: ¡no se puede seguir así!” (p. 113). En esta instancia, cada sujeto político se descubre como “sujeto indelegable”, en el sentido del reconocimiento de que “nadie puede desobedecer por mí”; posición insustituible que compromete y constituye incluso la prerrogativa frente

al poder, sin caer por ello en un “romanticismo de la unicidad o lirismo de la singularidad” (p. 105).

Con una orientación similar, Bernard Harcourt (2020) -otro gran lector de Foucault- analizando la relación entre crítica y praxis en post de la elaboración de una teoría de la praxis crítica, culmina un repaso no solo de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, sino de planteos de Arendt, Foucault, Deleuze, Said, Butler, Spivak y experiencias que llegan hasta el #Blacklivesmatter y el movimiento de las chaquetas amarillas, con la propuesta de desplazar la interrogación leninista ¿qué hacer? a la pregunta ¿qué debo hacer yo? En tal reformulación hacia la primera persona, se apunta a “aplicar presión sobre la propia praxis, empujarse a sí mismx más lejos, demandarse a sí mismx, responsabilizarse” (2020, p. 447), no en el sentido de acometer un relevo individual de la lucha colectiva, sino de acortar la distancia de la crítica a la acción, renunciando a la pretensión tanto de “poseer la verdad” respecto de lo que pasa, como de saber e indicar “lo que otros deben hacer” (p. 505).

Si pensamos que el poder *ubuesco* disuelve por sí mismo la relación entre legalidad y legitimidad, por lo cual la sola denuncia de su separación resulta teórica y prácticamente insuficiente, las figuras de la disidencia cívica y la praxis crítica que definen Gros y Harcourt podrían ayudarnos a perfilar mejor su resistencia. Aunque no renuncie a plantear aquella objeción, el rechazo certero a ese funcionamiento del poder debe avanzar oponiéndose asimismo como poder, generando efectos prácticos como contraofensiva a los efectos de sus operaciones; sumar entonces a la crítica *anarqueológica* una *praxis disidente* que abarca desde el simple pero irreductible no-consentimiento individual hasta las diversas formas colectivas de resistencia.

Tal articulación entre la resolución individual y la acción antagonista sin dilación, entre lo reflexivo y lo colectivo, aparece en efecto en el último curso que dicta Foucault en 1984 (2010), donde vuelve a mencionar el anarquismo en un paréntesis genealógico acerca de los distintos soportes históricos de la vinculación entre formas de existencia y manifestación de la verdad. A la par de ciertos movimientos religiosos anti-institucionales y expresiones artísticas contra-culturales, el profesor señala que la militancia política se ha practicado como un modo de dar testimonio mediante la propia vida en contra de la conformidad social- *dicir no*, no solamente como un acto reflexivo crítico, decir *no* con el cuerpo, con la forma de

llevar la propia existencia. En este sentido, el anarquismo no constituiría sino “el paso al límite, el paso dramático” (p. 197) de un modo de vida que, al poner en cuestión la realidad de la que es parte, hace coincidir la atención a sí mismx con la atención a lxs otrxs, ya que el cambio de la propia situación se concibe en correlación con la transformación del mundo común. Una respuesta práctica radical a una inquietud igualmente radical; la que frente a la devaluación de los valores y consensos comunes no se dice “todo está permitido”, sino que se plantea: “si debo enfrentarme al *nada es verdad, ¿cómo vivir?*” (p. 203).

En un estado social y políticamente crítico, las preguntas radicales vuelven a emerger y las réplicas posibles son parteaguas. De acuerdo con el hilo de observaciones que seguimos, frente a un poder paródico y nihilista, recuperar la flagrancia de la libertad no implica necesariamente volverse anarquista, aunque no se descarte como opción. Implica activar la disidencia más elemental e inmediata que puede restaurar la eficacia crítico-práctica sustraída al juicio por parte de un poder arbitrario, burlesco y ajeno a las razones. La que responde con la contundencia de la acción opositora al *¿cómo vivir?: No así, definitivamente no así.*

Entreacto 2

En una larga entrevista con Duccio Trombadori del mismo año 1978, Foucault recapitula su formación universitaria en la Francia de posguerra, la relación con profesores como Althusser y Canguilhem y la política, la filosofía y la inquietud por una vida que se deseaba completamente otra – “la experiencia de la guerra nos había demostrado la necesidad y la urgencia de una sociedad radicalmente diferente [...] queríamos ser completamente distintos en un mundo completamente distinto” (2013, p. 42). El curso del diálogo no tarda en llegar a los acontecimientos de Mayo de 1968, en relación con el cual, a pesar de cierta imagen repartida, Foucault comenta que en ese momento no se encontraba en Francia sino en Túnez, donde vivió poco más de dos años dictando clases, y donde también se atravesaron acontecimientos similares. Vale la extensión del relato para recuperar la trama:

Un poco antes del mayo francés hubo en ese país disturbios estudiantiles muy intensos. Fue en marzo de 1968: paros, interrupciones de las

clases, detenciones y huelga general de los estudiantes. La policía entró a la universidad, aporreó a muchos estudiantes, hirió gravemente a varios de ellos y los encarceló. Algunos fueron condenados a ocho, diez y hasta catorce años de cárcel. Varios siguen allí [...] Me impresionaron profundamente las chicas y los chicos que se exponían a riesgos enormes al redactar un panfleto, repartirlo o llamar a la huelga [...] Me vi en la necesidad de prestar apoyo a los estudiantes [...Para ellos,] en una lucha de ese tipo, la cuestión del compromiso directo, existencial -físico, diría-, era una exigencia. [...] Eso explica acaso la manera en que traté de tomar las cosas a partir de ese momento [...] Intenté hacer cosas que implicaran un compromiso personal, físico y real, y que plantearan los problemas en términos concretos, precisos, definidos en el marco de una situación dada. [...] Es innegable que, sin mayo del 68, jamás habría hecho lo que hice con referencia a la prisión, la delincuencia, la sexualidad. En el clima anterior a 1968 eso no era posible. (Foucault, 2013, pp. 78-81)

Podría pensarse -no resultaría implausible- que la lucha de lxs estudiantes dio oportunamente al profesor la vivencia directa “de la revuelta radical” que, como refiere enseguida allí, tiene como blanco “la manera de ejercer el poder como opresión permanente de la vida cotidiana” (pp. 82). Aunque no se tratara de lo mismo en Túnez y en Francia; aunque ello tampoco implique excluir la importancia de la revelación genealógica de las *contraconductas* religiosas que, en ese mismo momento que Foucault asumía la teorización de la crítica, exemplificaban la resistencia a una forma de gobierno de las subjetividades para nada ajena a los Estados contemporáneos. Probablemente para De Certeau, historiador cuidadoso de las heterodoxias y alteridades religiosas, lector del presente para quien en el mayo de 1968 “se tomó la palabra como en 1789 se tomó la Bastilla” (1995, p. 39), y lúcido interlocutor de Foucault, sean experiencias de distinto orden que confluyen. A su entender, *la risa de Foucault* (2007), consistió en mostrar las prácticas intelectuales como prácticas de poder a la par de subrayar su imposibilidad de dominar lo real, en sugerir las experiencias teóricas como experiencias plenas animadas por la curiosidad, el asombro, el deseo de entender y no por la disciplina fría y universal de la razón, en mantenerse cerca de las luchas concretas para escrutar las orientaciones genealógicas que regalan a la investigación y no para engrosar “la

epopeya de una centena de años que le dio al intelectual el papel de héroe frente al poder” (p. 70).

Hilando algo libremente las reflexiones de De Certeau sobre el “teatro francés de estas operaciones de poder imbricadas en las prácticas intelectuales” (2007, p. 71), podría entenderse que el mayo obrero-estudiantil y su recepción por parte de actitudes intelectuales como la ironía foucaultiana, abrieron la posibilidad de un nuevo comienzo que, entre otras, entrañó la oportunidad de hacer de la universidad otra cosa, de *hacer universidad* de otra forma. Se deja oír un rumor reformista cuando De Certeau plantea que se trata de transformarla en un sitio que busque acoger y hacerse eco, y ya no protegerse, de “la doble amenaza de la masa y la verdad”: la masa, “la fuerza anónima de un dolor, de una cólera o de una risa de la muchedumbre, que cautiva, inquieta, invade algunas veces y destruye el edificio del saber” y la verdad, “elemento de interrogación que pone en cuestión las configuraciones de un orden, que sobreviene como una duda que transgrede lo verosímil” (p. 71). Justamente por ser ambas *indefinibles* -desbordan las disciplinas-, *inapropiables* -atrapan a la comprensión y no viceversa- e *innombrables* -no se acomodan a las categorías establecidas-, no demandan la abdicación del trabajo del conocimiento, sino una predisposición a incomodarse y desplazarse para salir a su encuentro, algo parecido a “un gesto, reidor y filosófico, de inventar formas *pensar de otro modo*” (pp. 72-73).

El historiador nos recuerda así que la materialidad contundente y radical de las luchas en la calle, despunta y reclama un reordenamiento simbólico de lo social, una reorganización cualitativa de sus representaciones sobre sí misma y la realidad que están en la base tanto de la política como de los saberes. “Un acto de autonomía precede en mucho la inscripción de la autonomía en un programa [...] es una opción que funda y pone de manifiesto otras opciones” (1995, p. 40) y para que no se pierdan, para que puedan ser una nueva instauración, exigen discernir todo lo que ponen en cuestión, los alcances de sus efectos. No sólo las relaciones de poder sino las relaciones de saber son trastocadas cuando un movimiento atraviesa por igual las calles y las aulas; se convuelven las inercias sociales, pero también las seguridades teóricas. Para De Certeau (1995), en 1968, la transformación de la relación pedagógica no fue un corolario menor, sino el corazón de una redefinición de los vínculos entre la política, el conocimiento y la vida: las preguntas de los estudiantes reavivaron en los

docentes “no solo el deseo de saber sino la pasión de enseñar” (p.74), las humanidades aprendieron a no intentar domesticar la irrupción, a pensar la historia en presente que “pone en escena el acontecimiento mismo” (p.49), y los cuerpos invadieron el espacio público enseñando que sólo “en la medida en que se desea correr el riesgo de existir” puede dibujarse “la figura histórica de una *nueva unidad cultural y política*” (p.60, cursiva del original).

Aunque ni la Reforma de 1918, ni el mayo francés ni en el marzo tunecino de 1968 fueran luchas contra un poder *ubuesco*, nos legan sus aprendizajes acerca de que en esa trama entre los poderes, los saberes y la vida en común, la regeneración de los consensos y acuerdos sociales no puede ser una mera restauración discursiva. De ahí la exigencia planteada a la resistencia concreta de los cuerpos, pero también al juicio crítico que moviliza e integra una diversidad de conocimientos – y que, para nuestra escena, el fuerte anti-intelectualismo del poder grotesco refleja como temible, aunque pretenda lo contrario³. Son las luchas colectivas la que materializan y revitalizan esos principios impugnados paródicamente, las que entrañan la oportunidad de su renovación y refundación teórico-práctica, las que instituyen su vigencia en las nuevas alianzas sociales, los nuevos encuentros generacionales, que ningún poder podrá nunca, ni de antemano ni completamente, impedir.

En el teatro *ubuesco*, la resistencia se hace entonces literalmente arte de existencia. Y en ese oficio, quizás en todas estas líneas no se haya tratado, como señalaba Foucault en otra entrevista del mismo año 1978, “de cierta forma de retomar, dando un rodeo por la filosofía, aquello de lo que se ocupa el teatro. Porque el teatro se ocupa siempre del acontecimiento” (1999, p. 152).

Tercer acto. Un eco se extiende

Cuenta la historia que nos preceden varios grotescos destronados. Que la última risa se ha propagado del lado de la muchedumbre del pueblo y la insistencia de la verdad. Y que ese eco se viene amplificando por generaciones, en las calles y en las aulas, de manera incontrolable.

3 Para un análisis de la emergencia y las valencias del anti-intelectualismo en el escenario nacional, recomendamos el ensayo de Gisela Catanzaro (2021).

Referencias

- Afary, Janet; Anderson, Kevin (2005). *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Catanzaro, Gisela (2021). *Espectrología de la derecha. Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Las cuarenta y El río sin orillas.
- Clastres, Pierre ([1974] 1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Avila Editores.
- De Certeau, Michel (1995). La toma de la palabra. En *La toma de la palabra y otros escritos políticos* (pp. 29-108). México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel (2007). La risa de Michel Foucault. En *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción* (pp. 63-73). México: Universidad Iberoamericana.
- Ferrer, Christian (2019). *Cabezas de tormenta. Ensayo sobre lo ingobernable*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Foucault, Michel (1988). El sujeto y el poder. En Dreyfus, Hubert, Rabkinow, Paul, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 227-242). México: UNAM.
- Foucault, Michel (1999). La escena de la filosofía. En Gabilondo, Ángel (ed.), *Estética, ética, hermenéutica* (pp. 149-174). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2013). El libro como experiencia. En Castro, Edgardo (ed.). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 33-99). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2017). *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel (2018). ¿Qué es la crítica? En Castro, Edgardo (Ed.), *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí. Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983* (pp.43-96). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Gros, Fréderic (2019). *Desobedecer*. Madrid: Taurus.
- Harcourt, Bernard E. (2020). *Critique & Praxis. A Critical Philosophy of Illusions, Values and Action*. Ney York: Columbia University Press.
- Jarry, Alfred. ([1896] 2009). *Ubú Rey. Ubú cornudo*. Buenos Aires: Losada.
- Monge, Julia (2015). El malestar en la ciudad: política de la verdad y tragedia en la lectura foucaultiana de *Edipo Rey. Anacronismo e irrup-*

ción. *Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 5 (8), 31-53. <https://doi.org/10.62174/aei.1088>

Nietzsche, Friedrich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Raffin, Marcelo (2021). Michel Foucault y la Revolución Iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política. *Las Torres de Lucca International Journal of Political Philosophy*, 10 (18), 169-197. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/74912>



Por una filosofía del presente. *Derivas foucaultianas* (la ed.)
Constanza San Pedro y María Victoria Dahbar (Eds.)
Constanza San Pedro [et al.]
Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Octubre de 2025 [Libro digital]
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)



Un ‘aquí’ para la disidencia sexo-afectiva. La dimensión acontecimental de lo sexual en las estéticas de la existencia¹

Eduardo Mattio*

La pretensión de definir con certeza qué sea *disidente* hoy parece condenada al fracaso. Habiendo sido advertidxs acerca de la evasiva ubicación temporal —el cuándo— de lo que llamamos “disidencia sexo-genérica” (Rubino, 2019; López Seoane, 2023), me propongo ensayar en estas páginas una provisoria respuesta a la pregunta por su localización espacial —el dónde—. En efecto, como ya sugirió Atilio Rubino (2019), una definición *en presente* de lo que es propiamente disidente siempre corre el riesgo de resultar inadecuado. Considerar lo disidente bajo el par actual/contemporáneo “implica el riesgo de convertirla en modalidades que reemplazan a otras como lo nuevo o también el de que caiga en desuso, se desactualice, se vuelva snob, moda, si siempre va a referir a prácticas actuales y novedosas” (p. 69). En su lugar, proponía Rubino, una (in)definición *contextual* de disidencia sexo-genérica resulta más provechosa en tanto *sitúa* la dinámica disidencia/normalización en un acontecimiento (u objeto cultural) del pasado, en tanto reconoce *retrospectivamente* la relación siempre inestable entre lo que axiomatizan ciertos dispositivos normalizadores y lo que se fuga de sus restricciones. Por otra parte, esa tensión entre la norma y su falla nunca puede ser definitiva: lo que resulta disidente en un tiempo 1, probablemente deje de serlo en un tiempo 2, pero eso no indica que no pueda ser recuperado como tal en un tiempo 3. O mejor, en ese tiempo 3 es posible que convivan en tensión prácticas y afectaciones, cuerpos e identidades que actualizan y redescriben la frontera móvil entre lo hetero/homonormativo y lo contra/antinormativo.

1 Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el “Eje 2. Dónde están las disidencias sexuales, hoy” de las XII Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política: Contemporánea Coyuntura. Entre el realismo y la imaginación, realizadas en la Facultad de Ciencia Políticas y RRII, UNR, Rosario, 2 y 3 de agosto de 2024.

* FemGeS, CIFFyH, FFyH, UNC - eduardo.mattio@unc.edu.ar

En otras palabras, mientras que el “entonces” de lo sexo-disidente parece aconocer en un pasado o un futuro que nos interpela con su fecunda espectralidad (Muñoz, 2020b; Guaglianone, 2022), el “allí” sexo-disidente, en cambio, pareciera poder cartografiarse en medio de ciertas prácticas, experiencias y formas de vida, por lo común erráticas y efímeras, que interrumpen los marcos hetero/homonormativos que regulan nuestra responsividad sexo-afectiva. En esa intersección resulta imprescindible el aporte de autorxs como Michel Foucault: el “allí” sexo-disidente quizá se vincule a ciertos estilos de la carne, a fugaces experiencias placenteras, a un arte de vivir contra toda forma de fascismo, actual o por venir. Parafraseando a Muñoz (2020a) podríamos pensar en la particularidad de un “sentir disidente” localizado en un sensorio específico, en una sensibilidad singular que acomuna ciertas prácticas, afectaciones y vínculos que, ocupando una determinada *posición marginal y minoritaria*, se desplazan de los protocolos normativos que gobiernan nuestra agencia sexo-afectiva. Valga decir que, en esta coyuntura marcada por las expresiones transgresivas y odiantes que las nuevas derechas dirigen hacia los feminismos y las disidencias sexo-genéricas (Gago y Giorgi, 2022), resulta decisivo identificar el *dónde* de lo sexo-disidente: para saber qué identidades, vínculos y prácticas hay que proteger y resguardar; para desplegar un modo de actuarlos que, bajo el radar de la maquinaria neofascista, siga horadando el orden sexual que masacra los cuerpos.

En lo que sigue me interesa reponer un posible “aquí” de la disidencia sexo-afectiva apelando a las consideraciones de Michaël Fössel (2023) en las que recupera el carácter acontecimental de lo sexual. En una primera sección, revisaremos las afirmaciones que el autor propone con relación al “sexo como representación”; particularmente, me interesa destacar el lugar que se atribuye al Michel Foucault del primer volumen de *Historia de la sexualidad* (1977). En un segundo apartado, me detendré en lo que Fössel refiere respecto del “sexo como acontecimiento” y en su recuperación del proyecto crítico de Herbert Marcuse (1983) en torno a una sexualidad ajena a la procreación y el rendimiento. En una tercera sección, apuntaré algunas breves consideraciones en relación con las estéticas del cuidado de sí, en vista de la llamativa ausencia del último Foucault (2015; 2016) en la consideración que hace Fössel (2023) del carácter acontecimental de lo sexual. Entiendo que la caracterización fouaulteana de los placeres homosexuales en el marco de una estética de la existencia propone una

forma posible de ensayar una gramática sexo-afectiva disidente que abra-
ce al sexo como un acontecimiento por explorar.

El sexo como representación

Ahora bien, ¿de qué naturaleza —si cabe decirlo así— es esa “interru-
cción” (flores, 2013) que *ubica* lo sexo-afectivo en un espacio desplazado?
¿Bajo qué coordenadas teóricas se puede dar cuenta del carácter desterri-
torializado de lo que deviene sexo-disidente?² En *Barrio rojo. El placer y la izquierda*, Fössel (2023) propone una distinción entre el “sexo como
representación” y el “sexo como acontecimiento” que brinda algunas pis-
tas a nuestro propósito de localizar la disidencia sexo-genérica. Bajo la
hipótesis de que “la sexualidad moderna está motivada en su totalidad por
la búsqueda de un *acontecimiento*, que ese acontecimiento se llama placer y que, en virtud de eso, aquella [búsqueda] sigue siendo pese a todo política”
(p. 107), Fössel reconoce que la busca del tal acontecimiento se ve reñida
con la *representación* que los individuos tienen de una sexualidad “lograda”.
En ese marco utilitarista, “el placer no es otra cosa que la satisfacción de
un deseo que lo *precede*, y por ende la confirmación de una idea [...] que
un sujeto se hace de sí mismo y sus ganas” (p. 108). Se supone así una
gramática sexo-afectiva en la que el sujeto, en su soledad, ya sabe antes de
toda experiencia sexual qué le resulta beneficioso y cómo ha de lograrlo.
Tal economía de los placeres no admite sorpresas: el sujeto se representa
qué encuentro resulta compatible consigo, a la medida del *propio* deseo.
Nada lo desapropia de la utilidad que busca encontrar en el desahogo que
el sexo promete.

Fössel se pregunta: “¿Qué hace falta para que una sexualidad cual-
quiera pase a ser la de *alguien*? ” (p. 108). La respuesta a tal interrogante se
dirime entre dos ideas de *representación*. Por una parte, el autor de *Barrio
rojo* considera (i) aquellas representaciones de lo sexual que pretendieron
emanciar el sexo de lo que la naturaleza o las tradiciones imponen en

2 Nótese en estas preguntas la convivencia incómoda entre lo temporal y lo es-
pacial. La interrupción cuir parece tener una connotación temporal que alude al
corte de una secuencia naturalizada y que aquí pretendemos aplicar a un despla-
zamiento espacial que toma distancia de la norma; más aún, pretende seguir la traza
de un movimiento en el territorio en el que deviene o acontece lo que reconoce-
remos como sexo-disidente. En lo que sigue, algo de esa coalescencia entre ambas
dimensiones de la experiencia insistirá en su irremediable imbricación.

materia de comportamiento sexual. En este punto son relevantes aquellas experiencias de lucha que liberaron a lxs sujetxs respecto de su sexualidad y lxs hicieron dueñxs de sus destinos sexuales. Posiblemente, sugiere Fössel, sea la experiencia del consentimiento la que hoy pinta con mayor precisión esta pretendida autonomía sobre los placeres. El “sí es sí” como criterio de conformidad sexual “no implica únicamente que el individuo [...] dé un acuerdo explícito a la relación que se le propone. [...] supone que cada cual tiene un saber sobre su deseo que es independiente de su sexo biológico o del contexto social” (p. 110). Asumiendo la hipótesis liberal de que cada quien es dueñx de su cuerpo y tiene la libertad de comprometerlo en los vínculos que deseé para sí, “la sexualidad se convierte en sexualidad de alguien a partir del momento en que se admite que sólo se sitúa en la idea que el individuo se hace de su deseo, y en ninguna otra parte” (p. 110).

Por otro lado, Fössel se detiene en (ii) aquellas representaciones que criticaron tales pretensiones de autonomía inscribiendo lo sexual en las mallas normativas de un orden biopolítico omniabarcante. Eso supuso apartar la mirada de las victorias sexo-políticas contra el abuso y la discriminación para considerar con el Foucault (1977) de *La voluntad de saber* a la sexualidad en otros términos. En consonancia con las lecturas canónicas del primer volumen de *La historia de la sexualidad*, Fössel cree que cuando Foucault historiza la sexualidad en las sociedades modernas no reconstruye el recorrido de un objeto saturado de prohibiciones y censuras —el modelo de la “hipótesis represiva”³—. Por el contrario, presupone el sentido productivo que Foucault atribuye al poder a los fines de resaltar que la sexualidad desde el siglo XVII se ve sujeta a una creciente incitación al discurso en el que las más diversas instituciones producen a la sexualidad como *dispositivo* (Gros, 2007; Le Blanc, 2008; Revel, 2014). La iglesia, la medicina, la psiquiatría, el derecho, las instituciones pedagógicas, entre muchas otras, hacen evidente que “el sexo no es algo para hacer, sino para decir” (Gros, 2007, p. 108). En otras palabras, contra la valencia placentera

3 En “Sexualidad y poder”, una conferencia que Foucault da para público japonés en 1978, el autor vuelve sobre algunas de las principales hipótesis de *La voluntad de saber* e intenta explicar cuál ha sido el papel real del cristianismo en la historia de la sexualidad. A distancia de la hipótesis represiva, el autor asegura que dicho rol no ha sido el de la prohibición y el rechazo, “sino [el] establecimiento de un mecanismo de poder y control que era, al mismo tiempo, un mecanismo de saber, de saber de los individuos, de saber sobre los individuos, pero también de saber de los individuos acerca de sí mismos y en cuanto a sí mismos” (Foucault, 2016, p. 40).

que las culturas orientales habrían cultivado respecto de la sexualidad, el Occidente moderno ha concebido a la sexualidad “como lugar de despliegue de un *deseo* que obraría [...] como revelador de la *verdad* del sujeto deseante” (p. 109). Para nuestra cultura moderna, “el sexo no pone en juego un cuerpo y la intensidad de sus placeres, sino un sujeto y la verdad de su deseo” (p. 109)⁴. En ese marco de sentido abierto por Foucault, indica Fössel,

la sexualidad no es un dato en bruto sobre el cual se ejerce la representación de un sujeto siempre en libertad de concebir y enunciar lo que desea. [...] El deseo sexual se ha convertido efectivamente en el deseo de alguien, el secreto de su personalidad, pero porque ‘el dispositivo de sexualidad’ asigna a cada cual una identidad en función de sus prácticas debidamente repertoriadas por las ciencias médicas (p. 111).

Según esto, prosigue Fössel, la autodefinición de lxs sujetxs es prácticamente irrelevante en relación con el modo como es clasificado por las instituciones y saberes que producen a lxs sujetxs sexuadxs como normales o patológicxs o como virtuosxs o réprobxs⁵. Si la sexualidad no existía

4 En aquella conferencia en la Universidad de Tokyo, al comparar la *scientia sexualis* occidental con la *ars erotica* de los orientales, Foucault (2016) explicita el núcleo principal de la sexualidad como representación: “hay o se trata de que haya una ciencia sexual... sobre la sexualidad de la gente y no sobre su placer, algo que no será cómo hacer para que el placer sea lo más intenso posible, sino cuál es la verdad de esa cosa que, en el individuo, es su sexo o su sexualidad: verdad del sexo y no intensidad del placer” (p. 27).

5 Como indica Gros (2007), la lectura foucaultiana de la sexualidad moderna no sólo la produce como una sexualidad *habladora*, sino también como una sexualidad *perversa*. Hasta el siglo XVIII los códigos jurídicos se detenían particularmente en la sexualidad de la pareja casada, motivo de las prohibiciones y regulaciones más rigurosas. Cualquier forma de sexualidad extramatrimonial (sodomía, zoofilia, etc.) eran objeto de condena judicial. Desde el siglo XIX, la vida matrimonial “tendrá derecho a una mayor discreción” (p. 110); por otra parte, el sexo *contra natura* deja de ser un problema de índole jurídica, ya no es concebido como una transgresión legal, para pasar a la entera incumbencia de los saberes biomédicos: “La sexualidad desviada no es ya competencia del juez, sino del médico” (p. 110). Se da lugar así a un doble movimiento respecto de la sexualidad: se problematizan las sexualidades por fuera del contrato matrimonial y se medicalizan las sexualidades disidentes. Esa doble jugada posibilita para Gros una doble conclusión: “rechazo de una historia de la sexualidad censurada, contestación de la imagen de una me-

antes de que las prácticas y fantasías fuesen cartografiadas por el orden clasificatorio que las emplaza, la sexualidad sigue sujeta al orden de la representación, aunque en otro sentido:

Ya no es, como sí era en la hipótesis liberal, un acto de la mente que separa y libera al sujeto de los comportamientos que se esperan de él. Designa un saber normativo que, a partir de ciertos deseos, llega a la identidad de quien los confiesa (p. 112).

En ambos casos, señala Fössel, se reduce la sexualidad a una representación y se deja de lado el fenómeno del placer sexual⁶. Para ir en esta dirección es preciso abandonar el árido terreno de las explicaciones acerca de lo sexual y encaminarse por los húmedos senderos de las experiencias.

El sexo como acontecimiento

Es en la dimensión acontecimental de los placeres —en ese preciso “allí”— que Fössel advierte la caótica perversidad capaz de desbaratar el orden de la procreación y el principio de rendimiento que gobiernan los imaginarios hegemónicos de lo sexual. Siguiendo de cerca a Herbert Marcuse, el autor de *Barrio rojo* subraya la nítida correlación que desde los años 50 se fue consolidando entre el capitalismo posfordista y el relajamiento de los tabúes sexuales. Tal hipótesis no sólo anticipa la crítica a la “hipótesis represiva”, también advierte que tal libertad sexual se armoniza con el conformismo lucrativo de la economía de posguerra⁷. Ahora bien, ¿cómo se explica esa creciente integración de los placeres a la sociedad capitalista? Segundo Fössel, Marcuse no abandona, estrictamente hablando, la idea de

cánica represiva del poder. El poder no es una instancia de interdicción, sino de producción: producción de saberes y de formas de sexualidad” (p. 110).

6 Como observa Foessel (2023), estas divergencias en torno a la representación del sexo reaparecen en distintos debates contemporáneos en torno a la sexualidad: en la celebración prosex de la autodeterminación sexual; en las críticas antipornografía de las visiones sexistas del goce femenino; en quienes creen que la capacidad de representarse el propio deseo garantiza la libertad sexual, como en quienes, siguiendo a Foucault, no creen que “nos hacemos amos de nuestros deseos con el pretexto de ser amos de sus representaciones” (p. 114).

7 Una representación lúcida y estimulante de esta tesis puede leerse también en el capítulo inicial de *Donde está el peligro. Estéticas de la disidencia sexual* de Mariano López Seoane (2023).

represión; más bien la complejiza en el cruce que propician el marxismo y el psicoanálisis. Reponiendo la oposición freudiana entre principio de placer y principio de realidad, Marcuse contextualiza el segundo atendiendo al nivel de desarrollo material que permite el capitalismo de posguerra: no todas las sociedades reprimen las pulsiones del mismo modo; “una sociedad marcada por la penuria define la ‘realidad’... de manera más restrictiva que otra donde reina una relativa abundancia” (Fössel, 2023, p. 124). Entendiendo Marcuse el capitalismo de posguerra como una sociedad de la abundancia, hay que preguntarse qué designa el principio de realidad en dicha coyuntura. El autor de *Eros y civilización* (1983) se vale del “principio de rendimiento”⁸ para cualificar el modo como aparece de manera prevaleciente el principio de realidad en el capitalismo avanzado. El rendimiento es el criterio con el cual se evalúan los placeres en una sociedad signada por la competencia y el ánimo de lucro; en ese marco el principio de rendimiento somete con eficacia tanto la vida erótica como la vida social, lo cual quita cualquier pretensión emancipatoria a la primera respecto de la segunda: “Tan pronto como el goce se asimila a una ganancia, la libido puede investir el trabajo, en tanto que los placeres se organizan económicamente dentro de la esfera de los ocios” (Fössel, 2023, p. 124). De tal suerte, prosigue Fössel, la sexualidad se ve sujeta a un proceso de “desublimación represiva”:

el capitalismo contemporáneo es libidinal si se entiende por ello que ha renunciado a la exigencia de sublimar la sexualidad en actividades juzgadas culturalmente más nobles. Ahora el sexo se muestra como ‘sexo’ [...] la moral social ya no procura desviar esas pulsiones de sus metas. Antes bien, indica el camino más rápido hacia su satisfacción y el modo de pago adecuado (p. 125).

Por eso es importante entender que lo que se abre con dicha tolerancia no es una época de *liberación* sexual sino de *liberalización* del sexo. La valorización del sexo que supone la desublimación represiva, en efecto, no trae consigo emancipación política alguna. Oculta más bien una represión más sutil, más eficaz y perniciosa en la que las prohibiciones externas parecen dar lugar al autocontrol de lxs sujetxs sexuales. El individuo se cree

8 En la versión castellana es traducido como “principio de actuación” [“performance principle” en inglés; “principe de rendement” en francés].

más libre de disfrutar su sexualidad porque merman las prohibiciones, pero lo cierto es que los placeres disponibles “se representan’ como deseables desde la óptica de su mayor o menor compatibilidad con el principio de rendimiento, y ello en detrimento de su dimensión acontecimental” (p. 125). En pocas palabras, la sociedad solo valoriza aquellas prácticas y vínculos sexo-afectivos que se pueden satisfacer sin riesgo para su propio funcionamiento. Se espacializa la libido en la satisfacción del mero placer genital que culmina en el orgasmo y dicha circunscripción del deseo tiene su correlato en una organización de la temporalidad que distingue entre un tiempo para el trabajo y otro para los ocios, abandonándose así la posibilidad de que pueda haber goce en el trabajo.

Limitados así los placeres a los tiempos y espacios que les dispensa la organización capitalista de la vida cotidiana, ¿ya no hay nada que esperar del eros cuando se limita la potencia de la energía libidinal a la perpetuación del orden económico dominante? Para Marcuse, “el instinto sexual se resiste a su limitación espaciotemporal [...] porque, tal como lo mostró el psicoanálisis, es de esencia polimorfa e ignora las particiones temporales impuestas por la sociedad” (p. 126). El eros no sólo no se deja reducir a la genitalidad, sino que tampoco se limita a los momentos que el individuo sustrae al tiempo del trabajo. Por eso es clave para Marcuse revalorizar el ejercicio perverso de la sexualidad. Ya Freud había designado como “perversas” aquellas prácticas sexuales no genitales que expresaban el polimorfismo sexual y contradecían la limitación del eros a una economía sexual reproductiva. Este uso perverso de los placeres, según Marcuse, tiene un alcance político decisivo: no sólo sustrae a la sexualidad de la procreación; también se rebela contra las instituciones morales, políticas y económicas que promueven tal vinculación. Como indica Fössel, desafian el principio de rendimiento en nombre del principio del placer. Y este afán por rendir la sexualidad a “un goce sin pies ni cabeza” (p. 127) no sólo remite a las gramáticas conyugales monógamas y reproductivas; también altera los rituales del porno *mainstream* mayormente encaminado a la consecución del orgasmo. Favorecer el ejercicio perverso de la sexualidad —su apertura acontecimental a otras gramáticas sexo-afectivas— no se limita a la catalogación de las perversiones —siempre del orden de la representación— de la que Foucault nos enseñó a desconfiar. Supone también la apertura a un sinnúmero de experiencias placenteras por descubrir y ejercitar, no limitadas por las constricciones morales, biomédicas o legales disponibles.

La dimensión acontecimental de las estéticas de la existencia⁹

Una de las cuestiones que llama la atención en el argumento de Fössel respecto del carácter acontecimental de lo sexual es que no tenga en cuenta las consideraciones del último Foucault (2015; 2016) en relación con los placeres homosexuales en el marco de su estética del cuidado de sí como práctica de la libertad. Entiendo que esas experiencias y exploraciones sexo-afectivas en las que Foucault reparó son el posible “allí” en el que se expresa la dimensión acontecimental que Fössel reconoce en los placeres sexo-disidentes.

Al reponer la lectura marcuseana acerca de la homosexualidad Fössel la opone con acierto a las consideraciones sobre el tema en *La voluntad de saber*. Mientras que a instancias del “dispositivo de sexualidad”, “el cuerpo de los homosexuales fue investido gradualmente por saberes médicos que apuntaban en un principio a curarlo y luego a hacer que esa forma de libido fuera compatible con la vida social” (Fössel, 2023, p. 128), Marcuse no reduce la sexualidad homosexual a lo que produce el discurso social dominante. En *Eros y civilización* (1983) contempla más bien lo que se expresa en las experiencias placenteras que han sabido producir. En ese sentido hay que entender la celebración que hace Marcuse de Orfeo por enseñar a los pueblos de Tracia el amor de los muchachos¹⁰, y por liberar así a los hombres del comercio utilitario con la naturaleza. El erotismo perverso de Orfeo, repone Fössel, sirve a Marcuse para rechazar el eros normal en nombre de un eros más completo que no se rinde al imperativo del rendimiento y a una exclusiva finalidad procreativa: “Orfeo hace de sus placeres

9 Este tercer apartado reproduce parcialmente algunos de los argumentos vertidos en Mattio y Darouiche (2017).

10 Marcuse (1983) señala al respecto: “La tradición clásica asocia a Orfeo con la introducción de la homosexualidad. Como Narciso, él rechaza el Eros normal, no por un ideal estético, sino por un Eros más completo. Como Narciso, protesta contra el orden represivo de la sexualidad procreativa. El Eros órfico y narcisista es hasta el fin la negación de este orden: el Gran Rechazo. En el mundo simbolizado por el héroe cultural Prometeo, ellos son la negación de todo orden; pero en esta negación, Orfeo y Narciso revelan una nueva realidad. Con un orden propio, gobernada por diferentes principios. El Eros órfico transforma al ser: domina la残酷和 la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la canción y su trabajo es el juego. La vida de Narciso es la de la belleza y su existencia es contemplación. Estas imágenes se refieren a la dimensión estética, señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorizado” (pp. 160-161).

eróticos ‘perversos’ el punto de partida de la experimentación sensible de nuevas relaciones con el mundo” (Fössel, 2023, p. 129).

Ahora bien, ¿no hay en el último Foucault ciertos recursos para pensar el ejercicio de los placeres desde la dimensión acontecimental que Fössel propone valorizar? En un trabajo anterior (Mattio y Darouiche, 2017), me detuve en algunas entrevistas y escritos breves del Foucault de los 80 en los que se vincula la cultura homosexual con la creación de nuevas formas de vida, con una ética del cuidado de sí que supone la exploración de nuevos placeres y la configuración de vínculos afectivos alternativos. En esos textos es posible reconocer la dimensión acontecimental que permite delimitar lo “sexo-disidente”. En aquellos años finales de su carrera, Foucault entiende que la homosexualidad es “una ocasión histórica para hacer surgir nuevas posibilidades afectivas y de relación” (Foucault, 2015, p. 15), no por ciertas cualidades identitarias intrínsecas sino por ocupar una posición marginal que permite desplegar nuevas formas de relacionarse con uno mismo y con los otros: “A mi juicio, ser ‘gay’, consiste menos en reconocerse en las trazas psicológicas y en las señas de la identidad del homosexual, que en tratar de delinear y desarrollar una forma de vida” (p. 14). En el marco de una ética del cuidado de sí que recupera de las culturas clásicas, Foucault propone una estética de la existencia, un arte de vivir, que más que reforzar prohibiciones, estiliza la libertad, *i.e.*, impone a la propia vida una forma distintiva y un estilo individual (Halperin, 2004); más que remitir la atribución del yo a una identidad sexual específica, inventa una nueva erótica, construye una nueva forma de vivir la sexualidad (Le Blanc, 2008). En una entrevista de 1982, Foucault opone a la representación moderna de la sexualidad una consideración alternativa del sexo homosexual:

El movimiento homosexual tiene más falta de un arte de vivir que de una ciencia o un conocimiento científico (o pseudocientífico) de lo que es la sexualidad. [...] La sexualidad es obra nuestra, es una creación personal y no la revelación de aspectos secretos de nuestro deseo. A partir y por medio de nuestros deseos, podemos establecer nuevas modalidades de relaciones, nuevas modalidades amorosas y nuevas formas de creación (Foucault, 2015, p. 85).

Esa cultura homosexual que no busca develar la verdad del deseo —que no reduce la sexualidad a una representación—, se presenta como una

ocasión para explorar nuevos placeres: “se trata no diré ya de ‘redescubrir’, sino pura y simplemente de elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades” (Foucault, 1994, p. 153). Esta perspectiva inventiva de la sexualidad que Foucault imagina entraña, por una parte, la generación de otros vínculos sexo-afectivos y, por otra, la exploración creadora de nuevos placeres. Respecto de lo primero, son ilustrativas, por ejemplo, sus afirmaciones sobre las innovaciones que es preciso producir en el campo de las relaciones afectivas y de parentesco. En entrevista con Gilles Barbedette, Foucault (2013) se preguntaba:

¿Por qué no adoptaría a un amigo diez años menor que yo? ¿E incluso diez años más grande? En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relationalmente empobrecedoras pudiesen impedirlas, bloquearlas o anularlas (p. 117).

En relación con lo segundo, el autor adopta, en los términos de Fössel (2023), una perspectiva acontecimental de la sexualidad. Tanto Leo Bersani (1998) como David Halperin (2004) han reparado en el carácter disruptivo y novedoso que Foucault encontró en su exploración de la subcultura S/M norteamericana —verdadero laboratorio de experimentación sexual—. A través de una proliferación de prácticas perversas se redefinía otro marco contractual completamente ajeno a la afectividad romántica y a la par otra interpretación de lo sexual por fuera de la genitalidad hetero u homonormada. En palabras de Foucault (2015), involucra

la creación efectiva de nuevas e imprevistas posibilidades de placer. [...] Se trata de una suerte de creación, de proyecto creativo, una de cuyas notas destacadas es lo que me permite denominar desexualización del placer. [...] Las prácticas sadomasoquistas lo que prueban es que podemos procurarnos placer a partir de objetos extraños, haciendo uso de partes inusitadas de nuestro cuerpo, en circunstancias nada habituales (p. 88).

Basta con pensar lo que supone una práctica contra-sexual como el *fist-fucking* —la penetración anal con un puño— respecto de nuestro acotado repertorio de prácticas sexuales: no solo desgenitaliza el placer se-

xual para reterritorializarlo en otras partes del cuerpo (Preciado, 2002), supone también una promesa de desubjetivación: “Al destruir al sujeto de la sexualidad, [...] abre la posibilidad de cultivar un sí más impersonal, que puede funcionar como la sustancia de una elaboración ética continua y, por lo tanto, como el lugar de una transformación futura” (Halperin, 2004, p. 120). ¿No se revela en tales usos de los placeres una dimensión acontecimental del sexo que, como en Marcuse (2023), posibilite otras estéticas sexo-afectivas por fuera de la procreación y del rendimiento?¹¹ ¿No hay en las estéticas de la existencia una posible y efímera locación —un “aquí”— para las afecciones sexo-disidentes que nos debemos?

* * *

Llegadxs aquí, ¿qué lugar puede concederse entonces a la disidencia sexo-genérica? ¿A qué sitio o espacio se le va a reconocer la capacidad de disidir en términos sexo-afectivos? ¿Hay un territorio que por fuera de la norma merezca ser considerado como sexualmente disidente? ¿La disidencia sexual es *per se* una posición que pueda ocuparse? Si siguiendo a Fössel, la respuesta de tales inquietudes requiere que nos distanciemos de una consideración representacional del sexo para atender a su dimensión acontecimental, el “aquí” de lo sexo-disidente, el lugar de lo que transgrede la (hetero/homo)norma se vislumbra en un conjunto de prácticas sexo-afectivas que evitan la crono/toponormatividad del rendimiento e inventan o reponen otros usos de los placeres. Es decir, no se trata sólo de prácticas sexuales *contra natura* —si por ello imaginamos experiencias genitales y/o afectivas que se colocan por fuera de la heterosexualidad monogámica y reproductiva—. Claramente, muchas prácticas y vínculos con esas características *ya no* resultan disidentes; son toleradas, reconocidas e incluso celebradas porque no commueven en nada el orden heterolineal

11 No se me escapa que cruzar a Marcuse con Foucault es una práctica de riesgo. Sin embargo, creo que las afirmaciones que uno y otro proponen se corrigen entre sí de un modo políticamente estimulante. Los usos de los placeres foucaultianos —siempre en la superficie— nos permiten eludir las profundidades libidinales de Marcuse. Las advertencias marcuseanas en torno al orden procreativo y al principio de rendimiento corren el debate de una discusión “meramente cultural” —si hay algo así en Foucault— y asocian lo sexo-disidente al campo de las transformaciones estructurales en torno a la reproducción y producción de la vida que hoy resultan cruciales.

que todavía regula lo social. Y la supresión de dicho orden no solo supone la actuación de guiones sexuales y afectivos no heterocentrados; conlleva la encarnación de una *posición* minoritaria que se coloca en el afuera de los fines socio-económicos a los que se orientan aquellos guiones sexo-afectivos. Jack Halberstam (2018) ya puso en evidencia lo que se desafía con el arte cuir del fracaso: se desvencija la lógica del éxito/sucesión [success(ion)] sobre el que se monta la reproducción efectiva de una forma de vida capitalista (p. 105). Es decir, pareciera que el sitio de lo sexo-disidente supone encarnar un sentir que no es meramente sexual o afectivo, sino que conmueve en su circulación la trama socio-sexual que resulta funcional a la depredación capitalista. Nada puede ser en este “aquí” y “ahora” sexo-afectivamente disidente sino cuestiona —al menos en parte— el marco de inteligibilidad/reconocimiento que amenaza a todxs lxs vivientes¹². Ese acontecimiento lúbrico que ocurre en un “allí” específico en el que peligra el orden sexo-político-económico imperante no es una mera interpretación de guiones sexo-afectivos inhabituales o novedosos. Tales guiones abrirán un sitio disidente si expresan o condensan *afirmativamente* otra forma de relación con lx/s otrxs que desarticule la matriz mortífera que nos regula. En esta hora final hay una serie de narrativas que es preciso producir e interpretar, hay un espacio por despejar en el que la justicia erótica¹³ se amplíe y efectivice, en el que otras afectaciones, prácticas y vínculos placenteros sean posibles. Como ya advirtió Foucault (2016), “[d]ebemos comprender que con nuestros deseos [...] se instauran nuevas formas de relación, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creativa” (pp. 199-200). Esa sensibilidad alternativa sólo arraiga en un terreno

12 Ese horizonte que maximiza la vulnerabilidad de lxs vivientes es capitalista, sexista, cis/endo/heterocentrado, racista, colonial, capacitista, edadista y especista. Su desmontaje exige la confluencia de diversas luchas y estrategias que es preciso llevar a cabo de manera concertada.

13 Siguiendo a Beto Canseco (2017), val flores (2021) entiende “el concepto de justicia erótica como articulador de dos derechos, habitualmente considerados como derechos escindidos en los discursos sociales y también en ciertas corrientes feministas: el derecho al placer sexual y el derecho a la protección contra la violencia sexual. Así, el derecho al placer sexual como necesidad y urgencia ética de producir condiciones sociales de manera igualitaria para que los cuerpos puedan verse involucrados en experiencias sexuales está íntimamente vinculado al derecho que garantiza una minimización de la exposición al daño” (p. 315).

por desmalezar; a esa siembra urgente nos impulsa la furia, la impaciencia y el deseo. A esa tarea colectiva todxs lxs perversxs estamos convocadxs.

Referencias

- Bersani, Leo (1998). *Homos*. Buenos Aires: Manantial.
- Canseco, Alberto (Beto) (2017). *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- Guaglianone, Fiorella (2022). *Resurrectxs e insurrectxs: futuridades feministas y queer/cuir en las crisis de reproducción*. Tesis de Maestría. Maestría en Estudios culturales. Rosario: CEI, UNR.
- flores, val (2013). *interrupciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*, Madrid-Buenos Aires: Continta Me Tienes-La Libre.
- Fössel, Michaël (2023). *Barrio rojo. El placer y la izquierda*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (1994). No al sexo rey. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (pp.146-164). Barcelona: Altaya.
- Foucault, Michel (2013). El triunfo social del placer sexual. Una conversación con Michel Foucault. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 115-122). Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (2015). ¿Qué hacen los hombres juntos? Madrid: Cermi-Cinca.

Foucault, Michel (2016). *Sexualidad y política. Escritos y entrevistas 1978-1984*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Gago, Verónica y Giorgi, Gabriel (2022). Las subjetividades en disputa. Notas sobre las formas expresivas de las nuevas derechas. En Cabezas Fernández, Marta y Vega Solís, Cristina (eds.). *La reacción patriarcal. Neoliberalismo autoritario, politización religiosa y nuevas derechas*. Barcelona: Bellaterra.

Gros, Fredéric (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.

Halberstam, Jack (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid-Barcelona: Egales.

Halperin, David (2004). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Le Blanc, Guillaume (2008). *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.

López Seoane, Mariano (2023). *Donde está el peligro. Estéticas de la disidencia sexual*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Marcuse, Herbert (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.

Mattio, Eduardo y Darouiche, Cristian (2017). Contra la miseria relacional: cultura homosexual y creación de formas de vida. *El Banquete de los dioses*, 5(7), 66-84. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/2432>

Muñoz, José E. (2020a). Sentirse marrón, sentirse bajón: afectos latinos, la performatividad de la raza y la posición depresiva. *Heterotopías*, 3(5), 1-16. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/29079>

Muñoz, José E. (2020b). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinORMATIVA*. Buenos Aires: Caja Negra.

Preciado, Paul B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera prima.

Revel, Judith (2007). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Rubino, Atilio (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual. Una propuesta para su análisis en la cultura. *Revista Luthor*, 39, 62-80. <https://www.revistaluthor.com.ar/ojs/index.php/luthor/article/view/224>





Biopolítica y bioética: un debate abierto¹

Cristina Solange Donda*

*El poder sobre la vida es ante todo y sobre
todo el poder sobre la vida en común*
La administración de la vida, Javier Ugarte Pérez

Introducción

El filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) señala que durante los siglos XVII y XVIII, pero sobre todo en los siglos XIX y XX, el poder asume como función administrar la vida: el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población. Es en la vida donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite. Foucault observa que este poder sobre la vida se desarrolla, a partir del siglo XVIII, en dos polos: el de la anatopolítica del cuerpo humano y el de la biopolítica de la población. El primero se centra sobre el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, su integración en sistemas de control eficaces a través de procedimientos y técnicas de poder característicos de las disciplinas. El segundo se centra en el cuerpo como especie; el cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente y soporte de los procesos biológicos; la proliferación, los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad.

1 Este artículo fue originalmente publicado en la Revista Redbioética / UNESCO Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética / UNESCO Año 9, Vol. 2, No. 18, julio - diciembre de 2018. Forma parte de este libro porque consideramos hace un aporte significativo en relación a los usos de Foucault en relación a una reflexión sobre nuestro presente, y particularmente en cómo los conceptos desarrollados por el autor pueden ponerse en juego con otros campos disciplinares.

* Docente e integrante del Comité Académico Específico (CAE) de la Maestría en Bioética, FCM, UNC - solangedonda@yahoo.com

A la vez, el biopoder es un elemento irrenunciable del sostenimiento de la forma capitalista de explotación. Ésta no hubiera podido afirmarse, como dice Foucault, sin la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y sin un ajuste de la población a los procesos económicos. Durante el siglo XVIII, la vida *entra* en la historia; esto es, la vida ingresa al campo de las técnicas políticas. No se trata de afirmar que en ese momento se produjo el primer contacto de la vida con la historia. Al contrario, la presión de lo biológico sobre lo histórico, durante miles de años, fue muy fuerte: la epidemia y el hambre constituyan las dos grandes formas bajo el signo de la muerte. La era de los grandes estragos del hambre y la peste, se cerró antes de la Revolución Francesa, y a juzgar por los testimonios sobre el caso, “la muerte dejó de hostigar la vida” (Foucault, 2002, p. 168 y ss).

El planteo de Foucault

Foucault trabaja sobre dos ejes: el poder sobre la muerte (o hacer morir, dejar vivir) y el poder sobre el cuerpo y la regulación de la vida de la población (o hacer vivir, dejar morir). Este poder de administración de la vida se desarrolla en esas dos formas no antitéticas -el disciplinamiento de los cuerpos y la regulación de la población-, a través de las cuales el biopoder se hace cargo de la vida de los hombres: una de ellas tiene como objeto y blanco de poder el cuerpo de cada individuo -se trata de procedimientos disciplinarios destinados a normalizar-; la otra forma de intervención, administración y regulación está dirigida al cuerpo-especie, al ser humano tomado en términos de totalización; la biopolítica de la población, como veremos más adelante.

A las primeras las define el discurso de la regla, no de la regla jurídica, sino de la *regla natural*. Es el arte de distribución de los individuos en un espacio y del control del uso del tiempo y de los procedimientos; implica una vigilancia constante y un registro permanente de datos sobre los individuos; es incomprensible sin su correlación con el concepto de *normalización* y la función micropenal de la norma. Se destaca como una tecnología moderna de gobierno de los cuerpos. Respecto de la normalización de los cuerpos y sus efectos individualizantes, Michel Foucault en uno de sus cursos en el Collège de France del período 1977-1978 (Foucault, 2006, 75 y ss) destaca cinco diferencias entre la ley y la norma que tienen su

importancia de cara a los procesos de subjetivación en nuestra cultura y que permitirían entender cómo opera cada una de ellas en el marco del disciplinamiento y las tecnologías de regulación de las poblaciones:

1. La norma evalúa las conductas y los actos de los individuos comparando, diferenciando y aplicando la regla a seguir. La ley remite las conductas y los actos a corpus de códigos y textos.
2. La norma diferencia a los individuos según un umbral que hay que alcanzar. La ley especifica los actos individuales desde el punto de vista de los códigos y textos.
3. La norma mide cuantitativamente y elabora jerarquías valorativas en las que se ubican las capacidades de los individuos. La ley califica los actos individuales como permitidos o prohibidos.
4. La norma tiende a la homogeneización. Para la norma, *castigar* es *corregir*. La ley condena.
5. La norma establece el límite de lo que le es exterior, esto es, la *anormalidad*. La ley no tiene exterior: todo acontece dentro de la ley; las conductas son condenables o no pero siempre dentro de la ley.

Norma y normalidad: la medicina

Así, según Foucault, los procedimientos, métodos y técnicas de normalización no son del orden de la normatividad de la ley. La función y el papel de la ley consiste en codificar una norma. La disciplina *normaliza*. Pero ¿cuál es su especificidad?: la disciplina analiza, descompone a los individuos, los lugares, los tiempos, los gestos, los actos, las operaciones. Los descompone en elementos que son suficientes para percibirlos y modificarlos; clasifica los elementos así identificados en función de objetivos determinados. La disciplina establece las secuencias o las coordinaciones óptimas y distingue entre quienes serán calificados como ineptos e incapaces y los demás. Es decir, sobre esa base hace una partición entre lo normal y lo anormal. La operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los actos, los gestos se ajusten a ese modelo. Lo

primero y más importante en la normalización disciplinaria es la norma -antes que lo normal y lo anormal.

La norma tiene carácter prescriptivo y la determinación de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a la norma postulada. Es decir, acentúa la diferenciación como efecto de la norma.

En *La voluntad de saber*² dice Foucault que, en las sociedades modernas, la ley funciona cada vez más integrada a la norma, y el sistema jurídico con el médico. La sociedad de normalización es una sociedad fuertemente medicalizada. En la técnica del examen se combinan la mirada jerárquica que controla con la sanción normalizadora. Se establece la correlación entre una forma de saber y un ejercicio del poder: cada individuo ingresa a un campo documental y se convierte en un *caso*.

En este contexto, nos preguntamos cómo, a través de la figura del profesional, la anormalidad y esas conductas y comportamientos que se desvían de la norma, despiertan interés y merecen atención; cómo sobre tales conductas y comportamientos se despliegan saberes que hablan de ellos y los nombran; cómo esas clasificaciones con sus efectos de inclusión-exclusión se integran a la medicina, a la Psiquiatría y a la Psicología como objeto de investigación. La medicalización del anormal, la organización de un saber médico en torno de individuos designados como *anormales* ha estado ligada a toda una serie de procesos sociales y también a instituciones y prácticas de poder.

La otra forma de hacerse cargo de la vida está ligada al despliegue de dispositivos biopolíticos que establecen una correlación entre las maneras de gobernar como es debido a los individuos y a las poblaciones, y fijan la

2 “Otra consecuencia del desarrollo del biopoder es la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. La ley no puede no estar armada, y su arma por excelencia es la muerte; a quienes la transgreden responde, al menos a título de último recurso, con esa amenaza absoluta. [...] Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad. Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino; [...] realiza distribuciones en torno a la norma. No quiero decir que la ley se borre ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras” (Foucault, 2002, p. 174)

secuencia gobierno-población-economía política. Su tecnología de poder se nutre y define por mecanismos reguladores que aseguren compensaciones. En este orden de cosas, la sexualidad desempeña un papel importante ya que en ella se articulan la regulación de las poblaciones y las disciplinas individuales de los cuerpos. Según Foucault, desde la modernidad, el *bios* no consiste sino en una decisión sobre la *zoé*.

Asistimos al ingreso de la vida al campo de las tecnologías médicas de intervención en los procesos que competen al ser humano en tanto ser viviente: la salud pasa a ocupar una función central normativa; se tiende a desterrar el sentido de la mortalidad; se afirma la intervención y control médicos a fin de garantizar la fuerza de trabajo; se lleva a cabo la alianza de la política de la salud con la tecnología y la industria sanitarias. Esta relación se afianza a través de una producción tecnológica tendiente al fomento del cuerpo sano en serie (lo que se ha dado en llamar “socialización del cuerpo”). Por primera vez lo biológico se reflejaría en lo político.

La biopolítica

Para Foucault si se puede denominar *biohistoria* a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de *biopolítica* para hablar de lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren, escapa de ellas sin cesar (Foucault, 2006, p.173).

Nikolas Rose -cuyo aporte a la cuestión del desarrollo de la biopolítica es importante en tanto actualiza críticamente lo trabajado por Foucault al respecto-, entiende que la biopolítica también administra ciudades, espacios y relaciones sociales en nombre de la reducción y de la mejora de la calidad de la raza mediante la administración de la vida y la muerte. Así, la biopolítica dio origen a técnicas y tecnologías, especialistas, aparatos para el cuidado y regulación de la vida individual y colectiva, desde la planificación urbana hasta los servicios de salud.

Fue un campo fragmentado de verdades contenciosas, autoridades heterogéneas y, a menudo, en conflicto, prácticas diversas de subjetivación

individual y colectiva, modos rivales de pensar y actuar, opiniones divergentes respecto de cuáles debían ser los objetivos más importantes y más adecuados para la acción de las autoridades. Pero no obstante, el nacimiento de la biopolítica le otorgó una suerte de carácter “vitalista” a la existencia de los individuos en tanto ciudadanos. (2012, p. 126 y ss)

Rose afirma que la biotecnología cambia qué es ser biológico. La acción de algunas de estas tecnologías van desde la implantación selectiva de embriones hasta cambios en el estilo de vida, pasando por terapia génica y farmacoterapia preventiva. La predisposición y el riesgo aparecen como variables centrales, advierte Rose. Destaca, además, que la biopolítica actual se sustenta en el trabajo meticuloso de laboratorio orientado a la creación de nuevos fenómenos, en el inmenso poder de cómputo del aparato que procura vincular historias clínicas y genealogías familiares con secuencias genómicas, en las capacidades de marketing de las empresas farmacéuticas, en las estrategias que regulan la ética de la investigación, en los comités de aprobación de medicamentos y las comisiones de bioética y en la búsqueda de ganancia y valor para los accionistas que esas verdades prometen. Es aquí, dice Rose, en las prácticas de biopoder contemporáneas donde han de buscarse las nuevas formas de autoridad.

Un nuevo mundo de inequidad parece estar llegando y junto con él nace una nueva sub-disciplina: la neuroética. Cuando la ética se vuelve neuronal, dice Rose, se debe concluir que nuestras tecnologías de la subjetividad también lo han hecho: en suma, pareciera que en algunos aspectos significativos nuestro yo se ha convertido en un *yo neuroquímico*. Y junto a este nuevo sentido de nosotros mismos y con el desarrollo aparente de nuevas capacidades para intervenir en la mente a través de la manipulación del cerebro ha aparecido una nueva biopolítica: la neuropolítica, concluye el sociólogo británico.

Otro de los aportes interesantes en relación con el problema que nos ocupa es el del filósofo italiano Roberto Esposito quien se pregunta:

¿Por qué las civilizaciones [...] amenazan hoy con enfrentarse con resultados catastróficos? ¿Por qué se extiende el terrorismo internacional en su forma más virulenta? Y, de manera simétrica, ¿por qué las democracias no parecen capaces de enfrentarlo, a menos que utilicen instrumentos y estrategias que a la larga minan los valores sobre los que se fundan esas

democracias? [...]. ¿Cómo entender la antinomia de las llamadas guerras humanitarias que terminan devastando las mismas poblaciones por las cuales se llevan a cabo? ¿Cómo conciliar la idea de guerra preventiva con la opción por la paz compartida por todos los estados democráticos o, simplemente con el principio secular de no injerencia en los asuntos internos de los otros estados soberanos? (Esposito, 2006, p. 6)³

Las posibles respuestas no podrían ser dadas en referencia a la oposición binaria entre derechos individuales y soberanía estatal, léxico que ocultaría otra escena. ¿De qué se trata?, pregunta Esposito. “Creo”, responde, “que debemos referirnos a un conjunto de acontecimientos que, al menos a partir de los estudios de Michel Foucault, pero en verdad ya desde una década antes, ha asumido el nombre de *biopolítica*” (Esposito, 2006, p. 7). En su formulación más general, dice Esposito, este término se refiere a la implicación más intensa y directa que se establece, a partir de cierta fase que se puede situar en la segunda modernidad, entre las dinámicas políticas y la vida humana entendida en su dimensión específicamente biológica.

Si bien Esposito reconoce que la noción de “biopolítica” no fue acuñada por Michel Foucault⁴[3], admite que es él quien replantea y recalifica dicho concepto y lo instala en la escena de la filosofía política internacional de los años setenta del siglo pasado y de allí hasta la actualidad (Esposito, 2006, p. 23 y ss). La cuestión es, como señala el filósofo italiano, ¿qué debe entenderse por *bíos*? ¿cómo debe pensarse una política directamente orientada hacia él? La biopolítica remitiría “a la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose él también” (Esposito, 2006, p. 25). Resulta importante, siguiendo la sugerencia de Esposito, tener en cuenta los escritos y autores que se refieren al concepto de biopolítica de manera explícita y que él cataloga “en tres bloques diferenciados y sucesivos en el tiempo” y que caracteriza como

3 Esta publicación de Grama Ediciones se inscribe en el marco de la visita de Roberto Esposito a la Argentina en septiembre de 2006. El texto citado es exclusivo de esta edición. Utilizamos también como apoyo a las citas, el texto homónimo publicado por Amorrortu Editores.

4 Foucault usa el término biopolítica por primera vez en su conferencia “El nacimiento de la medicina social”, llevada a cabo en Río de Janeiro en 1974.

enfoques organicista, antropológico y naturalista, pioneros en el uso del término en disputa (Esposito 2006:25).

Más allá de las posibles (in)definiciones del término “vida”, valoramos lo que podemos llamar vida biológica y también valoramos *lo que hacemos* con nuestra vida. Así, tenemos que distinguir, cuando hablamos de “vida”, si aludimos a un hecho natural biológico o bien a algo más que depende de nosotros, de nuestra voluntad, y que podemos denominar “artificial”, en el sentido de una “construcción” o “invención” en la que cada uno de nosotros tendría su privilegiada participación.

Los conflictos entre las perspectivas bioéticas que confrontan entre sí, en relación con el fenómeno de la vida en general y de la vida humana en particular, ocupan un lugar privilegiado en el debate de referencia. La bioética hace especial alusión al valor de la vida en el espacio donde confluyen y se correlacionan el saber de los expertos y las prácticas del mundo de la vida cotidiana.

Se vuelve necesario preguntar: ¿Cómo deviene la vida objeto de saber? ¿Se inscribe la bioética en el dispositivo del “poder sobre la vida”, lo que se ha dado en llamar “biopoder”? Siguiendo a Esposito, alguien podría objetar -y no son pocos los que lo hacen- que siempre la política ha tenido que ver con la vida. Sin embargo, sería difícil ubicar ciertos acontecimientos históricos previos a la emergencia de esta tecnología de poder reguladora de poblaciones.

El hombre moderno necesita de una serie de aparatos inmunitarios destinados a proteger completamente una vida que, por la secularización de las referencias religiosas, está completamente entregada a sí misma. Es entonces que las categorías tradicionales como las de orden o de libertad asumen un sentido que las empuja cada vez más hacia la exigencia de seguridad. La libertad, por ejemplo, deja de ser entendida como participación en la dirección política de la polis, para reconvertirse en términos de seguridad personal a lo largo de una deriva que llega hasta nosotros: es libre el que puede moverse sin temer por su vida y por sus bienes (Esposito 2006:7)

Foucault estudió este proceso de gubernamentalización⁵ de la vida, desde el poder pastoral, característico del cristianismo, dirigido a la salvación del alma de todos y cada uno, a través de la confesión. Con el advenimiento del Estado, en cambio, ya no se trataría de guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en éste. Así, como dice Esposito siguiendo a Foucault, a partir de este momento, por un lado, la vida (su mantenimiento, desarrollo, su expansión), asume una relevancia política estratégica, se convierte en la apuesta decisiva de los conflictos políticos y, por otro, la misma política tiende a configurarse siguiendo modelos biológicos y, en parte, médicos. Esto es, se da un proceso cruzado de politización de la vida y biologización de la política. A partir de principios del siglo XX este proceso tiene su peculiaridad: llega a vincular la batalla por la vida con una práctica de muerte: nacionalismo, racismo, este último producto paroxístico y degenerado de una forma de biopolítica. El derecho de muerte pasa a ser concedido a los ciudadanos del Reich (Esposito, 2006, p. 14).

La biopolítica actual tiene las mismas antinomias: matar a unos a fin de que vivan otros y permitir la soberanía de cada quien a fin de dar muerte o echar hacia la muerte a los humanos cuyas vidas están en entredicho con lo “normal”.

En este contexto, la bioética tiene que hacerse cargo de esa herencia que, por otra parte, la constituye. La bioética en Latinoamérica se hace cargo del desafío; en su espacio de desarrollo e influencia ha multiplicado el uso del concepto de *biopolítica*. A veces, de un modo un tanto confuso, y otras opuesto y al borde de lo contradictorio. Este panorama de cierta ambigüedad que se da en el debate actual sobre biopolítica y bioética requiere revisar con atención sus usos y efectos.

Bioética y biopolítica

Los referentes del debate que abordaremos no conforman un panorama exhaustivo de la cuestión presente pero sí representan algunas de las in-

5 Gubernamentalidad: el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y las reflexiones, los cálculos, las tácticas que permiten ejercer el poder sobre la población. La forma general y mayor de esta forma de poder es la economía política y sus instrumentos son los dispositivos de seguridad (Castro 2004).

tervenciones más tempranas sobre la misma que, por otra parte, han suscitado interés en su problematización.

Fermín Schramm, en el artículo “É pertinente e justificado falarem bioética de proteção?” (2012, p. 130) afirma que la bioética de protección, puede ser entendida como una “caja de herramientas conceptuales”, argumentativa y normativa que tiene la tarea de describir y comprender los conflictos de la manera más racional e imparcial posible y de intentar resolverlos proponiendo “herramientas normativas” adecuadas. En este sentido, la ética de protección es prescriptiva y, dada la correcta articulación entre los dos aspectos antes mencionados, garantizaría la protección de todos aquellos a quienes concierne, de modo tal que se garantice que cada proyecto de vida compatible con los demás pueda realizarse.

El dominio posible de aplicación de la ética de protección, dice Schramm, es el de las prácticas que se dan en el mundo de la vida entendido como un todo interrelacionado; esto es, dice Schramm, conformado también por otros seres vivos y el propio ambiente natural, a su vez modificados por el mundo humano; en particular, transformado por las acciones humanas y, por tanto, susceptible de evaluación moral, debido a la propia transformación de la praxis humana en la edad de la vigencia conjunta de la biotecnociencia, de la biopolítica y del biopoder en el contexto de la globalización. La ética de protección trata los problemas y conflictos morales de la salud pública (Schramm, 2012, p. 129).

De ese modo, Schramm afirma que si entendemos a la bioética como

una vertiente de la ética aplicada a las prácticas que se dan en el mundo vivo, puede ser definida, en el plano analítico, como una reflexión crítica y, en el plano práctico, como una propuesta normativa, ambas referidas a la conflictividad estructural inscrita en la praxis humana [...] (Schramm, 2012, p. 129).

La bioética de protección depende, en definitiva, como explica nuestro autor, de la posibilidad de su uso en casos concretos de conflictividad, e.d, de su aplicabilidad en la comprensión de los conflictos morales implicados en el campo de la salud, del trato con los animales y el medio ambiente y sus transformaciones por el ser humano (Schramm, 2012, p. 137).

Schramm considera que las acciones susceptibles de un análisis ético y las prescripciones normativas correspondientes envuelven dos tipos

de actores sociales -agentes morales y pacientes morales- los cuales están inscritos en relaciones de poder. En el artículo “A bioética como forma de resistência à biopolítica e ao biopoder” (Scramm, 2010) propone la deconstrucción de los conceptos de biopoder y biopolítica a fin de detectar las contradicciones resultantes del uso indebido de ambos, a la vez que muestra algunos conflictos interpretativos involucrados. Su interés es mostrar “lo que de hecho pueden indicar los términos biopolítica y biopoder”, y cuáles son las relaciones entre ellos y la bioética o lo que él entiende como “el así llamado realismo político encarnado por la biopolítica y el biopoder” y la perspectiva de “una bioética correctamente interpretante y actuante” cuyo fundamento sería la justicia política (Schramm, 2010, p. 519).

Schramm aclara que la deconstrucción será entendida desde el punto de vista de Derrida, es decir, “como una práctica de lectura crítica de dos discursos” que se amparan en los conceptos de biopolítica y biopoder y un método -o estrategia- para analizar las construcciones simbólicas e imaginarias existentes, pero destacando la necesidad de reelaborar lo que ha sido olvidado o reprimido en ellas, a partir de lo que cualquier ética considera que no puede ser deconstruido: la justicia (Schramm, 2010, p. 519).

Schramm saluda la ambigüedad y la indefinición del término biopolítica porque permiten que sea usado para connotar fenómenos aparentemente antitéticos, como pueden ser, por un lado, las políticas asistenciales de protección y bienestar, como fueron y aun son las políticas de los estados democráticos afirma y, por otro, las formas biotanatopolíticas que conciben el estado como un organismo que debe ser inmunizado contra elementos patógenos -como, por ejemplo, la biocracia de la política nazi (Shcramm, 2010, p. 521).

Schramm no acuerda con Esposito en el sentido de creer que en el propio campo de la biopolítica fuese posible encontrar una alternativa democrática o la de una democracia biopolítica capaces de promover políticas a favor de los cuerpos y no en contra de ellos. Y tiene la convicción de que la perspectiva de una justicia política sería la alternativa apropiada para resistir los efectos de una biopolítica que se torna inevitablemente una biocracia, supuestamente legitimada por un modelo biomédico o sanitario, pero de hecho cuestionable moral y políticamente (Schramm, 2010, p. 531).

Por su parte, Miguel Kottow -desde su propuesta de *Bioética de protección*, o ética de *protección bioética* (Schramm, 2012, p. 137) en “Bioética: una disciplina en riesgo” dice:

En la medida que la bioética siga desatendiendo los temas poblacionales, tolere los excesos de la biopolítica y desestime la relación entre ecología como la ciencia que estudia la interacción adaptativa de medio ambiente y la humanidad en tanto especie biológica, tendrá que aceptar que otras disciplinas usurpen una reflexión que a ella le corresponde llevar (Kottow, 2010, p. 165).

En el mismo texto aclara que la referencia a la biopolítica no intenta de ningún modo reavivar “la ingrata y fastidiosa polémica entre bioética como disciplina de reflexión, y la propuesta de hacer de ella una plataforma militante que bregue por los cambios políticos necesarios para romper las situaciones de injusticia y desempoderamiento” (Kottow, 2010, p. 168). Afirma también que tiene una mayor trascendencia detectar la presencia de las diversas formas de biopolítica contemporáneamente ejercidas desde el momento que la biopolítica es una forma de gobierno directo sobre la vida en tanto cuerpo (anatomopolítica) y en tanto conjunto de seres humanos (biopolítica colectiva); discute los matices que distinguen diversas formas de biopolítica, y anticipa que si ésta se caracteriza por la potestad soberana de eliminar vidas a fin de proteger otras, habrá que oponer una bioética robusta que desautorice todo concepto de discriminación entre vidas a proteger y vidas dispensables (Kottow, 2010, p. 168).

En el artículo “Bioética y biopolítica”, de su autoría, discute “el actual esfuerzo por facilitar el acercamiento de la bioética a la política, dentro de la propuesta de la derivación de los conflictos bioéticos a la arena política, ante todo los que se relacionan con la pobreza, la inequidad social y la exclusión. Al aclarar algunas definiciones de la política, introduce la idea de que el ideario del poder es foráneo a la bioética, para argumentar que bioética y política obran en ámbitos distintos, y con métodos que difieren entre sí. Desde su perspectiva, la bioética no podría adoptar el lenguaje del poder.

Una convergencia entre bioética y política en el plano de la deliberación no es pensable para la biopolítica”, afirma. Y estima que “la propuesta de la bioética en general, y de la bioética de protección en particular, reconoce

una profunda incompatibilidad con la biopolítica, en tanto la primera se ocupa del *bíos* –existencia– y la biopolítica se ensaña con la *zoe* destruyendo el *bíos* pues, como su nombre lo indica, la vida nuda se acerca a la vida animal y es despojada de su humanidad. En este antagonismo, la bioética tiene precisamente el rol de proteger al *bíos* de no ser tratado como mera *zoe*, y de argumentar en oposición a las perspectivas biopolíticas, que operan en forma excluyente de los valores de libertad (Kottow, 2005, p. 112).

Por su parte, desde una propuesta hermenéutico-crítica, Roque Junges parte de la constatación de que el actual contexto sociocultural está configurado por la perspectiva del gobierno político de la vida. Junges sostiene que para que este gobierno fuese posible, la vida fue comprendida como mecanismo biológico molecular, último eslabón del proceso de reducción de la vida humana a la nuda vida. Esta comprensión facilita las intervenciones para corregir y mejorar su funcionamiento, ofreciendo grandes ventajas.

Estas nuevas posibilidades terapéuticas y de perfeccionamiento, que tienen base en la genética, abren un inmenso campo de inversiones económico-financieras de plusvalía que constituyen la bioeconomía capitalista, basada en la valoración económica de la vida. Si bien considera que tal sistema “continúa teniendo su eje de explotación en la fuerza de trabajo [...] cada vez más el cerebro de las personas se torna su verdadero capital, el cual almacena los conocimientos que lo reproducen” (Junges, 2018, p. 169). a tono con Nikolas Rose, según expusieron anteriormente. Más específicamente, para Junges la plusvalía tiene lugar por la captura de la subjetividad y el estímulo a los valores consumistas que sostienen el sistema. Esta captura es garantizada por las tecnologías digitales que fueron cooptadas por el sistema.

En “Biopolítica como teorema de la bioética” Junges destaca que el objetivo del ensayo fue abordar la biopolítica como contexto para discutir cuestiones de bioética. Esto es, se utilizó el concepto de teorema como conjunto de axiomas, a partir de los cuales y bajo cuya óptica se desarrollan discusiones en las cuales aquéllos están implicados. Roque Junges observa que, en la actualidad, el poder es fortalecido por las crecientes potencialidades de las tecnologías impulsadas por el mercado y las estrategias biopolíticas son potenciadas por la gestión técnica de la vida de modo tal que el biopoder en su forma biopolítica de administración y regulación de la vida es un desafío fundamental para la bioética, sobre todo porque no

se podría entender el propio surgimiento y el papel de la bioética sin correlacionarla con ese modo de ejercicio del poder, a diferencia de Kottow como hemos destacado arriba. Junges toma como punto de partida para su afirmación el hecho de que

los tiempos modernos introdujeron la gestión biopolítica de la vida, que presupone la transformación de la existencia en un valor de cambio, posibilitando su captura biopolítica y económica. Así, se hace efectiva por medio de las biotecnologías y más recientemente por la interiorización del sistema técnico en la propia subjetividad de las personas, tornándose un engranaje subsumido a los procesos económicos (Junges, 2018, p. 216).

¿Una nueva bioética?

Desde esta perspectiva analítica -el análisis ético como hermenéutica crítica-, el teorema biopolítico sería la base para poder discutir problemas bioéticos, posibilitando la visualización de las dinámicas socioculturales de su configuración. Así, según nuestro autor, las cuestiones de ética social, como son los problemas de la bioética, deben ser interpretadas a partir del contexto sociocultural y económico-político que las configuran. Considera que en la contemporaneidad este que define hoy el poder. En este artículo propone a la biopolítica como posible teorema explicativo de las cuestiones afrontadas por la bioética. Para Junges la gestión técnica de la vida crea poderes de agenciamiento que potencian estrategias biopolíticas en la sociedad. El biopoder de la actual tecnología genera habilidades en el dominio de la vida y se constituye en el desafío fundamental de la bioética en su tarea de defender y proteger la vida. Por esa razón Junges concluye que no se puede entender el surgimiento y el papel de la bioética sin relacionarla con las dinámicas del biopoder y de la biopolítica. Junges se haría cargo, desde nuestro punto de vista, de esa suerte de reto, exhortación o simplemente convite de Foucault cuando en el *Nacimiento de la biopolítica* dice:

me parece que no se puede hacer el análisis de la biopolítica hasta que se haya comprendido el régimen general de esta razón gubernamental [el liberalismo...], este régimen general que se puede llamar la cuestión de la verdad. En primer lugar, de la verdad económica dentro de la razón gu-

bernamental, y por consiguiente hasta que no se comprenda bien de qué se trata este régimen [...], que se opone a la razón de Estado o, más bien, que la modifica [...] sin, quizás, poner en cuestión los fundamentos. Sólo cuando se haya comprendido qué era este régimen gubernamental [...] se podrá, me parece, comprender qué es la biopolítica (Foucault, 2004, p. 24).

Dora Porto, Volnei Garrafa y la cátedra UNESCO de Bioética de Universidad de Brasilia -desde 1994 como núcleo de estudios e investigación en Bioética de la UnB hasta su transformación en Cátedra UNESCO de Bioética en 2004- a través de su propuesta de una bioética de intervención y, en este caso, Volnei Garrafa y Camilo Mancho- la en el texto “Bioética y asimetría (negativa) de poder” alientan una “nueva bioética”, que instaure “como blanco de sus reflexiones, de sus estudios o de sus intenciones académicas o políticas, la relación existente entre ella misma y la asimetría -negativa e ilegítima- de poder” (Garrafa e Manchola, 2016). La propuesta básica consiste en utilizar la bioética “como instrumento teórico-metodológico y práctico esencial, para modular esa asimetría” (Garrafa e Manchola, 2016).

Según Garrafa y Manchola conviene empezar definiendo la bioética como un territorio del saber que discurre sobre la ética de la vida -es decir, sobre lo que es, al final, una buena vida- en su amplio sentido, incluyendo, además de los ya tradicionales temas biomédicos, aquellos relacionados con los dominios sanitarios, sociales y medioambientales; para aclarar que la bioética tiene un vasto campo de estudio, en el que la vida juega un papel esencial. Es pertinente hacer lo mismo con la asimetría de poder, diciendo que ella se refiere al desequilibrio de habilidades y/o condiciones factuales que individuos diferentes tienen para afectar e influenciar intencionalmente y mutuamente su comportamiento, de diversas maneras, yendo desde la argumentación (al intercambiar ideas), hasta la fuerza o la violencia (al obligar o castigar a algún individuo para lograr que tome determinada acción). Consideran necesario registrar, por lo tanto, que la asimetría de poder tiene, en sí misma, un componente relacional que está en el centro de su definición.

Dora Porto, en su artículo “Bioética de intervención: retrospectiva de una utopía”, aclara que el mismo consiste en una reflexión sobre los errores, aciertos, sobreentendidos y desacuerdos relacionados con la Bioética

de Intervención (BI). Porto sostiene que se trata de una utopía, esto es, una propuesta de sociedad ideal fundada en leyes justas y en instituciones político-económicas verdaderamente comprometidas con el bienestar de la colectividad. Según Porto, “la bioética de intervención es en sí misma una utopía. Y lo es porque no es capaz de abarcar sino apenas una faceta de la realidad, no pudiendo nunca abarcar la complejidad de la sociedad” (Porto, 2012, p. 109) Desde este punto de vista, la bioética es una praxis cuya legitimidad se ha de validar periódicamente, atento a que el desafío que asume la BI consiste en responder a la multiplicidad de los factores que interfieren en la vida en sociedad. Así, la BI conformaría la base ética para un modelo abstracto e imaginario de sociedad ideal -tal como el socialismo utópico- como una suerte de ideal regulador de la vida humana, utópico, inalcanzable, irrealizable. Su referencia: los derechos humanos.

La BI considera que el neoliberalismo es perjudicial para la difusión de una perspectiva ética fundamentada en el ser humano. La BI procura estimular, a través de la reflexión bioética, la conciencia de la relación entre la propuesta neoliberal y la eliminación del Estado de su papel principal como formulador de políticas públicas inclinadas a garantizar a todos el acceso a condiciones elementales de la ciudadanía: salud, educación y trabajo, en definitiva el bienestar colectivo y la sobrevivencia del planeta.

Y, como dice Anna Quintanas Feixas, la biopolítica, en tanto análisis de las relaciones de poder que se establecen en torno y a través de la vida, debería servir de fundamento para toda reflexión bioética que no se conforme con jugar el papel de simple “cara amable de la biopolítica”. La reflexión bioética en torno al impacto y a las consecuencias que la tecno ciencia puede generar sobre el “bios”, no debería llevarse a cabo ignorando cuáles son las relaciones de poder dentro de las cuales han surgido y se desarrollan la ciencia y sus aplicaciones. En este sentido, la bioética debería tener presente que lo propio de la experiencia contemporánea, como afirma Roberto Esposito, es que, en todos los grandes fenómenos políticos, tiende a producirse una determinada imbricación entre vida y política (Quintana Freixas, 2009).

Desde la perspectiva de Foucault, y en correlación con lo que antecede, las explicaciones basadas en una concepción puramente negativa del poder como represión no suelen tener en cuenta que deberían explicar cómo han surgido las clases de conocimiento necesarias para controlar el cuerpo y la fuerza laboral. La genealogía intenta demostrar que el cuerpo

humano pudo ser convertido en fuerza de trabajo porque hubo una *tecnología* o un *conocimiento* del cuerpo capaz de organizarlos hacia roles útiles y dóciles. Pero las tecnologías del poder no determinan causalmente las acciones particulares, sólo las hacen posibles. El poder no es una *posesión*, ni un *privilegio*. Es un ejercicio.

Por un lado, nos interesa considerar en el marco de estas reflexiones el espacio que es del orden de las relaciones de poder y las resistencias que le son simultáneas, o el modo como emerge un espacio de luchas y estrategias que tienen como blanco u objetivo fundamental del campo de acciones posibles del otro, modificando o intentando modificar, gobernar, en definitiva, sus estrategias de libertad.

Por otro lado, es importante desde nuestra perspectiva compartida por los autores antes mencionados, tener en cuenta el espacio en el que se trama la subjetividad; el espacio que perfila las formas de autocomprendernos a partir de lo que nos hacemos a nosotros mismos; las resistencias a las formas de normalización como espacio binario de constitución de identidad o, dicho de otro modo, la resistencia a la exclusión construida en un espacio diagramado por la separación basada en la diferencia y fundamentada como matriz universal. Como dice Foucault, “hay que dejar de describir el poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rehúsa”, “abstrae”, “encubre”, “oculta”, “censura”. El poder produce, “produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad” (Foucault, 1998, p. 225)

Una nueva forma de resistencia a la reducción de la vida humana a la vida biológica consistiría en la posibilidad, según Foucault, de concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y sus potencias para pensar el “sujeto político” como un “sujeto ético”, contra la tradición del pensamiento occidental que lo piensa exclusivamente bajo la forma de “sujeto de derecho” (Lazzarato, 2000).

Se trata, además, de una interrogación dirigida hacia las formas de ejercicio del poder, sus dispositivos y sus prácticas, no a partir de una teoría de la obediencia y sus procesos de legitimación sino a partir de la “libertad” y de la “capacidad de transformación que todo ejercicio del poder implica.” Esta nueva ontología permite a Foucault “hacer valer la libertad del sujeto” en la relación consigo y en la constitución de la relación con los otros, lo que es para Foucault, la “materia misma de la ética”. El pensador francés encara la política como una ética; lo cual supone que nuestra cultura po-

lítica de la lucha entre la vida y la muerte requiere de un modo particular de relación política consigo mismo. Esta política de nosotros mismos, tal como la concibe Foucault tiene la función de resistir una forma de poder que “clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a una identidad, les impone una ley de verdad que ellos deberían reconocer y los transforma en sujetos” (Foucault, 1988, p. 7). Poner el centro de atención en las prácticas normalizantes que han delimitado el *cuerpo* como objeto de investigación y saber permite establecer relaciones posibles entre diferentes prácticas disciplinares cuyo centro de atención es el cuerpo como realidad somática y política: los mecanismos de poder que generan, las formas de administración de los fenómenos relacionados con el cuerpo y sus efectos en los sujetos vinculados a ellos.

De cara a la normalización y el gobierno de los cuerpos, la resistencia puede tomar la forma de crítica del presente—“la actitud crítica exige tomar distancia respecto del presente, hay que estar en las fronteras”, afirma Foucault (1986, p. 104). Si la cuestión kantiana tuvo que ver con los límites del conocimiento (qué no es posible franquear), la cuestión crítica actual es positiva: transformar la limitación necesaria en la prueba de un franqueamiento posible; se trata de una crítica práctica. En definitiva, Foucault realiza e incita a la crítica de lo normal en lo actual: rechazar lo que somos, el modo de individualización al que hemos sido sometidos. A la *comunidad crítica* le corresponde esta tarea. Comunidad que no es la de quienes son excluidos por una sociedad para que ésta funcione, sino la de todos los que comienzan a rechazar su papel en el mantenimiento de la forma específica de pensamiento que define a la sociedad y a ellos, de los que se alejan de ella y que dan una nueva dirección a sus identidades y formas de experiencia, fuera de su ámbito (Rajchman, 2001).

La filósofa y bioeticista Sandra Caponi en el artículo titulado “Biopolítica: entre as ciencias de la vida e a gestão das populações” (2012, p. 87 y ss), expone con rigurosidad un conjunto de conceptos que tienen su origen en el léxico foucaultiano. El tema objeto de indagación es la relación entre bioética, política e injusticia. En tal contexto, invita a reflexionar sobre el prefijo *bíos* “que antecede al mismo tiempo los conceptos de ética y política.” Se propone básicamente analizar las diferencias entre bioética y biopolítica tomando como eje de discusión el concepto de vida. Nos hemos referido anteriormente al biopoder y a la biopolítica de acuerdo con la caracterización que de tales conceptos lleva a cabo Fou-

cault. Caponi nos recuerda y actualiza un dato que es básico para comprender por qué la biopolítica no es un concepto fijo, ni indica algo así como una invariante antropológica⁶. Como dice Caponi, en consonancia con varios de los autores citados anteriormente, en nuestra modernidad tardía, aunque no podamos inscribir las estrategias biopolíticas en el trazado de acontecimientos que describe Foucault, tampoco habría operado una “completa superación de los límites impuestos por el racismo, límites que observamos cotidianamente” (Caponi, 2012, p. 90). Caponi distingue tres diferencias fundamentales -epistemológicas, políticas y éticas- entre bioética y biopolítica. Desde el punto de vista epistemológico cabe a la bioética establecer los límites y alcances de los saberes referidos al cuerpo. La bioética pretende, desde este punto de vista, hacer uso político de las ciencias de la vida, esto es, cuestionar los usos ilegítimos de esos saberes, lo cual significa poner en tensión los efectos de verdad de las mismas -y el ejercicio de poder que los sostiene y difunde- y la “perspectiva legítima” que instala para el agente de conocimiento; las normas para la creación de teorías y conceptos; en definitiva, como dice Caponi, se trata de instalar, en cambio, una perspectiva bioética crítica en relación con los diversos modos de objetivación y masificación del ser humano, operada por los conocimientos biomédicos y por las tecnociencias.

6 “En la perspectiva de la ontología histórico-crítica de Foucault, adquiere especial relevancia el desplazamiento del paradigma antropológico que le permite mostrar los efectos de verdad y las diferentes modalidades de poder con las que aquélla se articula. Este desplazamiento, componente importante de la actitud crítica que adopta el autor, tiene que ver con el esfuerzo por evitar la forma de racionalidad retrospectiva, cómplice con el orden presente tal como el etnocentrismo con el dominio de la etnología, esto es, según Foucault, la imposibilidad misma de pensar lo otro. Ese desplazamiento le lleva a adoptar un punto de partida comprometido con una suerte de “escepticismo sistemático y metódico” hacia todos los universales antropológicos, escepticismo que despliega en tres reglas generales: a. Evitar hasta donde se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos y, naturalmente, los de un humanismo que haga valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto; b. Invertir el movimiento filosófico de ascenso hacia un sujeto al que se le pide que dé cuenta de lo que puede ser cualquier objeto de conocimiento en general; por el contrario, se trata de descender hacia el estudio de prácticas concretas por las que el sujeto se constituye dentro de un campo de conocimiento; c. dirigirse a las prácticas como modos de actuar y de pensar en los que se puede encontrar la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto” (Florence 1991).

Desde el punto de vista ético, para la biopolítica, la vida se limita a ser el blanco privilegiado de procesos de objetivación de individuos y poblaciones a través de la mediación de saberes médico-jurídicos, y de estrategias de intervención normalizadoras, como señaláramos oportunamente. Según Caponi a la bioética le cabe, por el contrario, prestar atención a la pluralidad y diversidad de producción de subjetividad. Es decir, poner en conflicto la homogeneidad de las normas y reflexionar sobre los modos de producción ético-políticos de las subjetividades. Y, finalmente, desde el punto de vista de sus objetos, si la bioética se interesa por las poblaciones es para garantizar la protección de las que son vulnerables por las desigualdades naturalizadas e injustas y las inequidades existentes entre pueblos, etnias o grupos humanos específicos. El objeto de la biopolítica es la vida de las poblaciones en tanto pueda ser maximizada a fin de garantizar el poder y la potencia de los Estados frente a sus enemigos perpetuando el conflicto entre las naciones y las guerras de raza.

Otro aporte interesante al debate es el de la Bioética Urbana y su recepción crítica del concepto de biopolítica, sus efectos prácticos en nuestras sociedades y las formas de normatividad que impone. Se trata de una propuesta que acentúa la importancia de la problematización de las relaciones entre biopolítica y bioética. “La Bioética Urbana explora, en el marco de los conflictos urbanos, las resistencias creativas y las subjetividades urbanas que habitan y recrean la ciudad en el tiempo de manera inédita” (Sarmiento, 2015).

Para Sarmiento, un primer supuesto es que las reflexiones, experiencias y análisis críticos que surgen en situaciones de conflicto son un material ineludible para un trabajo socialmente significativo de la ciudad. Un segundo supuesto es que las resistencias creativas son ellas mismas una manera diferente de habitar y recrear la ciudad a partir de esa habitación como verbo, enraizada en las propias capacidades y recursos de las personas que viven con otras, en lo que pueden sus cuerpos, sus subjetividades y su creatividad. Un tercer supuesto, que toma elementos centrales del campo que pretende asumir, es decir la bioética, es que la autonomía, el consentimiento y el consenso de los sujetos/as involucrados/as en las intervenciones urbanas deben ser insumos ineludibles para toda decisión que afecte las actividades y decisiones sobre el habitar común. Desde hace aproximadamente una década, la bioética en esta región se ha vinculado con cuestiones más amplias como la justicia distributiva sanitaria (Sar-

miento, 2014). El proyecto de Bioética Urbana se presenta como un aporte en línea con la *bioética social*, y es su intención recurrir a temas (bioética ambiental, ecología política, biopolítica, etc.), líneas filosóficas (filosofía de la liberación, fenomenología de la religión), modelos argumentativos, reconocimiento de las víctimas (como punto de partida) y modelos de intervención (la figura del bioeticista público), que permitan avanzar en una bioética con incidencia en los territorios urbanos.

Se trata de analizar a través de qué modalidades de poder, maneras de actuar, regímenes de verdad se conforman y correlacionan nociones tales como espacio, territorio, territorialidad, esto es, a través de qué juegos estratégicos se traman allí formas de vida y de construcción de subjetividad y de relación con los otros. La bioética urbana destaca, desde nuestro punto de vista, los procedimientos a través de los cuales se administra la distribución de los territorios y espacios que representan múltiples y cruzadas formas de construcción y distribución de objetos, problemas, conceptos, categorías, clasificaciones, campos de conocimiento, relaciones de poder y formas de subjetividad que se conforman en esos espacios de dominios, resistencias y ejercicios de libertad. Estos análisis permiten a la Bioética Urbana avanzar en la descripción y explicación del modo como operan lo que se ha dado en llamar “territorios de invención social”, es decir, “lugares de experiencia de nuestras culturas”.

Anna Quintanas Feixas, en la Introducción de *El trasfondo biopolítico de la bioética* (2013), pensando sobre todo en Latinoamérica, cita a Susana Vidal cuando esta última se refiere a “la necesidad de una mirada regional” que permita poner al descubierto las tensiones entre los saberes locales y los modelos proporcionados por la cultura imperante. Según Vidal, esta mirada regional sobre la bioética debería apostar por una “bioética social” que se caracterizara por su capacidad de transformar “realidades marcadas por la inquietud”. Este punto de vista, según Vidal, no sería ajeno a los propios orígenes de la bioética como disciplina puesto que uno de los elementos impulsores de su desarrollo fue precisamente el contexto de los años 60 y 70. Quintanas Feixas considera con Vidal que estas décadas estuvieron dominadas por las luchas de las minorías en defensa de sus derechos, pero también por una reacción de la sociedad civil ante los nuevos problemas generados por la ciencia y la tecnología: desde las denuncias contra las investigaciones biomédicas que no reunían los requisitos éticos necesarios, hasta las demandas de los pacientes sobre su derecho a parti-

cipar activamente en las decisiones que afectaban a su cuerpo o a su salud. Coincide en que resulta comprensible que estos intentos por pensar la bioética desde su trasfondo biopolítico tengan protagonismo en los “bordes del mundo” donde, evidentemente, las cuestiones éticas (y bioéticas) difícilmente se pueden escindir de la cuestión de la justicia social.

A modo de conclusión

Así las cosas, cabe tener en cuenta que los espacios políticos que configuran los medios de comunicación característicos de nuestras sociedades, manifiestan una suerte de reducción discursiva que de manera sostenida se expresa en términos contra-conceptuales, contra-críticos, contra-reflexivos que alientan la desorientación en las maneras de pensar y actuar de las gentes que formamos parte de tales sociedades. Precisamente por ello se ha vuelto necesario prestar atención a aquellos discursos que apelan a expresiones borrosas y ambiguas a fin de evitar, de ese modo, la “ceguera consecuente” frente a su correlato real.

Viviríamos en una época de *posverdad* en la que el pensamiento crítico debería rechazarse así sin más. De cara a estos deseos y rechazos exaltados al ejercicio de la crítica como nunca antes pronunciados con tanto énfasis, la educación en bioética ha de ocuparse de la problematización de los valores generados por el pensamiento crítico arraigado en las reflexiones filosóficas del pensamiento occidental que no han renegado de su ejercicio. En tal sentido, uno de los desafíos consiste en describir y explicar cómo opera hoy de manera específica una forma de razón instrumental que pretende arrastrarnos, a través de definiciones caprichosas inspiradas en los aspectos más viscosos del ser humano, a la destrucción de uno de los elementos más significativos de la libertad humana: su capacidad crítica y su relación con la verdad.

Se trata de oponer a los discursos que banalizan conceptos y problemas afines a la mercantilización del pensamiento y la vida de los hombres y mujeres todo un conjunto de prácticas capaces de correlacionar formas de conocimiento crítico y el tipo de interés que le es afín. Se trata de reactivar un ethos, una actitud a preservar, un interés en lo común, lo que va en interés de todos y cada uno, de los que tiene voz y de los que no la tienen. Esa actitud y esa preservación han de captar las dificultades y las posibilidades de cada uno de los que intervienen en la acción de educar en

bioética en la tarea del pensar de otro modo lo que regularmente aparece legitimado a fuerza de ser repetido y, por tanto, naturalizado así sin más...

En definitiva, nuestra apuesta consiste en poner de relieve todo un conjunto de conceptualizaciones que puedan contribuir al debate sobre la relación entre bioética y biopolítica. Se trata de mostrar el alcance y los efectos de mecanismos de poder individualizantes y totalizantes a la vez que toman como blanco de intervención los cuerpos y la población. Los *juegos de verdad* en el interior de los cuales emergen tipos de normatividad a que da lugar el entrecruzamiento de medicina, psiquiatría, psicología, psicoanálisis, sociología, entre otras ciencias humanas -con sus divisiones, clasificaciones y *naturalizaciones*-; el espacio de acción que configuran; la intervención sobre el *cuerpo* y el *alma* del otro -y las formas de subjetivación a que da lugar-, proponer la tarea de preguntar: ¿Cómo sucede que el sujeto humano se convierta en objeto de conocimiento para un otro y para sí mismo, por medio de qué formas de racionalidad, de qué necesidades históricas y a qué precio? ¿Cuál es el compromiso del campo disciplinar de la bioética con prácticas de normalización? ¿Se inscribe el mismo en el dispositivo del biopoder? ¿Cuál es la correlación que es posible establecer entre prácticas relacionadas con la vida y el ejercicio del poder?

Y se trata, sobre todo, de describir las condiciones históricas y ético-políticas que motivan nuestras conceptualizaciones; revisar el tipo de realidad del que nos estamos ocupando, es decir, realizar el ejercicio de pensar por nosotros mismos en relación directa con nuestra actualidad, la actualidad a la que pertenecemos en tanto elementos y actores a la vez. Tarea que nosotros en particular, y con relación al tema que nos ocupa, debemos asumir ciertamente como ciudadanos, pero también como pertenecientes a una comunidad de investigación que tiene por objeto la vida y las formas de reflexión práctica sobre ella.

Referencias

- Caponi, Sandra (2012). "Biopolítica: entre as ciencias de la vida e a gestão das populações". En Porto, Dora, Garrafa, Volnei, Zafalón Martins, Gerson e do Nascimento Barbosa, Swendenberger (org.), *Bioéticas, poderes e injusticias. 10 anos depois*. Brasilia: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/ SBB. <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/bioeticaspoderesinjusticas.pdf>

- Esposito, Roberto (2006). *Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Grama Editorial.
- Foucault, Michel (2006). *Historia de la sexualidad, Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI Eds.
- (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE.
- (2004). *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard-Seuil.
- (1998). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI Eds.
- (1988). "El Sujeto y el Poder" Revista Mexicana de Sociología, Vol.50, No.3. jul-sep., pp. 3-20. <http://links.jstor.org/sici?siici=0188-503281988072F09%2950%3A3%3C3%3AESY-EP%3E2.0.CO%3B2-A>
- (1986). *Qué es la Ilustración*. Córdoba: Ed. Alción.
- Castro, Eduardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*, "Gobierno". Bernal-Quilmes: Prometeo. http://www.scielo.br/pdf/bioet/v26n2/es_1983-8042-bioet-26-02-0163.pdf
- Florence, Maurice (1991). "Michel Foucault. Autorretrato". Buenos Aires: Letra A, 2, (3).
- Garrafa, Volnei, Manchola-Castillo, Camilo (2016). "Bioética y asimetría (negativa) de poder". Revista Redbioética/UNESCO, Año 7, 1 (13) enero - junio 2016, pp. 66-75. <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Montevideo/pdf/RevistaBioetica13.pdf>
- Junges, José Roque (2018). "Biopolítica como teorema de la bioética". Revista Bioética, (Impr.), 26 (2), pp.163-171.
- Kottow, Miguel (2010). "Bioética: una disciplina en riesgo". Revista Redbioética UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética

- ca UNESCO, Vol.1, No1, julio. <https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2018/11/Kottow.pdf>
- Lazzarato, Maurizio (2000). "Del biopoder a la biopolítica". Rev. Multitudes 1, marzo. https://marceloexposito.net/pdf/trad_lazzarato_biopoderbiopolitica.pdf
- Porto, Dora (2012) "Bioética de intervención; retrospectiva de una utopía". En Porto, Dora, Garrafa, Volnei, Zafalón Martins, Gerson e do Nascimento Barbosa, Swendenberger (org.), Bioéticas, poderes e injusticias. 10 anos depois. Brasilia: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/ SBB. <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/bioeticaspoderesinjusticas.pdf>
- Quintanas Feixas, Anna (2009). "Bioética, biopolítica y antropotécnicas", Ágora -Papeles de Filosofía- 28/2 pp.157-168. <http://hdl.handle.net/10347/7361>
- Quintana Feixas, A.(ed.), 2013. *El trasfondo político de la bioética*. Barcelona: Documenta universitaria. <https://books.google.com.ar/books?id=GSbPBAAAQBAJ&pg=PT88&lpg=PT88&dq=El+trasfondo+biopol%C3%ADtico+de+la+bio%C3%A9tica&source=bl&ots=eCd7n5DucL&sig=ACfU3U3KzsJQMJpg3YfiG0PNZfgIqzFApw&hl=es->
- Rajchman, John (2001). *Foucault, Lacan y la ética*. México: Ed. Psicoanalítica de la Letra.
- Rose, Nicholas (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XX*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Sarmiento, María Laura (2015). "Bioética urbana. Conflictos urbanos, resistencias creativas, vitalidad colectiva" Bioética urbana. Transdisciplinas militantes. Blog. <https://bioeticaurbana.wordpress.com/>

(2014). "Bioética urbana: desafíos de un campo emergente". Revista Redbioética/UNESCO, Año 5, 2 (10): 110-118, julio – diciembre. <https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2018/11/Art11-SarmientoR10.pdf>

Schramm, Fermin Roland (2012). "É pertinente e justificado falarem bioética de proteção?" En Porto, Dora, Garrafa, Volnei, Zafalón Martins, Gerson e do Nascimento Barbosa, Swendenberger (org.), Bioéticas, poderes e injustícias. 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/ SBB. <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/bioeticaspoderesinjusticas.pdf>

Ugarte Perez, Javier (2005) *La administración de la vida. Estudios biopolíticos.* Barcelona: Anthropos.





Estudio inicial de la sangre

Martín De Mauro Rucovsky*

En el recorrido trazado por Foucault, la particularidad histórica de las formas políticas de la modernidad implican un desplazamiento dentro de su obra que va desde un análisis de los discursos (una arqueología de las ciencias humanas) en dirección a una analítica del poder (o una genealogía del presente). Un cierto umbral se franquea a partir de la biopolítica. Nos encontramos, en efecto, ante una problematización histórica que se sitúa en un poder soberano despótico hacia un poder disciplinario y de este hacia un biopoder de seguridad o una gestión gubernamental que motiva tanto al surgimiento de los estados nacionales (monopolio administrativo que logra ligar las poblaciones humanas a la tierra, el trabajo y el capital) como los procesos de subjetivación (la configuración de sujetos adaptados y normalizados para el trabajo, la industria y el cultivo).

Desde el viejo derecho de «hacer morir o dejar vivir» o un poder de patria potestas, historiográficamente un tipo de poder a la vez feudal y monárquico, que se ejerce de manera directa sobre la muerte, ligado a un soberano -el rey con sus insignias, cortejos y conmemoraciones-. Sobre esta escenificación, se indica una macrofísica del poder, el carnaval de la atrocidad y el espectáculo punitivo (el patíbulo, los verdugos y la confesión como producción de verdad). Le siguen las reformas humanistas (finales del siglo XVIII) que instauran los dispositivos disciplinarios, es decir, el conjunto de técnicas y procedimientos que ponen atención puntillosa al detalle (el trabajo, la higiene, la actividad gimnástica, el aprendizaje escolar). Lo que adquiere preponderancia es una microfísica del poder que se ejerce mediante el estudio minucioso de las aptitudes del cuerpo, de las funciones vitales y del espacio serial, de los espacios de encierro, instituciones de secuestro y la táctica arquitectónica de los panópticos mediante la normalización de los individuos. El poder disciplinario, en lo que tiene de específico, se formó al interior de las comunidades religiosas y desde esas comunidades se transportó, y se transformó hacia las comunidades laicas que son desarrolladas y multiplicadas en ese período de la pre-reforma en los siglos XIV y XV. Su modelo arquitectónico espacial funciona

* IDH-CONICET, FemGes, CIFFyH, FFyH, UNC - martinadriandemauro@mi.unc.edu.ar.

sobre la base del monacato religioso y el claustro, luego el trabajo industrial y del cuerpo obrero proletario, la cárcel y la prisión, el asilo psiquiátrico, los cuarteles y regimientos, escuelas y hospitales. Las arquitecturas disciplinarias serán el producto secularizado de las células de aislamiento monástico que, en un marco de racionalización económica y de reforma cuáquera y protestante van a convertirse en un dispositivo penitenciario. La consolidación del poder disciplinario resulta complementario de la emergencia del capitalismo industrial (revitalización de la regla de San Benito: *ora et labora*), a través de la vigilancia, la normación y el control pero sujetando el tiempo de la vida al tiempo de la producción con lo cual se busca producir “cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables” (Foucault, 1987, pp. 223-255). Se trata del adiestramiento que se acompaña de un estudio minucioso de las aptitudes del cuerpo que se caracteriza por su codificación instrumental y utilitaria.

Y finalmente, la consolidación de un biopoder que se sitúa en una relación positiva con la vida, en el momento en que la vida como ser vivo entra como cálculo y estrategia política, el “umbral de modernidad biológica” a través de dispositivos de seguridad, de normalización y de la gubernamentalidad, que implican una distribución en espacios abiertos y moldeables. El dispositivo de la sexualidad cobra relevancia porque este se sitúa en el cruce entre los dos ejes del biopoder, la dimensión de las disciplinas (a partir del siglo XVII, anatómica e individualizante) y la biopolítica, orientada al núcleo biológico de lo humano como especie, la población. Esta no se define ni como la multiplicidad de sujetos jurídicos, de los que se ocupa la soberanía, ni como la multiplicidad de cuerpos individuales, objeto de la disciplina, sino como especie, una multiplicidad de individuos “que están y que sólo existen profunda, esencial y biológicamente ligados” (Foucault, 2004, pp. 23). Así pues, el objetivo principal del gobierno de la población -conjunto de seres vivos-, es el arte de gobierno denominado gubernamentalidad, cuya forma mayor es la economía política, su instrumento técnico son los dispositivos de seguridad que le seguirán luego la razón de estado y el liberalismo.

Esbozar la historia de dicha forma de biopoder implica metodológicamente que se deje de lado el problema del Estado, de los aparatos de Estado, y deshacerse de la noción psicológica de autoridad. Así, resulta necesario estudiar entonces, el marco general de la racionalidad política del liberalismo clásico del siglo XVIII, primero y seguidamente, la transfor-

mación de este en neoliberalismo cuyo aparato de veridicción es la forma empresa, el capital humano y el sujeto emprendedor. En este recorrido, que no se inscribe en el interior de un esquema evolucionista, se debe suponer que los tres tipos de ejercicio de poder -soberanía, disciplina, biopolítica- han coexistido intrínsecamente según fronteras móviles. No se pasa de las sociedades de soberanía a las disciplinas, del poder pastoral a la gubernamentalidad. Aquí se trata de una coexistencia de espacios-tiempos históricos, de una contemporaneidad de hecho, con simultaneidad, rupturas y discontinuidades, torsiones y desplazamientos que Foucault describe en términos de "triángulo de ontología circular" (1977, p.133). Lo importante, en este plano, es lo que bosqueja: adentrarse en el análisis del dominio de las prácticas, los modos de obrar y de pensar, y en el relevo de la *historia occidental de las relaciones de poder*, las sombras del proyecto civilizatorio en la espesura de fuentes históricas, documentales, catálogos de penitenciarias, neuropsiquiátricos y fábricas, disposiciones administrativas, manuales escolares, reglamentos y discursos, directorios de bibliotecas, de archivos oficiales y de textos secundarios, manuscritos marginales, apócrifos y menores.

La noción de biopolítica, en este contexto, remite a una "vacilación de fondo" (Esposito, 2006) que atraviesa la formulación foucaultiana, biopoder y biopolítica refieren a dos valencias posibles, una negativa y reactiva -un poder *sobre la vida*- o su posibilidad afirmativa -un poder *de la vida*. Así, los mecanismos específicos de poder que tiene por *objeto* una vida o el ser vivo que Foucault vincula al enfrentamiento biológico (corte, cesura, distinción y jerarquías entre «lo que debe vivir y lo que debe morir») y el cálculo proporcional (una relación bélica positiva: «Cuanto más mates, más harás vivir») y que denomina tanatopolítica en relación al desarrollo paroxístico del racismo de estado y la posibilidad del genocidio. Pero biopolítica indica también la capacidad de variación y desvío, exceso e intensidad de la vida como *sujeto* de la política porque no está exhaustivamente integrada en los dispositivos que la normalizan. En efecto, señala Roberto Esposito (2006), el signo bajo el cual se produce el encuentro entre poder y vida está signado por una fractura y una vacilación de fondo.

En esta línea de lectura afirmativa se inscribe el propio Foucault en *La vie: l'expérience et la science* (1985). En ese escrito homenaje dedicado a la obra de G. Canguilhem y al campo de historia de las ciencias, Foucault recupera una determinada capacidad del error, la anomalía y el equívoco. En

diferido con los presupuestos de la fisiología-química y la patología médica que consideran al organismo sano y estable como índice de normalidad. Lo que Foucault lee en Canguilhem proviene del ámbito de la historia de la biología, de la historia de las ciencias (entendida como discontinuidad) y de la teoría de la información (juegos de codificación, descodificación, mensajes, omisiones). La posibilidad del error es intrínseca a la vida, es su capacidad innata de azar permanente, esta es potencia de innovación y perturbación del ser vivo como modos de vivir en una relativa movilidad. De allí que el conocimiento de la vida y de los conceptos que la articulan, la cuestión general de la verdad y del sujeto, la intencionalidad de la fenomenología y el terreno de lo vívido, deben buscarse del lado de la enfermedad y la patología, la muerte, la monstruosidad, la anomalía y la eventualidad del error.

En esta perspectiva, Judith Revel (2010), localiza en la obra tardía de Foucault (manuscritos del curso de 1984 *Le courage de la vérité*) una “biopolítica anticipada” que hace del *bios* el terreno de su propia resistencia. En *Foucault, une pensée du discontinu* (2010) se plantea precisamente la cuestión de los modos de subjetivación en los términos de una política inmanente de experimentación de formas de vida inéditas (“una vida otra”) como apertura a la diferencia, la alteridad e invención de sí (Revel, 2014, pp. 224-229).

Por su parte Gilles Deleuze en *L'immanence:une vie...* (1995) y la lectura de G. Agamben en *L'immanenza assoluta* (1996) perfilan una noción de vida e inmanencia en un movimiento de inmanación (de brotar y fluir), suerte de tránsito sin distancia ni identificación entre uno y otro término. En el diagrama deleuziano, el campo trascendental se define por medio de un plano de inmanencia y este último se define por medio de una vida. Una vida es potencia y beatitud plena porque es, precisamente, inmanente a ella misma (rasgo de univocidad: el agente es su propio paciente), no se predica de algo, no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto sino que produce permaneciendo en sí misma. La vida inmanente es impersonal e indefinida, se ubica en un estado de suspensión inasignable de normas o derechos más allá del bien y del mal, entre el niño y el moribundo señala la imposibilidad de trazar jerarquías y distinciones (vida vegetativa/vida de relación, planta/hombre, bios/zooé, animal externo/animal interno, orgánico/inorgánico). Esta es un “fondo indiferenciado” (escribe Agamben) porque atraviesa tal o cual sujeto viviente, no implica una conciencia

y porque está en todos lados, de allí que puede abstenerse de toda individualidad, de todo rasgo afín que la individualice. Una vida que no es individualidad pero si una singularización (una *hecceidad*), vida de pura inmanencia, neutra e indefinida (pura potencia que conserva sin actuar) esta se compone de acontecimientos y virtualidades, se compromete en un movimiento de actualización constante.

Sin embargo, a partir de la teorización iniciada por Michel Foucault y continuada por una serie de lecturas críticas de autores como Giorgio Agamben, Antonio Negri, Roberto Esposito, Nikolas Rose, Peter Miller, Paul Rabinow, Donna Haraway, Judith Revel, Judith Butler, Fermin Rodríguez, Gabriel Giorgi, Mónica Cagnolini, se constituye un vocabulario y una sintaxis propia, una gramática de la biopolítica, lo que pone en evidencia es una zona de problemática desde donde el presente se disputa y se interroga a sí mismo, encontrando así su lugar dentro de una ontología histórica del presente y por amplitud, de lo contemporáneo.

Este vocabulario analítico nos devuelve la mirada sobre una dinámica que tiene por objeto o sujeto una vida, el ser vivo o el viviente sobre la base de una serie de distinciones y oposiciones –más o menos estabilizadas– entre vida y no vida, entre vida y muerte, entre lo vivo y lo no vivo, o según la distinción griega clásica, entre la vida puramente biológica (*zoe*) respecto de una forma de vida (*bios*). Lo que permite captar la noción de biopolítica son los modos en que nuestras sociedades, trazan distinciones jerárquicas entre vidas a proteger, cuidar o futurizar y vidas a abandonar, sacrificar o directamente eliminar. Pero el axioma de la biopolítica supone también el mandato de “hacer vivir” a escala subjetiva, molar y micropolítica, un campo de interrogaciones acerca de *qué es “hacer vivir”*, cómo me hago vivir, cómo se aumentan, optimizan y expanden las potencias vitales, las posibilidades de vida, donde se reconoce la plenitud de lo viviente, cómo uso las potencias de cuerpo en atención a un cálculo a la vez económico, del capitalismo naciente, y político, en el régimen moderno del Estado-nación y su reconversión más contemporánea en racionalidad de gobierno, la gubernamentalidad neoliberal.

Ese trazado fundamental, que es el núcleo central de la biopolítica, conlleva una serie de cortes, gradaciones y de umbrales diferenciados en torno a los cuales se decide la humanidad o la no-humanidad de individuos y grupos. La gramática biopolítica se inscribe en una línea de interrogación sobre las condiciones en que resulta posible aprender una

vida o sobre los mecanismos específicos de poder a través de los cuales se produce, se cuida o se valora diferencialmente la vida. O de otro modo, el arte de gobierno denominado gubernamentalidad implica, además de la producción de individuos socialmente legibles y en condiciones de vida para la población, la construcción de un orden normativo de lo humano que produce un conjunto de vidas residuales, de cuerpos despojados de humanidad y de toda protección jurídica y política.

Una gramática de la biopolítica, entonces, que pasa por el ágora del presente en un doble sentido. El presente histórico y social -aquel que delimita una época- y el presente de la sintaxis biopolítica, su vigencia y actualidad. ¿Cuáles son los nuevos enunciados que aparecen en un campo social histórico -una época- y cuales son objetos de incorporación dentro de la gramática de la biopolítica? El presente como pregunta, por lo actual y lo contemporáneo que es paradigmático de las sociedades de control biopolítico, con sus mecanismos de seguridad/inseguridad ligados a la razón del mundo neoliberal le sobreviene así, un tiempo dislocado que concierte a los procesos de colonización y de los fenómenos derivados de las dinámicas extractivas, el despojo y la apropiación territorial, es decir, la época de la catástrofe ecológica a nivel ambiental y planetario. Un punto de inflexión y un evento límite, la época del desastre se predica sobre las condiciones de agotamiento ecológico, ambiental y climático en los estratos temporales de largo aliento que traen consigo la memoria colonial y geológica del planeta pero también de la percepción próxima de la muerte a través de las epidemias y los virus de origen zoonóticos, primero del HIV-SIDA y en los últimos años, se solapa una pandemia dentro de la otra, con la emergencia del virus Covid-19 y más recientemente, la nueva pandemia de viruela sísmica.

No se trata ya de una búsqueda filológica y exegética dentro de la obra de Michel Foucault o sus lecturas críticas posteriores sobre las cuales asentar las bases de un vocabulario conceptual y una gramática de la biopolítica que señala limitaciones, omisiones o faltas sobre este u otro tema. La gramática cultural de la biopolítica se transforma, sale de su marco, pasa a otra cosa, al tiempo que permanece en sí misma, algo conserva y otro tanto se disipa: ¿Qué pasaría si lanzáramos la máquina foucaultiana en formaciones históricas en las que él nunca reparó? ¿Qué hubiera sido Foucault en otras formaciones, distintas a las europeas modernas en las

que se concentró o de las que anunciaba no tener competencia? (De Mauro Rucovsky, 2023)

La vida no es útil

Ese punto de inflexión, alrededor del siglo XVII y XVIII, en que la gestión política de la vida se convierte en un modelo paradigmático de la modernidad es también un punto de anudamiento en donde podemos leer la emergencia de un proceso de biologización de la vida y dentro de esta, la conversión de la historia en historia natural. El advenimiento de la vida y de un campo de saber específico, la biología están implicados en el dominio de la historia natural, cuya evidencia y unidad misma nos resuena a través de la consolidación de la biopolítica:

Se requieren hacer historias de la biología en el siglo XVIII, pero no se advierte que la biología no existía y que su corte de saber, que nos es familiar desde hace más de ciento cincuenta años, no es válido en un período anterior. Y si la biología es desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía (Foucault, 2003, p.128).

La constitución de algo irreductible y específico en los dominios de la vida corre en paralelo con una vacilación de fondo, allí donde Bruno Latour (1991, 2015) coincide con el Foucault arqueólogo de *Les mots et les choses* (1966), entre los que creen en la inmovilidad de la naturaleza (Tournefort y Linneo sobre todo) y los que presenten la potencia creadora de la vida, su poder de transformación y plasticidad (Bonnet, Benoit, Mailley y Diderot). En el dominio de la historia natural, la continuidad de la naturaleza es un punto de partida epistemológico, la continuidad taxonómica de los seres, es decir, por todo el esfuerzo por instaurar en la naturaleza un orden y descubrir sus categorías generales. Sólo el *continuum* puede garantizar que la naturaleza se repite y que en consecuencia, la estructura puede convertirse en el carácter que agrupa los individuos y las especies en unidades más generales, que distingue estas unidades unas de otras y que les permite ajustarse de tal manera que formen un cuadro en el que todos los individuos y todos los grupos, conocidos o desconocidos, puedan encontrar su lugar. Es así que la partición entre los seres vivientes, la clasificación, designación y taxonomización de especies (la descripción

de la anatomía animal y vegetal, el hábitat y la nutrición, sus costumbres, movimientos, etc) encuentra su lugar en el espacio abierto en los modos de representación. La constitución de la historia natural que tiene su arqueología propia, está ligada a una distancia abierta entre las cosas y las palabras, es la posibilidad de ver lo que se podrá decir por medio de la comparación de estructuras visibles, mediante la relación de elementos homogéneos ya que cada uno de ellos podía servir para representar todos los demás. Ese es, precisamente, el proyecto de *mathesis universal*, basado en un proyecto de estandarización: se trata de poner en serie a través de una descripción perfectamente clara y acabada, un catálogo global de la naturaleza.

Historia natural y biologización de la vida, así pues, el advenimiento de ese “umbral de modernidad biológica”, descansa sobre un hábito moderno constituyente. Este hábito es moderno, escribe Latour (1991, 2015), no tanto por la figuración humanista (la irrupción de la ciencia, la laicización de la sociedad o la mecanización del mundo) sino por la creación conjunta de un orden asimétrico de lo no-humano (cosas, objetos, animales y naturaleza en la escala de los *matters of fact*) respecto de lo social-humano. O de igual forma, el hábito moderno se predica de la producción conjunta de dos planos metafísicos de lo alto y lo bajo, lo interior y lo exterior, y más aún, de lo trascendente (certidumbre de las leyes universales de la naturaleza) y de lo inmanente (mundo social y de los derechos imprescriptibles de los ciudadanos). La distinción se dirime entre los órdenes cosmológicos y antropológicos, separados desde por lo menos el siglo XVII por una doble discontinuidad, de esencia y de escala (De Castro y Danowski, 2019). Se trata de una distribución de roles o modos de representación (que Foucault anota en términos de una distancia abierta entre las cosas y las palabras) de los que van a cumplir el papel de lo social (cuya figura paradigmática es T. Hobbes y el contrato social) y los otros de la conciencia, una basta zona de lo natural (que encuentra en R. Boyle y el laboratorio su ejemplaridad). Esa humanidad trascendente (posición de lector no leído) se definió a sí misma como el producto de una autoextracción de las comunidades bióticas (excepcionalismo antropocéntrico), inventando al hacerlo un afuera, la naturaleza. ¿Cómo se efectúa la valorización de la naturaleza (a través de qué tecnologías políticas: los mercados, estados e ideas) en el umbral de modernidad biopolítica? Esta operación es, precisamente, la que va desanimar a una parte de los actores y dar la impresión

de que existe un abismo entre los objetos materiales (una naturaleza inanimada *allá afuera*) y los sujetos humanos.

Escucha eso que se quiebra: ¿Qué está vivo?

Como Foucault ha mostrado, cuando el Estado comienza a incluir entre sus tareas de gestión el cuidado de la vida de la población y la administración del cuerpo individual del hombre en tanto fuerza productiva, transformándose así la racionalidad política en biopolítica, es ante todo una redefinición del concepto aristotélico de vida vegetativa u orgánica que coincide con el patrimonio biológico de la nación (Agamben, 1996). Al centro de todo esto, la noción de vida, el *bios* de la biopolítica que parecería cargar con una herencia que está ligada a la biología (campo disciplinar emergente en el siglo XVIII) y la historia natural (siglo XVII) como campos de saber-poder que suponen, a su vez, la conversión de los seres vivientes en vidas dentro de una naturaleza cuya propiedad es la continuidad taxonómica, una estructura visible y sus elementos homogéneos pero que le sobreviene un proceso latente cuyo resultante es una naturaleza desanimada.

Historia natural y biologización de la vida, una vez más. Pero la vida tampoco está dada desde afuera o de antemano por una unidad de medida, el organismo impuesto a un cuerpo, el cuerpo organizado en unidad orgánica o en un cuerpo vivido compuesto por órganos y funciones, una imagen o una identidad ya determinada (o teleológica) que opera una codificación en relación a una norma. Y esto remite directamente al legado histórico del poder disciplinar. En ese contexto es posible hablar de mecanización de las funciones del cuerpo en el sentido en que se trata de hacer funcionar “la maquinaria natural de los cuerpos”. El comportamiento y sus exigencias orgánicas van a sustituir poco a poco la simple física del movimiento: descomponer el movimiento en otros tantos segmentos operativos y luego recomponer el cuerpo como unidad. El cuerpo, al que se pide ser dócil hasta en sus menores operaciones, opone y muestra las condiciones de funcionamiento propias de un *organismo*. El ejemplo privilegiado del cuerpo políticamente dóciles es el obrero, el soldado o el prisionero que responden al esquema mecanicista (Hombre-máquina de O. de La Mettrie) de un cuerpo segmentado, indefinidamente articulable, autonomizado en regiones que responde a diferentes órdenes.

Así, eso que se vuelve, de las maneras más diversas, inasignable e innombrable para la modernidad política es esa vida desconocida que va más allá de los límites de un cuerpo (articulable y maquínico) y de la organización jerarquizante en órganos y funciones dentro de un cuerpo orgánico o vivido. Entonces, vida y cuerpo viviente no coinciden y no pueden reconciliarse en lo humano, la propiedad distintiva de un yo (el *self* como sí-mismo), una persona o un individuo. Es preciso partir de la opacidad y desorganización de los cuerpos (un organismo sin partes), de una u otra manera, los cuerpos se hacen sombra unos a otros habida cuenta de las relaciones que expresan y es por eso que tienden a escaparse de sí mismos. ¿Acaso es la vida (*una vida*) condición de existencia de la singularidad de los cuerpos, el vehículo de su emergencia, su línea de constitución pero también de eso que deviene, eso que pasa y moviliza los cuerpos, a su mutación y su mezcla donde las formas ingresan en su línea de deformación y variación? (Giorgi & Rodriguez, 2007).

Historia natural, biologización de la vida, los cuerpos y el organismo. A pesar de la influencia antihumanista de los filósofos críticos de los años 1960 y 1970, sumado a la consideración de los itinerarios del pensamiento europeo en las décadas de 1990 y 2000 (la noción de *nuda vida* de Agamben o el dispositivo de la persona de Esposito), e incluso en su versión afirmativa, como fuerza de variación inmanente o potencia de indeterminación (Esposito, Revel, Deleuze, Agamben) o la línea de lectura en torno al animal y el monstruo (Wolfe, Giorgi, Agamben, Deleuze, Derrida, Grosz, Cragnolini, Negri, Torrano), eso que define la lógica de lo moderno en torno a las articulaciones entre vida y poder, parece que mantiene una suerte de privilegio incuestionado por lo humano, lo social y lo subjetivo.¹

1 Un ejemplo de esta mirada biopolítica humanista la encontramos en la serie fotográfica *Marcados*, compuesta por más de mil retratos del pueblo Yanomami realizados por la fotógrafa Claudia Andújar entre 1980 y 1984 a partir de la campaña de relevamiento y vacunación para enfrentar dolencias epidémicas como la varicela, el sarampión, la rubeola, la tuberculosis y la malaria. En los retratos de Andújar, cuyo encuadre se mide no solo en la expresividad efectiva sino en su función de registro catastral (cada Yanomami recibe un número único de identificación, allí lxs vemos posando con carteles blanco y negro colgando de sus cuellos). El contraste de base se dirime aquí, subraya Jens Andermann (2021), entre un marco biopolítico y un tipo de epidemiología amazónica (en el mundo Yanomami, las epidemias son una amenaza no sólo física sino también, y sobre todo, cosmológica). Dentro de marco biopolítico, se trata del proceso de identificación (individuación disciplinar o anatomapólica) a través de la atribución de

Lo que permanece es sobre todo la captura y el monopolio sobre la noción de vida que carga con un linaje precedente (historia natural y biología eurocéntricas) y su matriz conceptual heredada, marcadamente biomédica y humanista pero circumscripta a las coordenadas antropocéntricas: “¿hasta qué punto la biopolítica queda capturada en una lectura de la gestión “afirmativa” contra la evidencia, tan nítida en la experiencia latinoamericana del siglo XX y XXI, de que la guerra es constitutiva de todo despliegue biopolítico?” (Giorgi, 2023, p. 3).

La diferencia que se mantiene como un presupuesto incuestionado es aquella que, escribe Povinelli (2016, p. 30), se conjuga entre todas las formas de vida (*bios* y *zoé*, humanos y no humanos, monstruosas, impersonales, etc), su deriva como muerte (tanatopolítica y necropolítica) y la categoría de no-vida (*geos*, *meteoros*) que se asocia a lo estéril, lo inanimado y lo inerte. Ese presupuesto incuestionado, que Povinelli (2016, p. 34) llama biontología, se funda sobre la transposición de conceptos de la biología (de su matriz fundante como disciplina en el siglo XVIII) tales como metabolismo, nacimiento, crecimiento-reproducción, muerte hacia conceptos de la ontología tales como evento, acontecimiento, *conatus/affectus*, finitud y su concepto de existencia (ser o *dasein*, ser-ahí). ¿Es posible enunciar, al interior de la gramática biopolítica, la muerte no su como par antagonístico y excluyente de la vida (un fin, una frontera o un punto final de un sujeto) o como reverso constitutivo o deriva (tanatopolítica) sino la muerte como *principio inmanente* de la vida que desubjetiva, como lo irreducible, como un resto pendiente más allá del límite (Biset, 2013) o como un modo de gestión y administración de elementos no-vivos?

un nombre propio (la carta de ciudadanía para un estado-nación), idea que es ajena a la cultura Yanomami donde la referencia a individuos específicos, en cambio, se realiza a través de sus relaciones de parentesco: “¿A nombre de quién se habría hecho ese depósito, si estos marcados sin nombre, en realidad, no han tenido su nombre borrado sino, por el contrario, se siguen resistiendo a ser nombrados y, así, a confirmar su entrada en el espacio de la ciudadanía? ¿Cómo pensar la agencialidad enigmática de los *Marcados* de Andújar, si no es —o no es solo— como reclamación de una ciudadanía plena que se les habría negado al privarlos de acceso a vacunas y asistencia médica básica?” (Andermann, 2021, p. 5). Y esto se produce sobre una tensión de fondo, el rasgo humanitario de la biopolítica (la ciudadanía, la identificación individual, la protección inmunitaria ante las epidemias) se lleva a cabo sobre un ejercicio tanato-necropolítico de base, esto es, una campaña médica de inmunización de vidas indígenas contra las pandemias introducidas por los mismos blancos que administran las vacunas.

Es precisamente en esta intersección entre crisis ecológica y biopolítica, los puntos de mutación en la gestión de lo vivo hacia lo viviente, la perturbación ontológica alrededor de la naturaleza, la intensificación de las formas de extracción y explotación de los entornos bióticos y los desórdenes de la sensibilidad son subtendidos por otros interrogantes. Los fenómenos climáticos que irrumpen, inundaciones, sequías, terremotos, la nueva centralidad que adquieren virus, bacterias, las pandemias, las luchas indígenas y poscoloniales, lo mineral, lo geológico y la estratigráfica o incluso, la posibilidad misma de la extinción generalizada. Todos estos síntomas de cataclismos que arrastran a la superficie sensible son figuraciones que además de interrogar los límites de lo humano y su reverso (ya sea lo animal, bestial, monstruoso o zombi) permiten situar la disputa por los límites de lo vivo y de correlato, el pliegue de un régimen ecológico que ha reorganizado a la naturaleza en función de la acumulación de capital pero que despunta hacia un período de una nueva inestabilidad de la naturaleza.²

La inestabilidad afecta al tiempo, las cantidades, las calidades, las mediciones mismas y las escalas en general se tornan imprevisibles, y corroen también al espacio. Los materiales radioactivos, el agujero de la capa de ozono o la fractura hidráulica petrolera, por ejemplo, estos fenómenos o entidades de alta dimensionalidad desafían nuestra percepción del es-

2 Lo viviente-existente es aquello que excede cualquier forma porque está hecho de relaciones de fuerzas, devenir y coexistencia. Las fuerzas son movimiento de flujo impersonal en avance, exceso, desacomoado o desestratificación, lo viviente en tanto que fuerza es una posibilidad abierta de imbricación y acoplamiento, de relationalidad y de figuraciones que insisten en lo heterogéneo, lo dispar y lo múltiple (por ejemplo, la simbiogénesis, el agenciamiento y la simpoiesis, la exaptación y la precariedad ambiental). La cuestión de lo viviente ilumina así líneas de relationalidad e interdependencia entre actantes y fuerzas no-humanas que deshace cualquier distinción tajante entre cuerpos y porque excede el paradigma de lo humano, de lo vivo, de lo social y subjetivo en dirección a las materialidades, los fósiles, lo inorgánico y abiótico, los suelos, lo mineral y lo vegetal. Estas figuras del pensamiento, precisamente, señalan muchos de los focos, insistencias y gestos conceptuales que, leídos a través de la academia anglosajona en términos de giros epistemológicos (sin olvidar los intereses creados acerca de los nichos de mercadotecnia editorial), se miden alrededor de los nuevos materialismos, el pensamiento vegetal, los espacios, las cosas y objetos, lo no-vivo y lo muerto, lo ontológico, la estratigráfica y lo geológico-mineral, la auralidad o epistemología de la escucha, las ecologías líquidas o hidropolíticas, las humanidades ambientales, la ecocrítica y los estudios sobre humanidades energéticas.

pacio-tiempo porque no pueden ser aprehendidos de forma inmediata y porque persisten durante tiempos extensos de tiempo. Objetos excesivos y desbordantes que producen, de suyo, efectos cuya duración excede las escalas de la vida individual y colectiva (humana) y hasta las escalas de lo natural. Los *hiperobjetos*, tal es el nombre que reciben (Morton, 2018), dan cuenta de una ampliación de la frontera productiva-extractiva que avanza tanto sobre cuerpos como sobre materias, territorios y suelos. Aunque aquí también pueden incluirse los *infraobjetos*, en una escala doble y simultánea de lo molar y lo molecular, objetos, cosas y vivientes imperceptibles en su escala menor, se trata de los plegados de lo muerto-vivo, lo vivo-no vivo, aquello que no alcanza el estatus de lo vivo ni lo muerto o que nunca está vivo pero permanece ahí (fósiles, minerales, piedras, líquenes, hongos, bacterias y virus, las materias, suelos y territorios). Así, la pregunta fundamental que atraviesa la biopolítica ¿qué es una vida? ¿Cómo se cifra un modo de gestión, cálculo y administración de la vida, cómo se hace vivir y cómo hacerse una vida? o más aún ¿qué es lo que puede una vida, cuál es su potencia de variación y desvío, su capacidad de agenciamiento? es reelaborada, apunta Cóccaro (2023), por la de “¿qué es o cómo habitar?”

Acá empieza a deshacerse el cielo

En el análisis canónico de Michel Foucault y en muchas de sus recepciones críticas (Agamben, Esposito, Rose, Miller, Rabinow y Revel) las menciones y alusiones a esta dimensión constitutivamente política de la vida y los modos de gestión de esa vida es, cuanto menos, reticente a incluir una perspectiva sobre la raza (Quijano, 2000; Yusoff, 2018) como tecnología de gobierno, es decir, los largos y estratificados procesos de colonización y la imposición simultánea de proyectos civilizatorios y la imposición ecológica -en un sentido, como modo de relationalidad con los entornos y cosmologías y en otro sentido, como importación de agentes bióticos y no bióticos tales como bacterias, virus, flora y fauna endémica- que son coetáneos a la consolidación del biopoder alrededor del siglo XV en el contexto europeo continental. ¿Acaso es una máquina de guerra con su fuerza civilizatoria la que habita al interior de todo despliegue biopolítico, una fuerza civilizatoria cuyo *ethos* marca una avanzada colonial a través de

la captura de territorios, procesos de desposesión, extractivismo y des-territorialización?³

Consuetudinario a la imposición del biopoder, entonces, se produce la expansión y colonización europea en América, Asia y África que da inicio a un proceso de transformación de las condiciones geológicas y ambientales de los territorios a través de la implantación de la jerarquización vertical y utilitaria de los órdenes ontológicos de existencias, mediante formas taxonómicas de relacionarse, de clasificar y de representar la naturaleza cuyo mecanismo ejemplar es la reducción del entorno en términos de paisaje (Andermann, 2018; Mitchell, 2002; Neuburger, 2024) y cuyo modelo paradigmático es la plantación (Ávila, 2024; Mbembe, 2011; Platzeck, 2020; Haraway y Tsing, 2019).

Dicho proceso expansivo se produce a través de proyectos de visualización (Bleichmar, 2016), tal como lo ejemplifican las expediciones botánicas de la corona española durante la ilustración (comprendidas entre los años 1759-1808). En estas empresas, la exploración de naturalistas y la producción de imágenes fungieron como técnicas clave en la producción y circulación de conocimiento como así también en el proceso de investigar, ordenar, explicar y poseer o intentar poseer la naturaleza. La tarea de los científicos naturalistas y su aporte a la historia natural entrañaba una metodología basada en actos de visión experta, formados como observadores y representadores y en virtud de un contacto laboral estrecho con artistas, los naturalistas construían una cultura visual basada en modos estandarizados de ver la naturaleza (cifrado en la lengua latina y compartido por naturalistas de otros reinos y procedencias) y en convenciones pictóricas. Lo que aquí se figura es un programa de ciencia imperial que, fundado en ese doble tarea de hacer cognoscible y gobernable el nuevo

3 A. Mbembe (2011) encuentra el derecho de matar en la redefinición de la soberanía en las colonias y no tanto en la mutua dependencia de la biopolítica con el viraje totalitario del Nacionalsocialismo y los Estados soviéticos o en la posibilidad de la guerra nuclear (ejemplos paradigmáticos del mismo Foucault). Las guerras coloniales, al estar frente al salvaje, expresan una indistinción entre guerra y masacre o el genocidio como motor social, como máquina disciplinada de matar en su funcionamiento técnico porque se produce un estado de sitio permanente que no dictamina la muerte como decisión final sino que se realiza como ejercicios constantes de muerte. En las masacres se encuentra una forma singular denominada necropolítica en relación a cómo se inscriben la muerte y los cuerpos en distintas prácticas mortuorias en un espacio geográfico que relega a los colonizados a una zona intermedia entre sujetos y objetos.

mundo, se llevó a cabo en tareas de botánica taxonómica (inventario y clasificación), botánica económica (identificación y explotación de productos naturales de valor para usos médicos-industriales) y la recolección de objetos e ilustraciones que enriquecerían las instituciones fundadas, el real jardín botánico y el real gabinete de historia natural.

En un momento en que las potencias europeas emprendían la explotación de naturalezas distantes como un asunto clave en lo económico, político y científico, la exhibición por medio de un cuerpo de imágenes y grandes colecciones, e inclusive la creación de un inventario de la flora que exploraban y su clasificación, pretendía que la naturaleza imperial fuera móvil, cognoscible y en un plano ideal, formara un catálogo global de la naturaleza gobernable.

Pero esto conlleva algo más que un registro visual, tal línea de fuerza se desenvolvía dentro de un proyecto de avanzada biológica (Crosby, 2009) de especies importadas que terminaron por imponerse sobre la fauna y flora endémicas, los esfuerzos colonizadores se orientaron a su mitigación, su aislamiento y, finalmente, su desaparición: el caballo desplazó a la llama en Sudamérica, el ganado vacuno al búfalo en América del Norte, por poner tan solo algunos ejemplos. Una avanzada biológica que se produjo, asimismo, por medio de prácticas de sometimiento agrícolas y una violenta simplificación de los paisajes acompañada de una transformación radical de las ecologías y de la relocalización/transporte de genomas, plantas y animales, incluyendo a los seres humanos (Ávila, 2024).⁴

El trabajo de genealogía descolonial indica que el trabajo disciplinar-esclavizado en las plantaciones, en las minerías (cuyo ejemplo paradigma es el cerro de Potosí en jurisdicción del Alto Perú) y en el régimen de vida misional jesuítico guaraní (Ruidrejo, 2014; 2017) es el *locus* paradigmático que inspiró el trabajo asalariado industrial a través de su modelo de disciplina y alienación, de cuerpos dóciles y productivos en el reparto de los individuos, su constante vigilancia y cálculos de utilidad. En otros términos, las plantaciones de algodón y de estimulantes para la producción y consumo como la caña de azúcar o el café, son la precondición para

4 En la práctica de la botánica taxonómica dictaminada por la historia natural europea, los cuerpos de imágenes que forman los boticarios proceden a través de la fragmentación de la flora y el aislamiento de ejemplares que parecen flotar en el blanco predominante de la página. Este enfoque pictórico extremadamente selectivo borra la geografía y transformaba así las plantas locales en especímenes naturales descontextualizados que podían circular por todo el globo.

la industrialización a la vez que constituyen el modelo de la disciplina/ alienación fabril y de otras modernas instituciones disciplinarias –prisión, escuela, hospital mental.⁵

Biopoder, colonización europea y plantación. El espacio-tiempo histórico que se despliega en tres configuraciones de poder distintas (poder soberano, disciplina y biopoder) explica la emergencia de una racionalidad política en el contexto de la modernidad occidental. Los estados imperiales primero se sedentarizan en una tierra y luego los estados-nación, en su historia genealógica liberal que se vincula a la estatización de la economía y al maquinismo burocrático administrativo, operan por captura, por apropiación privada y por conservación-propiedad de la tierra. Estos son fenómenos de frontera: la acumulación de capital y la apropiación geográfica sin fin están estrechamente relacionadas. Esa expansión geográfica trabaja de una forma precisa debido a la unificación de la productividad laboral y la productividad de la tierra.

Dos trazas marcan los discursos soberanos modernos, el discurso del *muthos* bajo la forma de la memoria fundadora (o los mitos del colonizador y fundador de Estado) y el discurso del *logos* o bajo la forma de una razón legisladora (o los axiomas de racionalidad económica y social). Mercantilismo y emergencia del estado territorial, en su esencia misma, no funda solamente la tierra que posee sino que la funda para englobarla con una velocidad de territorialización, desterritorialización y reterritorialización determinada. “Luego es cuestión de repartir tierras. Corrección: es cuestión de expropiar tierras y repartir tierras” (Rivera Garza, 2020, p.14). El derecho natural de propiedad que hunde sus raíces en la teología del siglo XVI, implica técnicas de valorización de la tierra que exigen, asimismo, que esté delimitada y que su posesión esté garantizada. El estado-mercantil captura la tierra al mismo tiempo que la crea y cuando los recursos se agotan, vuelve a crear otro en otra parte. El sistema económico, la política fiscal del impuesto y el estado territorial trazan fronteras, construyen mallas y distribuyen propiedades y zonas de explotación, lo que producen, entonces, es un *spatum* y una *extensio* determinada, en profundidad y con

5 Algunas formas de trabajo humano, incluyendo la esclavitud, son también consideradas como elementos *inorgánicos* -esto es, no vivos en sí mismos sino instrumentales al objetivo de la continuidad de la vida de aquellos considerados sí como *verdaderos* sujetos vivientes. Esta distinción se ha utilizado así con objetivos específicos en el capitalismo racial. Ver Davis (1998).

niveles, un espacio liso, estriado, estepa o desierto que permite seguir los flujos de recursos y la libre circulación y tránsito de bienes, personas y mercancías.

En otros términos, no hay biopolítica sin su reverso constitutivo de la tanatopolítica, gestionar la vida implica que para “hacer vivir” y “realzar la vida” hace falta matar o que el otro muera y este cálculo proporcional no se ejerce sin una máquina de guerra y sin una velocidad de desterritorialización, agrupamiento y despoblación. Es decir, la gubernamentalidad biopolítica y la tanatopolítica suponen no solo el genocidio poblacional como ejercicio constante de muerte y la masacre como motor social (Mbembe, 2011; Valencia, 2010), sino también el epistemicidio (Sousa Santos, 2014) y una pérdida de terredad -*earthliness*- (Vázquez, 2017) a partir de la imposición de un modo de habitar el entorno (una relación de jerarquización y distancia), una ontología determinada o un conjunto de conocimientos que forman la base de la metafísica cristiana occidental y una forma de representar el mundo que reúne y funda, que organiza y legisla.

Resulta, entonces, cuanto menos complejo escribir la historia de la biopolítica que inicia y finaliza en la historia europea, incluso cuando Europa occidental es su marco de referencia. La colonización europea transformó el Nuevo Mundo, y el Nuevo Mundo a su vez contribuyó a una transformación silenciosa de europa: sus capitales nacionales, sus metrópolis marinas, e incluso sus pequeñas ciudades, habían comenzando a escapar desde el siglo XVIII del “régimen biológico de hambrunas y epidemias, a las que habían estado sujetas desde su nacimiento” (De Landa, 1997, p. 109). Del mismo modo las nuevas instituciones disciplinarias (luego biopolíticas) procesaron más que cuerpos humanos: distintos cultivos y especies de ganado, animales y plantas también fueron capturados en esta red de registro escrito y observación: “¿por qué, entonces, el pensamiento biopolítico europeo queda, con escasas excepciones, enfocado en cuerpos y poblaciones primordialmente humanas con marginal atención hacia los vivientes no-humanos?” (Giorgi, 2023, p. 3). De otro modo, la misma modernidad europea que Foucault rastrea es concomitante de la conquista, la navegación y el comercio con América, el secuestro, venta y explotación de personas que fue la trata transatlántica de africanxs, el poderío militar, la expoliación de recursos, el intercambio biótico de

especies, gérmenes y microbios de un organismo a otro y la mecánica extractivista en territorios.

Provincializar la biopolítica, este llamado que alude al trabajo del pensador poscolonial Dipesh Chakrabarty (2000), reconoce que este aparato teórico (con sus suposiciones ontológicas y epistemológicas sobre el tiempo, la temporalidad, las cosmovisiones, etc) está situada en el particular contexto europeo de su producción y hay otros contextos para los que estas teorías no son relevantes. Los teóricos sociales del Sur de Asia (plantea Chakrabarty) y en específico, los estudios canónicos sobre biopolítica hacen la vista gorda a este contexto situado y aplican dicha teoría como si fuera universal -un lugar sin lugar ni localización precisa-. Si bien Foucault centró su trabajo en la sospecha ante los universales antropológicos y en realzar, como contrapartida, la importancia de las configuraciones históricas en sus singularidades. “¿Hasta qué punto esas categorías foucaultianas utilizadas para explicar el proceso de gubernamentalización de la Europa occidental, resultaban de utilidad para describir el modo en que se conjugó la singularidad de una experiencia colonial en suelo sudamericano?” (Ruidrejo, 2014, p.13). Este gesto crítico insiste en mostrar cómo ciertas categorías o teorías asumidas como dadas, universales o naturales, no son sino fruto de cierta perspectiva particular que tiene una historia específica.

Referencias

- Andermann, Jens (2021). “La noche de los xawarari: notas sobre epidemiología amazónica”. En *Revista Heterotopías* del Área de Estudios críticos del Discurso de FFyH. Volumen 4, N° 7. Córdoba, junio de 2021
- Andermann, Jens (2018). *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago: Metales pesados.
- Agamben, Giorgio (1996). “La inmanencia absoluta”. En *Excesos de vida. Ensayos sobre biopolítica* (2007) Gabriel Giorgi y Fermin Rodríguez (comps). Buenos Aires: Paidós.

- Al Woden (2011). *Falling to Earth. An Apollo 15 astronaut's journey to the Moon.* New York: Smithsonian Books
- Ávila, Iván (2024). "Plantacioceno". En *Léxico crítico del futuro*. Buenos Aires: Unsam.
- Bleichmar, Daniela (2016). *El imperio visible. Expediciones botánicas y cultura visual en la ilustración hispánica.* México: FCE.
- Biset, Emmanuel (2013). "Tanatopolítica". En *Nombres. Revista de filosofía*, Año XXI, Nº26, pp. 245-274. Córdoba: Alción.
- Cóccaro, Victoria (2023). *¿Qué está vivo? Arte y literatura en el cambio de siglo.* Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Chakrabarty, Dipesh (2009). "The Climate of History: Four Theses". En *Critical Inquiry* Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), pp. 197-222.
- Crosby, Alfred W. (2009). *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900.* New York: Cambridge University Press.
- Danowski, Déborah y Viveiros De Castro, Eduardo (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines.* Buenos Aires: Caja Negra
- Davis, Angela Y. (1998). 'Women and Capitalism: Dialectics of Liberation and Oppression', in The Angela Y. Davis Reader, ed. Joy James and Angela Yvonne Davis. 161–209. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Deleuze, Gilles (1995). "La inmanencia: una vida..." En *Excesos de vida. Ensayos sobre biopolítica* (2007) Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps). Buenos Aires: Paidós.
- De Landa, Manuel (1997). *A Thousand Years of Nonlinear History.* EUA: Zone Books.

De Mauro Rucovsky, Martin (2023). "Estos son los huesos: colonización, bacterias y plantación". En *Dossier: las sobrevidas de la biopolítica*, Latin American Studies Association; LASA Forum; 54; 1; 1-2023.

Esposito, Roberto (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu

(2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, Michel (2003b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard. Trad. cast: Nacimiento de la biopolítica (2010). Buenos Aires: FCE.

(1966). *Les mots et les choses, une arqueología des sciences humaines*. Paris: Gallimard. Edic. en español *Las palabras y las cosas. Una Arqueología de las ciencias humanas* (2003) Trad. Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: SXII

(1987). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard. Trad. cast: Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: SXXI.

(1975). *Il faut défendre la société*. Paris:Gallimard. Trad. cast:: (2001) *Defender la sociedad*. Curso en el college de france 1975-1976. Buenos Aires: FCE

(1977). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris:Gallimard. Trad. cast:*Seguridad, territorio, población*. Curso en el college de france 1977-1978 (2006) Buenos Aires: FCE

(1966). *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard. Trad. cast: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (1968) México: S.XXI.

- (1985). "La vida: la experiencia y la ciencia". En *Excesos de vida. Ensayos sobre biopolítica* (2007) Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps). Buenos Aires: Paidós.
- Giorgi, Gabriel (2023). "Las sobrevidas de la biopolítica: apuestas críticas desde América Latina". En *Dossier: las sobrevidas de la biopolítica*, Latin American Studies Association; LASA Forum; 54; 1; 1-2023.
- Giorgi, Gabriel (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- (2007) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Haraway, D. y Tising, A. (2019). *Reflections on the Plantationocene: A conversation with Donna Haraway and Anna Tsing*. Wisconsin-Madison: Center for Culture, History, and Environment-Nelson Institute/Edge Effects Magazine.
- Latour, Bruno (2015) Edic. en español *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Trad. Ariel Dillon. Buenos Aires: S.XII
- Latour, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie*. Paris: La Découverte. Edic. en español *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología asimétrica*. Trad. Victor Goldstein. Buenos Aires: SXII.
- Morton, Timothy (2018). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Mitchell, W.J.T (2002). *Landscape and power*. EUA: University of Chicago Press.

Neuburger, Ana (2024). *Imaginarios del espacio y restos materiales en ficciones argentinas contemporáneas*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades

Platzeck, José (2020). *Sacaropolítica: Plantar, moler, cristalizar, disolver*. Barcelona: PEI, MACBA (MIMEO).

Povinelli, Elizabeth A. (2016). *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*. EUA: Duke

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina” en

Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. 201-246. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.

Revel Judith (2010). *Foucault, une pensé du discontinue*. Paris: Fayard. Edic. En español *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo* (2014). Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Paidós.

Rivera Garza, Cristina (2020). *Autobiografía del algodón*. México: Random House.

Sousa Santos, Boaventura (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. EUA: Routledge

Ruidrejo, Alejandro (2017). “La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad”. En *Historia y grafía* no.49 México jul./dic. 2017, ISSN 1405-0927.

(2014) Foucault y la heterotopía extraordinaria. Las reducciones jesuíticas del Paraguay y la historia de la gubernamentalidad occidental. Tesis doctoral en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba (MIMEO)

Yusoff, Kathryn (2018). *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Valencia Triana, Sayak (2010). Capitalismo Gore. España: Melusina

Vázquez, Rolando (2017). "Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing design". En *Design Philosophy Papers*, vol. 15, no. 1, 2017, 2-9.





Usos de Foucault: la crítica a la racionalidad neoliberal

Hernán García Romanutti*

Entre enero y abril de 1979 Foucault dicta un curso en el *Collège de France* titulado *Nacimiento de la biopolítica*, en donde se dedica a rastrear la configuración de la gubernamentalidad liberal y de sus derivas en los discursos de saber y las técnicas de gobierno neoliberal. Es la primera vez que, en su singular modo de entender y practicar la filosofía como una historia del presente, trabaja sobre una serie de acontecimientos y un corpus teórico de autores que le son estrictamente contemporáneos: el ortoliberalismo alemán que se desarrolló especialmente en Friburgo entre las décadas de 1930 y 1950, el neoliberalismo de la escuela de Chicago que se desplegó teóricamente desde la década de 1960, más algunas referencias a la escuela austriaca en la figura de Hayek que funcionaría como una suerte de articulador entre las dos anteriores. Ese mismo año en que se dicta el curso, exactamente un mes después de la última clase, Margaret Thatcher es declarada primera ministra en el Reino Unido y al año siguiente llega a la presidencia de Estados Unidos de Norteamérica Ronald Reagan. En Latinoamérica, estaba en marcha desde hacía algunos años el plan Condor que, basado en la doctrina norteamericana de Seguridad Nacional, propiciaba golpes de Estado y apoyaba gobiernos dictatoriales en la región como estrategia para reprimir y eliminar el tejido organizacional de sectores políticos de izquierda y referentes sindicales, estudiantiles, campesinos e indígenas. Era una manera, en plena Guerra Fría, de quebrar las resistencias populares e imponer un modelo económico basado en la entronización del mercado y el desmantelamiento del Estado, de impulsar la desregulación, la privatización y la precarización laboral en beneficio del capital nacional y trasnacional.

¿En qué consiste esa lectura fouaultiana del neoliberalismo? El curso de 1979 fue editado en 2004 como parte de la publicación progresiva de los cursos dictados por Foucault en el *Collège de France*. En ellos la exposición tiene un carácter más bien exploratorio: postula hipótesis, avanza en una dirección, cambia de sentido, vuelve sobre lo dicho y señala posibles

* FFyH y FCC, UNC - hernan.garcia@unc.edu.ar

revisiones, anuncia otras líneas de investigación que no son retomadas luego, a veces concluye abruptamente. Las exploraciones de este curso, que lleva en su título la promesa de una genealogía de la biopolítica, no tienen continuidad ni son recogidas luego en ninguna obra del autor que, desde el año 1980, comienza el viraje hacia la analítica del gobierno de los sujetos en la pastoral cristiana y las filosofías grecolatinas de la antigüedad. A su vez, el único curso dedicado a la historia del siglo XX que se despliega en tiempo real y concomitante a los acontecimientos analizados, aborda una problemática política que se ubica de lleno en medio de un campo de fuerzas que cruzan las discusiones de todo el arco ideológico: en sus clases Foucault realiza una genealogía del liberalismo para detectar las filiaciones y las variaciones de la racionalidad neoliberal, pero también desliza alguna crítica a las prácticas de gobierno socialistas y a la gubernamentalidad de partido propia de los totalitarismos nacionalsocialista y estalinista. Le dedica incluso una clase a analizar la política de seguridad social del gobierno francés de Giscard D'Estaing (quien cumpliera su mandato presidencial entre 1974 y 1981) para rastrear sus conexiones con la racionalidad del gobierno neoliberal alemán. Por todo esto, por las precauciones metodológicas de su analítica del poder y por su modo diagonal de abordar los problemas, no es sencillo interpretar el gesto de Foucault en ese curso que, más evidentemente que nunca, se propone hacer historia del presente.

Intervenir directamente en los debates de su tiempo, en un campo de discusiones inmediatamente atravesado por las fuerzas político-ideológicas, suele intensificar el conflicto de las interpretaciones, sea en el modo del ataque o en el modo de la apropiación, ya se trate de declarar guerras o establecer alianzas. Por otra parte, el nombre de Foucault ha llegado a ser el de un autor de referencia de la filosofía contemporánea: lo recubre un aura de autoridad y suele ser invocado con una función de legitimación intelectual a favor o en contra de posicionamientos políticos. La lectura que Foucault hace del neoliberalismo no carece de complejidad. Esa complejidad, inscripta de manera directa en un campo de tensiones ideológicas y de disputa política, ha dado lugar a una serie de lecturas que, a grandes rasgos, podríamos resumir en dos grandes líneas interpretativas.

Una línea que pretende inscribir a Foucault dentro de la tradición liberal leería en su curso de 1979 un acercamiento al neoliberalismo –con distintos grados de simpatía, adhesión o fascinación, según el intérpre-

te- como práctica gubernamental, lo que explicaría las críticas que dirige al socialismo y al régimen estalinista. Aquí encontramos, por ejemplo, a Lagasnerie (2015) quien sugiere que la última lección de Foucault nos invitaría a explorar, a modo de ejercicio intelectual “para reinventar la izquierda”, una singular interpretación del neoliberalismo que no lo entiende como un dogma cuyos programas haya que adoptar sino como un instrumento crítico de la realidad que permitiría la reelaboración de las viejas categorías del pensamiento político: el Estado, el mercado, la ley y la libertad. En un sentido similar se pronuncia Audier (2017), quien afirma que no se trata una adscripción de Foucault a las soluciones de Hayek o Friedman, ni al programa político de Thatcher o Reagan pero que aún así afirma que es necesario desmantelar un prejuicio izquierdista que quiere ver en el autor francés un crítico radical y anticipatorio del neoliberalismo.

Algo menos oblicuo y más osado es Michael Behrent (2017) quien habla lisa y llanamente de un “momento neoliberal” de Foucault, en el que el filósofo francés habría “flirteado con una perspectiva anclada en la derecha política: el credo del libre mercado”. Frente a críticos que resaltan la incompatibilidad de su pensamiento con el liberalismo, poniendo en consideración que Foucault dedicó gran parte de su obra anterior a develar las formas sutiles de dominación en las sociedades liberales, Behrent sugiere que Foucault, aunque rechazara el liberalismo político que postula “el gobierno representativo basado en la ley que aboga por los derechos humanos”, habría abrazado el liberalismo económico que sostiene que “el libre mercado es el sistema más eficiente” (pp. 42-43). Desde la óptica de este liberalismo económico así entendido, el autor francés habría realizado su crítica a la izquierda del socialismo estatizante.

En Argentina, un libro de Diego Fernández (2020) retoma la estela de estos pensadores y algunas sugerencias de un interrogativo artículo de Edgardo Castro (2018) para sostener que Foucault presenta una interpretación del liberalismo concebido no como ideología sino como refundación de un nuevo proyecto de gobierno. La cercanía del autor con este proyecto estaría detrás de sus críticas al marxismo y permitiría entender –junto con algunas experiencias personales con las drogas y la sexualidad en sus viajes a California– el viraje desde la problemática del poder como dominación a la problemática ética de la subjetividad entendida como una estética de la existencia.

Otra línea interpretativa, en cambio, encuentra en la temprana lectura que Foucault hace del neoliberalismo un posicionamiento crítico que prolonga, a través de la grilla de análisis de la gubernamentalidad, la perspectiva también crítica que sus investigaciones genealógicas dedicaron al poder disciplinario y a las ciencias humanas en el momento histórico de despliegue del capitalismo y el liberalismo político moderno (VC; PP, p. 79). Esta segunda línea de lectura, dentro de la cual nos encontramos, no implica desconocer los cuestionamientos que Foucault dirige al estalinismo y a los denominados “socialismos reales” pero se propone inscribirlos al interior de una tradición crítica en la que los aportes de Marx y de la tradición marxista constituyen también una parte fundamental. Esta segunda orientación –también con variantes y matices según lxs autores de que se trate– entiende que la obra foucaulteana aporta claves valiosas para realizar la crítica de nuestras sociedades contemporáneas en el mismo momento en que se produce el ascenso del neoliberalismo como forma hegemónica a escala global. Así, por ejemplo, Thomas Lemke (2006) en Alemania, Christian Laval y Pierre Dardot (2013) en Francia, Wendy Brown (2015) en Norteamérica, Santiago Castro Gómez (2010) desde Colombia o, entre nosotrxs, Verónica Gago (2014) y Diego Sztulwark (2019).

Pero entonces, ¿hay un “momento neoliberal” de Foucault? Y más importante aún: ¿cuáles coordenadas nos convidan las exploraciones foucaulteanas en nuestra crítica de la racionalidad neoliberal? Desde aquel curso de 1979 a esta parte ha pasado casi medio siglo y una serie de transformaciones históricas, a escala global y en nuestras latitudes. Más allá de toda exégesis y de la insistente práctica del comentario, más allá de pretender revelar por fin o desenmascarar al verdadero Foucault, nos toca preguntarnos qué hemos hecho con Foucault y qué podemos hacer con él en esta actualidad que es la nuestra. ¿Cómo podemos poner a trabajar su arsenal teórico y metodológico para hacer una crítica del despliegue que ha tenido el neoliberalismo en estos años hasta convertirse, prácticamente, en la nueva razón del mundo?¹ ¿Qué usos hacer de las categorías

1 Lo que Laval y Dardot llaman “nueva razón del mundo” sería el momento de la hegemonía neoliberal. En un sentido similar, William Davies (2016) propone una periodización del neoliberalismo en tres etapas. Desde 1979, con el ascenso de Thatcher y Reagan, un *neoliberalismo combativo* que se dedica a desacreditar la racionalidad del socialismo y a desmantelar las políticas keynesianas del Estado de bienestar. Desde 1989, con la caída del muro de Berlín y la disolución de los socialismos de Estado, el *neoliberalismo normativo* que postula el mercado, la libre com-

y de los indicadores tácticos foucaultianos para elaborar la crítica del devenir autoritario del neoliberalismo, en el mismo momento en que nos gobierna la precarización, la concentración y la desigualdad a fuerza de desregulación, redistribución regresiva y privatización de las relaciones sociales, cuando asistimos al desmantelamiento de los bienes públicos y la apropiación de los bienes comunes, al recorte de los sistemas de seguridad social y a los repetidos intentos de desplazar las redes de solidaridad y cuidados colectivos por la lógica de la responsabilización individual y de la残酷?

Contra la interpretación neoliberal

La interpretación que ve en el curso de 1979 un acercamiento –incluso una fascinación– de Foucault respecto del neoliberalismo se basa en algunos tópicos desarrollados con distintos énfasis y matices por autores más o menos inscriptos dentro de la tradición liberal. Si tuviéramos que organizar esquemáticamente los argumentos centrales de esa línea interpretativa podríamos señalar, en primer lugar, la crítica que Foucault dirige en este curso y en el del año anterior (STP) al estalinismo y a los totalitarismos soviéticos, puestos en la misma serie junto al nazismo alemán y el fascismo italiano. No sólo en las lecciones pronunciadas en el *Collège de France* sino también en una serie de declaraciones y entrevistas de esos años Foucault señala la saturación del poder securitario de la forma de gobierno del Estado policial², a la vez que una serie de críticas vehementes

petencia y la racionalidad económica de maximización de beneficios como criterios organizadores y de valoración de todas las actividades humanas. Finalmente, desde la crisis financiera de 2008, ante la evidencia de los límites de la promesa neoliberal y de sus efectos devastadores en las vidas cada vez más precarizadas, un *neoliberalismo punitivo* que, puesto a administrar recursos bajo el principio de competitividad y eficiencia, proponiéndose minimizar el gasto público ajustándolo al principio de la austeridad e instrumentar políticas sociales destinadas a disciplinar a las poblaciones vulnerables, se organiza en torno a unos valores y actitudes de castigo optando por culpar de su propio destino a los perdedores del libre mercado: quienes están sumidos en la pobreza y la deuda ante el hundimiento de las redes de seguridad social.

2 Particularmente interesante puede resultar al respecto la entrevista “Michel Foucault: la sécurité et l’Etat” (SE) en donde se señala la sustitución del sistema de legalidad por un “Estado de seguridad” que legitima las intervenciones securitarias, continuas, excepcionales y extralegales del Estado en la trama de la vida co-

al marxismo. Una variante de este primer argumento es el tratamiento que Foucault hace del libro de Soljenitzin y la cuestión de los disidentes del régimen soviético (STP, pp.236-238), así como su relación con los denominados *nouveaux philosophes* –particularmente por su reseña de un libro de André Glucksmann– otrora jóvenes maoístas devenidos ahora en críticos acérrimos del régimen comunista soviético en el que ven la consumación necesaria de la teoría revolucionaria de Marx (Christofferson, 2017; Audier, 2017; Fernández, 2020).

En segundo lugar, otro tópico insiste en la crítica que Foucault dirige al socialismo por su falta de una razón gubernamental específica, es decir, “una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental” (NB, p.117). El socialismo tendría una racionalidad histórica –propia de una filosofía del progreso–, una racionalidad económica –una serie de medidas redistributivas– y administrativa –una organización administrativa en relación a problemas como la salud pública o la seguridad social– pero no una racionalidad de gobierno propia. Esto haría que, indefectiblemente, al momento de vérselas en el gobierno los partidos socialistas echen mano de la gubernamentalidad liberal basada en la economía de mercado introduciéndole modificaciones o prácticas de gobierno propias de un Estado policial hiperadministrativo.

En tercer lugar, se menciona la participación de Foucault por esos años en la *Deuxième Gauche*, una fracción de la izquierda francesa que se distancia del Programa Común que acuerdan el Partido Socialista Francés y el Partido Comunista, programa que llevaría a Mitterrand al gobierno en 1981. Algunos autores pretenden atribuirle neoliberalismo a Foucault por haber participado del proceso de construcción política de esa izquierda disidente que, según lo presentan, habría reunido a izquierdistas desencantados del Partido Socialista con algunos intelectuales y políticos neoliberales, especialmente a partir de su común anti-estatismo (Behrent 2017, pp.50-61; Fernández, 2020). Luego de que Mitterrand llegara al gobierno en 1981, hay quienes señalan también como un síntoma la ruptura de Foucault con el gobierno socialista pronunciándose en contra de los lazos entre el gobierno francés y el régimen soviético de Polonia.

tidiana, demandadas por la misma población ante la amenaza terrorista. Foucault diferencia, sin embargo, estas sociedades de seguridad de los viejos (por otra parte, también criticados) totalitarismos ya que aquéllas se muestran, a su vez, “tolerantes con una serie de comportamientos diferentes, variados, incluso desviados”.

En cuarto lugar, ya en un orden más teórico, hay quienes señalan que la elaboración histórica y conceptual que Foucault hace del liberalismo lo identificaría sin más con la operación de la crítica, tal como es presentada en la conferencia de 1978 (QC), entre el *curso Seguridad, Territorio, población* y el curso *Nacimiento de la biopolítica*. Quienes proponen esta identificación entre crítica y liberalismo señalan que en el primer curso Foucault haría una crítica del Estado administrativo (cifrado en la *rasoin d'Etat* que se propone como saber y técnica para gobernar a las poblaciones) y que el segundo curso viene a proponer un límite a esa razón gubernamental a través del arte liberal de gobernar lo mínimo posible. En esa línea recuerdan que, según Foucault, el liberalismo en su variante del utilitarismo inglés, impone un límite interno a la razón de Estado en términos económicos, a diferencia del límite externo articulado por la tradición francesa en términos de crítica de los derechos. Habría entonces, según señalan estos autores, una coincidencia punto por punto entre la crítica tal como la concibe Foucault en su filosofía –como el arte de no ser gobernado– y el principio liberal del mínimo gobierno posible (Audier 2017; Fernández 2020).

Por último, como un quinto tópico, se señala también que la revisión de la hipótesis disciplinaria y su desplazamiento hacia el paradigma gubernamental permitiría concluir que “el liberalismo económico exhibía muchos de los rasgos más ejemplares del biopoder” (Behrent 2017, pp.62-69). Desde esta interpretación, Foucault se habría maravillado con el liberalismo económico por ser –a diferencia del liberalismo político basado en la crítica jurídica– un liberalismo sin humanismo (Behrent 2017, pp. 48 y 49). Esto se vería especialmente en la forma de pensar la política social a través del impuesto negativo sin exigir conductas de parte de los beneficiarios y en la borradura antropológica de la figura del criminal a través de una política penal basada en la “tolerancia a los individuos y a las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes en el juego sino sobre las reglas de éste”.

En respuesta al primer argumento podemos señalar que la crítica de Foucault al estalinismo no es nueva ni específica de los años en los que “descubriría” al neoliberalismo. En una entrevista alega haber abandonado las filas del Partido Comunista, tras un breve paso en su juventud, entre 1950 y 1953, por el caso público de las torturas del régimen estalinista a médicos. En declaraciones de los primeros años '70 ya aparece, con tono

claramente crítico, la cuestión del *Gulag* y los campos de concentración (VP, pp. 41-43). Esta crítica no sólo es consistente con su obra anterior sino que puede ser considerada incluso como una de las condiciones de existencia de su crítica a las relaciones de poder desde una perspectiva microfísica.³ Foucault es coherente con la orientación general de su pensamiento cuando critica al Estado policial y securitario pero bajo esos mismos principios critica también al liberalismo. Según una de las tesis centrales de *Vigilar y castigar*, en el mismo momento en que surge el capitalismo –con la consecuente concentración de grandes stocks en fábricas y puertos, en las grandes ciudades industrializadas modernas, fácilmente apropiables por los trabajadores que tienen con esa riqueza un contacto cotidiano– y se propugna la democracia como forma de gobierno, emerge también el poder disciplinario para controlar los cuerpos de manera más sutil, insidiosa y efectiva, para obtener de ellos un máximo de productividad económica con un mínimo de desobediencia política. La expresión más cabal de esta crítica a la racionalidad liberal es el análisis paradigmático del panoptismo en la figura de Jeremy Bentham, cuyo nombre reaparecerá en el curso de 1979 en el contexto en que la tradición del utilitarismo inglés como límite interno al gobierno en términos económicos se opone a la tradición revolucionaria francesa que despliega su crítica en términos jurídicos apelando a los derechos.

Este modo de desplegar sus propias investigaciones genealógicas, en contrapunto con las teorías tanto liberales como marxistas, aparecía explícitamente y con toda claridad ya en el curso de 1976, *Defender la sociedad*. Allí se dirige una crítica a la teoría de la soberanía y el contractualismo propios de la teoría liberal del Estado, y al marxismo por su idea de la dominación global de clase y su disputa por los aparatos de Estado en términos exclusivamente de clase. La crítica foucaultiana se dirige entonces a lo que considera un núcleo común del liberalismo y marxismo:

3 “Tras el final del nazismo y del estalinismo, se ha planteado el problema del funcionamiento del poder en el interior de las sociedades capitalistas y socialistas. Y cuando me refiero al funcionamiento del poder no me refiero únicamente al problema del aparato de Estado, o a la clase dirigente, a las castas hegemónicas sino a toda una serie de poderes cada vez más sólidos, microscópicos, que se ejercen sobre los individuos en sus comportamientos cotidianos, y hasta en sus propios cuerpos. Vivimos inmersos en las redes políticas del poder, y este poder está en cuestión. Me parece que, tras el final del nazismo y del estalinismo, todo el mundo se plantea este problema, éste es el gran problema contemporáneo” (ASP, 283).

sus perspectivas economicistas acerca del poder (DS, pp. 36). Luego del desplazamiento desde la denominada hipótesis Nietzsche y el modelo bélico del poder –entendido como dominación– al paradigma de la gubernamentalidad –el análisis de las tecnologías de gobierno que presuponen la libertad de los gobernados y procuran conducir sus conductas a través de intervenciones ambientales– reencontraremos en los cursos de 1978 y 1979 una lectura crítica del liberalismo y del marxismo con otros instrumentos conceptuales y teóricos: esta vez, a través del análisis de la economía política entendida como discurso de saber y tecnología de gobierno.

En relación al segundo argumento, que pretende derivar una adhesión de Foucault al liberalismo de las críticas que aquél le dirige al socialismo por su falta de una razón gubernamental específica, eso parece más una suposición que una deducción. Ese señalamiento puede ser leído como una crítica al estado de situación de los socialismos –Foucault acaba de analizar la sintomática renuncia del Partido Socialista alemán, en 1959, a su programa histórico y su reivindicación de una economía social de mercado– pero no necesariamente como una crítica al socialismo en sí, sino como la indicación de una invención que es necesario realizar, como una invocación a la imaginación política. Hay algunas inflexiones sutiles en las palabras de Foucault que así parecen indicarlo, por ejemplo, cuando al señalar que no le corresponde a él pensar una gubernamentalidad comunista –eso es asunto de quienes se definan como marxistas– parece incluirse en la tarea de pensar una razón de gobierno socialista que aún está por inventarse.⁴

Precisamente en ese sentido puede pensarse su intervención en el marco de la *Deuxième Gauche*: como el intento por parte de una fracción de la izquierda –quienes estaban en disidencia con las medidas centralistas

4 “[Q]ue haya o no una teoría del Estado en Marx, repito: los marxistas deben decidirlo. Por mi parte, diré que lo que falta en el socialismo no es tanto una teoría del Estado sino una razón gubernamental [...] Y si ese tipo de preguntas, después de todo, parece rozar demasiado el resentimiento, planteemos la cuestión, si les parece, de una manera más general, más vuelta hacia el futuro, que sería ésta: ¿cuál podría ser, en verdad, la gubernamentalidad adecuada al socialismo? ¿Hay una gubernamentalidad adecuada al socialismo? ¿Qué gubernamentalidad es posible como gubernamentalidad estricta, intrínseca, autónomamente socialista? En todo caso, limitémonos a saber que si hay una gubernamentalidad efectivamente socialista, no está oculta en el interior del socialismo y sus textos. No se la puede deducir de ellos. Hay que inventarla.” (NB pp.117-120). Ver también “La torture, c'est la raison”, especialmente la respuesta final (TR, pp. 396-398).

y estatizantes del Programa Común de los partidos socialista y comunista— de inventar y desplegar colectivamente una gubernamentalidad socialista de base, horizontal y autogestiva. Quizás huelgue señalar que las coordenadas de esa construcción son bien diferentes, sino opuestas y francamente incompatibles con la lógica desigualitaria de la competencia y el individualismo radicalizado que articula la teoría neoliberal del capital humano.

Behrent (2017), sin embargo, alega un acercamiento de Foucault al neoliberalismo por haber participado del proceso de construcción política de esa izquierda disidente con la que habrían entablado relación algunos intelectuales y políticos neoliberales, coyunturalmente reunidos por su común anti-estatismo.⁵ Pero del propio relato de Behrent (pp-59-60) parece colegirse más bien un intento frustrado de seducción de esa izquierda disidente por parte de los neoliberales, especialmente figurada en el rechazo de Lapage, uno de los “nuevos economistas”, por el socialista autogestivo Rosanvallon. Por otra parte, Castro (2018) afirma que Foucault sólo participó en ese colectivo en tanto que intelectual específico –lo que no parece poca cosa y guarda coherencia con sus anteriores posiciones políticas e intelectuales– y declara que Foucault se habría mostrado escéptico ante las propuestas de la autogestión. Pero el propio Behrent dice haber consultado correspondencia inédita entre Rosanvallon y Foucault en la que éste recibe con entusiasmo el libro de aquél en donde, junto a Patrice Viveret, “exploraban las alternativas autogestionarias tanto al capitalismo contemporáneo como al socialismo estatista” (carta de Michel Foucault a Rosanvallon del 17 de diciembre de 1977).

Lo que Behrent y Fernández –o, con mayor sutileza, Audier– ven como un acercamiento de Foucault al neoliberalismo, por sus incursiones

5 En un sentido similar, aunque un tanto más extraño, Audier (2017, pp. 125-129) habla de puntos de contacto entre “neoliberalismos de izquierda y de derecha”. Su argumento es que, según Foucault, en el liberalismo norteamericano confluyen posiciones críticas por derecha al estado keynesiano con críticas por izquierda al Estado imperialista y militar. Pero, más allá de una común oposición crítica al Estado, ambas posiciones son perfectamente distinguibles y el sintagma “neoliberal de izquierda” no parece tener mucho sentido. ¿Lo habrá tenido en aquel año de 1979 o será síntoma de una estrategia de cooptación y construcción política propia del “neoliberalismo combativo” en pleno ascenso? Por otra parte, el antiestatismo de Foucault no es nuevo: replica posiciones ya elaboradas en forma de “microfísica del poder” –incluyendo sus críticas al naciente capitalismo– solo que abordándolas ahora a una escala mayor, con la población como objeto y según la grilla de análisis de la gubernamentalidad.

en el pensamiento de la segunda izquierda, deja de lado el sentido emancipatorio –o, al menos, igualitario– de esa posición política que descree de la pura lógica del cálculo de costo y beneficio del *homo oeconomicus*, del criterio único de la inversión y la rentabilidad, de la competencia y la capitalización de sí. Efectivamente, hay un antiburocratismo que hace de Foucault un pensador crítico de ciertas formas del Estado. No hacía falta esperar al curso de 1979 para saber eso. Pero no se trata allí de un elogio encomiástico del mercado, la competencia, la libre empresa, o el poder de “libre contratación”, como queda suficientemente demostrado en obras anteriores (SP; VC). Lo que allí se pone en juego es una transformación social posible a partir de la autonomía política, social y económica en una relación crítica con el Estado. Y “crítica” no significa necesariamente “en contra de” sino “una cierta reflexividad sobre las condiciones de esa relación”.

Si, por otra parte, analizamos la ruptura con el gobierno socialista de Mitterrand en 1981 –luego de un apoyo crítico que no parecería condescenderse con la hipótesis de la adhesión al liberalismo económico– debemos señalar que esta fue motivada no solamente por la crítica de los lazos entre el gobierno francés y el régimen soviético polaco sino en defensa de *Solidaridad*, un sindicato obrero que es reprimido por ese régimen (Eribon, 1992). Ese gesto parece más afín a una gubernamentalidad socialista no estatista, o al menos no exclusivamente estatal –de base, autogestiva, transversal– que al programa neoliberal basado en la competencia individual y la teoría del capital humano que concibe al trabajador como empresario de sí mismo. Otros datos biográficos parecen corroborar esta orientación del pensamiento foucaultiano: su participación por aquellos años, junto con Pierre Bourdieu, de la Confederación Francesa Democrática de los Trabajadores (CFDT). Las críticas foucaultanas al Programa Común de socialistas y comunistas no están dirigidas a su orientación de izquierda sino a su excesivo estatismo: eran críticas de una izquierda democrática de base al centralismo estatal y a la lógica organizativa del partido.

En relación a quienes señalan que el abordaje que Foucault hace del liberalismo lo identificaría sin más con la crítica tal como ésta es concebida en la conferencia pronunciada en 1978, como el arte de no ser gobernados de tal manera, debemos completar diciendo que esa definición de la crítica se hace en términos de una “política de la verdad”: como una pregunta que los sujetos hacen al poder por sus efectos de verdad y a la verdad por sus

efectos de poder. No se trata, al oponer el modelo económico del utilitarismo inglés al modelo jurídico de la tradición francesa para refrendar a uno y descartar el otro, sino de analizar los distintos efectos epistemológicos y políticos que despliegan cada uno de ellos.⁶ Desde esta perspectiva, no es que el liberalismo y la crítica sean lo mismo, sino que el utilitarismo económico y la doctrina de los derechos humanos proponen dos formas diversas de crítica y de lo que se trata es de analizar sus efectos teóricos y prácticos. Sería tan tosco decir que el análisis de la gubernamentalidad neoliberal vale como adhesión de Foucault al liberalismo económico como afirmar que el uso que se hace de Bentham o Colquhoun en *Vigilar y castigar* es una apología o una validación de aquellos pensamientos. Se trata de otra cosa en el análisis que Foucault hace de la positividad de los saberes que circulan y funcionan en una sociedad: es cuestión de ver qué los hace funcionar, qué efectos de poder tienen, cómo gobiernan la vida de poblaciones e individuos, cómo se proponen como posibles formas de ser sujetos, de relacionarnos con nosotros mismos y con los otros. Cuando Foucault cita la tradición inglesa del liberalismo económico no parece estar haciendo una reivindicación sino el análisis de una serie de discursos que van desde la invención de la ciencia económica los siglos XVIII y XIX hasta la teoría del capital humano que impone una racionalización total de la vida en términos puramente económicos, de cálculos de costo/beneficio, inversión y rentabilidad de un individuo que se concibe a sí mismo sólo como un capital y a su relación con otros sólo en el modo de la competencia.

Lo mismo puede decirse de su análisis en términos de veredicción: no es que Foucault proponga, a nombre propio, el mercado como el cri-

6 De hecho, en la conferencia de 1978 se habla de tres anclajes históricos de la crítica en la temprana modernidad: la crítica del poder eclesiástico en relación a la interpretación de las Sagradas Escrituras, la crítica jurídica que se opone a la autoridad del gobierno y a la obediencia de los gobernados en términos de límites impuestos por derechos universales, la crítica que podríamos llamar epistémica que propone “no aceptar como verdadero lo que una autoridad nos dice que es salvo que consideremos buenas las razones para hacerlo”. Tanto el derecho, en versión declaración universal de derechos humanos, como la ciencia económica, en su versión clásica de límite al buen gobierno de las poblaciones, serían formas históricas de la crítica: jurisdicción y veredicción (NB, pp.43-52). De lo que se trata, para una política de la verdad, es de analizar sus entramados de poder y sus efectos de verdad en la forma en que nos constituimos como sujetos, en las diversas formas de subjetivación posible que habilitan, que promueven e incitan.

terio último de verdad, el modo en que esta se manifiesta en la realidad objetiva de las cosas. Se trata, más bien, de analizar uno de los juegos de verdad que se han dado en la historia y que se dan todavía –demasiado y cada vez más– entre nosotrxs: reducción de la vida al cálculo económico. Pero analizar un régimen de verdad no significa adscribir a él: así como Foucault analiza la veridicción de mercado propuesta por el liberalismo económico, analiza un año más tarde la veridicción propia de la confesión cristiana (GV), o aún un año después la veridicción propia de las ordalías en el derecho griego arcaico (OMDV).

Por otro lado, sería erróneo identificar sin más la crítica con el liberalismo y oponer a ambos al gobierno, es decir, identificar el arte liberal de gobernar lo mínimo posible con la crítica en sí misma. Sencillamente porque el propio liberalismo es una gubernamentalidad, una forma de gobierno de lo humano que no realiza una liberación de los individuos al desligarlos del Estado sino que los gobierna a través de otra serie de instituciones privadas y dispositivos de seguridad: toda desestatización es una privatización del gobierno de individuos y poblaciones. La libertad no es un dato sino un efecto del modo de gobierno liberal y es por eso que el liberalismo tiene necesidad de producir libertad, incluyendo su reverso necesario, la producción de seguridad para contrarrestar los riesgos de la demasiada libertad a través de los dispositivos de control securitario (NB, 85-86). El liberalismo es, entonces, una forma de ser gobernados, no una forma de no serlo.

Por último, la afirmación a la que llega Behrent luego de postular una fascinación de Foucault con el carácter antihumanista del liberalismo económico es realmente extraña: “el liberalismo económico exhibía muchos de los rasgos más ejemplares del biopoder”. Es extraña porque, si esa ejemplaridad efectivamente existe, parece ser precisamente en un sentido crítico. ¿Cómo entender sino el título elegido por Foucault –*Nacimiento de la biopolítica*– para ese curso de 1979 enteramente dedicado a presentar una genealogía de la tradición liberal? ¿Cuál sería la relación entre liberalismo y biopolítica? ¿En qué sentido sería “ejemplar”? Ese curso así titulado habla escasamente de biopolítica: sólo se hace una breve mención a ella. Esta palabra, sobre la que tanto han escrito otros autores en la senda foucaultiana, es prácticamente abandonada por Foucault luego de sugerirla en la última clase del curso *Defender la sociedad* y de usarla en el último capítulo de *La voluntad de saber* (ambos de 1976). Sin embargo, todo parece indicar

que aquello que se quería pensar con ella, una forma de poder que tiene por objeto ya no los individuos sino la población, es abordado, dos años más tarde, en términos de análisis crítico de la gubernamentalidad: aquella mutación del poder que tiene por blanco la población, como medio los dispositivos de seguridad y como forma de saber la economía (STP). Ahora bien, en *Nacimiento de la biopolítica*, la economía de mercado aparece como un modelo ideal que no funciona por sí misma y naturalmente sino que debe ser implantada por la intervención activa del Estado. Precisamente en esto residiría la diferencia entre el liberalismo clásico, que postulaba que basta que el Estado se retire para que surja espontáneamente el orden natural del intercambio, y el neoliberalismo contemporáneo que señala la necesidad de una serie de intervenciones del Estado sobre el medio social para hacer posible que la lógica del mercado funcione. En este sentido es que los ordoliberales alemanes hablaban de una *Vitalpolitik*, una programación y una ordenación de lo social necesaria para implantar la lógica del mercado en la deshecha sociedad de posguerra. Los neoliberales de la escuela de Chicago, con su teoría del capital humano –junto con su programa de medidas de política económica– pretenden extender ilimitadamente esa programación económica de todos los ámbitos de la vida humana al volverla subjetividad individual y racionalidad interna de cada uno (*omnes et singulatim*).

Por último, podemos esbozar una crítica suplementaria sobre un punto que, significativamente, se encuentra silenciado u obliterado por quienes pretenden presentar, en lugar de una lectura foucaulteana del neoliberalismo, una lectura neoliberal de Foucault. Se trata de la sintomática “fobia al Estado”, que Foucault menciona en más de una ocasión en su curso del 1979 para hablar de la sobrevaloración que el problema del Estado tiene en la política contemporánea de aquellos años –que son también éstos– para aquellos que profesan, desde diversos lugares del espectro político, un poco lúcido antiestatismo.

En uno de sus acostumbrados preliminares metodológicos, Foucault explicita que no se propone hacer una teoría del Estado sino una historia de la gubernamentalidad: una suerte de genealogía del conjunto de tecnologías de gobierno sobre poblaciones e individuos que funcionan en una sociedad. “El estado no es un universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder” sino “el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes

que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar [...] las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central". En ese sentido afirma que "el Estado es el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples." (NB, pp. 95-96)

En una clase posterior precisa las razones de "moralidad crítica" por la que decidió dedicarle ese curso a la historia de la gubernamentalidad neoliberal.⁷ Por un lado, le interesa someter a crítica la idea de que el Estado tiene una especie de dinámica intrínseca a crecer y expandirse hasta invadir y capturar a eso que sería su otro, su exterior, su blanco y su objeto, a saber, la sociedad civil. Por otro lado, esa fobia al Estado suele recaer insistente en el tema de la supuesta "continuidad genética y la implicación evolutiva entre diferentes formas estatales, el Estado administrativo, el Estado benefactor, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario". Foucault explicita críticamente sus diferencias con esta manera neoliberal de presentar un intento de crítica al Estado y, con cierta malicia, la calificará de "inflacionaria". Por un lado, esa crítica fóbica del Estado en la que insiste el neoliberalismo, mediante desplazamientos más sutiles o más toscos y gracias a ciertos juegos de palabras, terminan identificando, por ejemplo, "el sistema de la seguridad social y los campos de concentración" –las políticas keynesianas con el nacionalsocialismo alemán o con el estalinismo soviético– perdiendo de vista la especificidad que, según Foucault, es estrictamente necesaria para el análisis histórico crítico. Por otro lado, ese particular tipo de crítica neoliberal del Estado, "es inflacionaria en la medida en que no efectúa su propia crítica ni su propio análisis, es decir que no se busca saber de dónde viene realmente esa especie de sospecha antiestatal, esa fobia al Estado que circula hoy en tantas formas diversas de nuestro pensamiento." (NB, pp. 218-221)

7 "Hay una segunda razón por la cual me detuve en los problemas del neoliberalismo. Es una razón que calificaré de moralidad crítica. En efecto, al considerar la recurrencia de los temas, podríamos decir que lo que se pone en cuestión en la actualidad, y a partir de horizontes extremadamente numerosos, es casi siempre el Estado; el Estado y su crecimiento indefinido, el Estado y su omnipresencia, el Estado y su desarrollo burocrático, el Estado con los gémenes de fascismo que conlleva, el Estado y su violencia intrínseca debajo de su paternalismo providencial..." (NB, p.218)

Coordenadas de la crítica: Marx, Foucault y más acá

Frente a esa interpretación neoliberal de Foucault –insostenible, según hemos intentado mostrar– podemos interpretar el gesto del curso de 1979 como una crítica a la racionalidad de gobierno neoliberal y a los dispositivos securitarios que le son propios. Esta crítica sería una continuidad por otros medios –desplazada la biopolítica por la gubernamentalidad, el modelo bélico del poder por el paradigma del gobierno, la figura de la guerra por el análisis de la economía– de las críticas de liberalismo y marxismo: una suerte de crítica de la política económica. Pero casi medio siglo ha pasado desde entonces y muchas transformaciones se han operado en el capitalismo como modo de organizar la economía y la sociedad, así como el neoliberalismo como racionalidad política y tecnología de gobierno. Cabe preguntarnos: ¿cómo hacer hoy la crítica del neoliberalismo? ¿Con qué herramientas teóricas, para lograr cuáles transformaciones y definir cuáles estrategias?

En este sentido, podemos reconocer dos grandes perspectivas críticas que pretenden dar cuenta de las raíces y características del neoliberalismo: una de herencia marxista que hace foco en los régimenes de acumulación y modos de regulación del capitalismo contemporáneo; otra de legado foucaulteano que se centra en la noción de gubernamentalidad y en los modos de subjetivación propios de la racionalidad neoliberal (Sacchi, 2021). En la primera, donde destaca la figura de David Harvey, se encontrarían diversas teorías que procuran explicar la transición del capitalismo fordista tras la crisis del patrón de acumulación basado en el trabajo asalariado y el Estado de bienestar al capitalismo post-fordista. Este nuevo patrón de acumulación se caracteriza por una serie de transformaciones en los modos de regulación estatal de la economía, en las lógicas de producción y reproducción, en una profunda metamorfosis en el mundo del trabajo caracterizada por la flexibilización, precarización y heterogeneización laboral, el creciente desempleo y el retroceso de la acción sindical. La segunda perspectiva, que implica interpretar el curso que dictara Foucault en 1979 como una operación crítica del neoliberalismo, supuso dejar de entenderlo como una mera doctrina económica, una ideología política o un conjunto de políticas públicas para abordarlo desde la perspectiva más amplia de una genealogía de las formas de ejercicio del poder y de producción de subjetividad. Así, el neoliberalismo aparece como una racionalización

del arte de gobernar económicamente a la sociedad y a los individuos por medio del modelo de la competencia y la forma empresa, lo que tendría como efecto la producción de formas de subjetividad competitivas y empresariales introyectadas: el empresariado de sí. Desde esta perspectiva, el neoliberalismo no sería una respuesta a una crisis del capitalismo sino a una crisis de la gubernamentalidad liberal.

Como apuntara tempranamente Lemke (2004), los aportes más interesantes para dar cuenta de la forma multidimensional del neoliberalismo surgen de articular ambas perspectivas. Para el autor alemán, la gubernamentalidad es un concepto clave que permite una perspectiva crítica de análisis del neoliberalismo en un sentido materialista. El neoliberalismo, comprendido como tecnología y racionalidad de gobierno, no implica ni el repliegue de la política ni el puro dominio de la economía de mercado, sino que define “el fin de lo político” como una racionalidad de gobierno, es decir, como un programa político en un sentido más amplio que el solo ámbito de la intervención estatal. La tecnología de gobierno neoliberal, desde esta perspectiva, consistiría precisamente en poner en funcionamiento una serie de tecnologías de formación y orientación de las subjetividades en el mismo momento en que se aboga por la retirada del Estado de la economía, la privatización de los bienes públicos y el desmantelamiento de los sistemas de seguridad social.

La noción de gubernamentalidad es útil entonces para develar que el neoliberalismo, lejos de ser una lógica puramente económica que se impone sobre la política, es un programa político de formación del Estado y del mercado a la vez: un proyecto de definición de lo político (de trazar un cierto tipo de relación entre Estado y sociedad civil, en el orden nacional y trasnacional) que instrumenta una serie de tecnologías de gobierno y produce ciertos modos de subjetivación de los individuos recortados bajo el paradigma de la pura racionalidad económica. En este sentido, según Lemke (p.14), los análisis de la gubernamentalidad coincidirían con la crítica marxiana de la economía política: ambos demuestran la falsedad de tomar la economía como un funcionamiento espontáneo y natural del mercado, y señalarían que éste no funciona sino a costa de la reproducción de ciertas formas sociales (Marx) o gubernamentales (Foucault).

En la misma senda, la obra de Laval y Dardot (2013) articula una serie larga de crisis y reflexiones sobre el arte de gobernar a los individuos y la sociedad propias de la historia del liberalismo con la serie más corta de

las mutaciones de los últimos treinta años del siglo XX en los patrones de acumulación capitalista que llevarán al predominio creciente del capital financiero. Según los autores franceses, el éxito del neoliberalismo como “nueva razón del mundo” debe ser analizada en su correlación con el paso de las formas de acumulación fordistas-keynesianas a la desregulación y liberalización del nuevo régimen de acumulación financiera. La lucha ideológica contra el Estado de Bienestar y de los discursos, técnicas y dispositivos económico-sociales cuya función disciplinaria fue obligar a los individuos a gobernarse bajo la presión de la competencia según el cálculo empresarial de maximización de beneficios produjo el enlace entre la guerra ideológica contra el Estado desplegada desde los años ‘30 y la crisis económica del modelo fordista a partir de los años ‘60, lo que dio lugar a partir de los ‘70 al “giro decisivo” de la hegemonía neoliberal.

Maurizio Lazzarato (2013; 2015), por su parte, también propone una crítica del neoliberalismo como tecnología de gobierno que combina algunos aspectos de la grilla de análisis foucaultiana con análisis marxistas en términos de clase. Para este autor, que escribe bajo condición de la crisis económica financiera del 2008, el núcleo del programa neoliberal de gobierno ya no es la figura del “empresariado de sí”, tal como fuera analizado por Foucault en la década de 1970, sino la deuda entendida como tecnología de poder y modo de subjetivación. En el medio siglo que separa aquel momento de ascenso de la hegemonía neoliberal con sus promesas de realización individual y este tiempo que muestra los efectos de la gubernamentalidad neoliberal sobre condiciones de vida cada vez más precarizadas, asistimos a un desplazamiento de la relación capital/trabajo (criterio organizador de las sociedades industriales) por la relación deudores/acredores (criterio que reconfigura las relaciones sociales en las economías post-industriales). El dispositivo de la deuda refuerza así los mecanismos de explotación y dominación de manera transversal: no hace distinción entre trabajadores y desempleados, productores y consumidores, activos e inactivos: todxs somos igualmente deudores ante el capital, sea individualmente o a través de la deuda pública. La relación acreedor-deudor expresa una relación entre propietarios y no propietarios que impone una triple desposesión: política (limita las ya débiles democracias representativas), económica (encarna la vieja noción de plusvalía en nuevas formas de explotación) y existencial (restringe la posibilidad de elección sobre nuestras acciones futuras a través de un proceso moral de

culpabilización deudora que nos obliga a realizar un trabajo ascético sobre la propia subjetividad).

Desde esta perspectiva, Lazzarato retoma la grilla de análisis de la gubernamentalidad para elaborar su crítica del neoliberalismo, a la vez que establece algunas críticas al propio Foucault al señalar la necesidad de complementarlo con una visión económica en términos de lucha de clases que permite explicar algunos límites impuestos a la libertad por los autoritarismos en nombre de la propiedad privada (2013, p. 125). En el (neo)liberalismo no se trataría de gobernar lo mínimo posible, sino de gobernar lo máximo posible a través de un mínimo de democracia. Esta vertiente crítica es desarrollada en la obra más reciente de Lazzarato (2019), donde articula el paradigma bélico y el económico gubernamental al señalar cómo la violencia originaria de las dictaduras latinoamericanas en la implantación del neoliberalismo resurge en el momento de las derivas fascistas del neoliberalismo en su momento autoritario.

Algo similar ocurre con Wendy Brown, quien en un primer momento (2015) realiza una caracterización crítica del neoliberalismo entendido, a partir de coordenadas foucaulteanas y marxistas, como un proceso de economización de todas las esferas de la vida, para luego problematizar la dimensión afectiva de las ultraderechas en ascenso (2019). La tesis de fondo en ambas obras, sin embargo, es la misma: el neoliberalismo es incompatible con y representa un riesgo para la democracia, incluso concebida dentro de los estrechos límites de la democracia liberal. La autora norteamericana dirige una crítica a las promesas de libertad e igualdad de todos los ciudadanos que fundaron nuestras democracias liberales pero retoma esos mismos principios como base para realizar su crítica e imaginar su radicalización posible. Sin embargo, incluso esta figura limitada de las democracias liberales sería incompatible con el neoliberalismo entendido como racionalidad normativa, con su eclipse del *homo politicus* y su criterio de justicia basada en los derechos por parte del *homo economicus* y su principio exclusivo de maximización de beneficios, que se traduce en el capital humano crecientemente financiarizado como única dimensión vital y la competencia como principio rector de la co-existencia. Como efecto del ascenso y la hegemonía de la racionalidad neoliberal, Brown señala la responsabilización individual ante los riesgos (enfermedad, muerte, pobreza) en el momento mismo en que se produce el desmantelamiento de los sistemas de seguridad social basados en el principio de la

solidaridad y la responsabilidad colectivas; el reemplazo del principio de igualdad democrática por la idea de la desigualdad de mercado; la desaparición de las identidades y las agrupaciones colectivas como sindicatos, grupos de usuarios y consumidores, con sus solidaridades asociativas; el vaciamiento de los bienes públicos, de la preocupación por lo común y del pueblo como sujeto político; la legitimación del Estado en términos exclusivamente económicos y de competitividad global, en desmedro de los principios de la igualdad política y la justicia social.

Entre nosotrxs, Verónica Gago (2014) ha incorporado el paradigma foucaultiano de la gubernamentalidad como grilla de análisis crítico de la forma de poder (mando y obediencia) y de subjetivación (prácticas, modos de vida, racionalidad y afectos) cifrado en el impulso de las libertades bajo la forma de la autoempresarialidad, autogestión y responsabilización individual sobre un fondo de tejidos colectivos-comunitarios. Desde esta perspectiva distingue un neoliberalismo *desde arriba* –como una modificación del régimen de acumulación global: nuevas estrategias de corporaciones, agencias y gobiernos que inducen a una mutación en las instituciones estatal-nacionales– y un neoliberalismo *desde abajo* –como proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de *libertad, cálculo y obediencia* que proyectan una nueva racionalidad y afectividad colectiva. A la vez, retomando los análisis de Lazzarato en clave feminista y desde las coordenadas de nuestras sociedades latinoamericanas, define junto a Lucía Cavallero (2020) la deuda como tecnología de poder neoliberal que recae especialmente sobre mujeres, lesbianas, travestis y trans, amas de casa, jefas de familia, trabajadoras formales y trabajadoras de la economía popular, trabajadoras sexuales, migrantes, villeras o faveladas, negras, indígenas, campesinas, estudiantes.

Usos de Foucault: una crítica del presente – devenir autoritario del neoliberalismo

Desde aquel curso de 1979 a esta parte ha pasado casi medio siglo y las relaciones entre economía, política y modos de subjetivación han sufrido enormes transformaciones, a escala global y en nuestras latitudes. En aquellos años 1970 y 1980 asistimos a la crisis del marxismo –una crisis económico-política que se puede simbolizar con la caída del muro de Berlín y una crisis teórica del marxismo como horizonte de sen-

tido, como racionalidad histórica– y, correlativamente, al ascenso del neoliberalismo hasta constituirse como hegemonía global, nueva razón de gobierno.⁸ Si en el mundo occidental noratlántico –Europa y Estados Unidos– esa ascensión del neoliberalismo se dio por la vía democrática institucional, en Latinoamérica su implantación se dio a través de la violencia (para)estatal y un plan sistemático de los gobiernos dictatoriales para eliminar el tejido organizacional de sectores políticos de izquierda y quebrar las resistencias del campo popular. Una vez implantada la matriz de la racionalidad neoliberal por vía de la violencia estatal –con el concurso del sector privado– esa tarea se consumó en la década de 1990 sobre ese fondo de terror psíquico, nuevos modos de subjetivación y dispositivos de gobierno económico de las poblaciones.

De la política de pleno empleo al desempleo creciente y estructural como un factor regulador de la puja distributiva entre capital y trabajo. De la regulación estatal de esa correlación de fuerzas a la flexibilización laboral y la precarización creciente de las condiciones de vida de trabajadores y trabajadoras: desde el monotributo hasta el capitalismo de plataformas como formas del emprendedurismo y del “empresariado de sí”, sobre el fondo estructural del aumento progresivo del trabajo informal. De los sistemas de seguridad social basados en el principio de solidaridad intergeneracional a la responsabilización individual ante los riesgos de la existencia –enfermedad, vejez, desempleo– lo que, a su vez, es visto como una enorme cartera de negocios por los capitales financieros nacionales y trasnacionales: donde hay una necesidad, habrá un mercado. Y un viejo recurso que se vuelve prácticamente ubicuo en un capitalismo cada vez más financiarizado: el dispositivo de la deuda como tecnología del gobierno de las poblaciones y de los individuos. El neoliberalismo, tal como indicaba Foucault, tiene claro que es necesaria una activa e intensa intervención del Estado para crear las condiciones sociales que hagan posible el funcionamiento del libre mercado a través de la competencia y su principio motor, la desigualdad.

8 Corresponde al arco que va desde el período que Davies (2010) llama “neoliberalismo combativo” –que él data entre 1979 y 1989, pero que nosotrxs podríamos hacer comenzar antes, al menos desde 1975, con el comienzo oficialmente documentado del Plan Cóndor– hasta el momento que denomina como “neoliberalismo normativo”, datado entre la caída del muro de Berlín en 1989 y la crisis económico-financiera de 2008.

Todo sucede como si, en aquellos años en los que el neoliberalismo libra su combate contra el socialismo identificando sin distinciones las políticas keynesianas del Estado de Bienestar con la economía planificada soviética y el régimen nacionalsocialista alemán, se ligaran estratégicamente el liberalismo económico con el liberalismo político: se esgrimía entonces el liberalismo político contra el marxismo de los denominados socialismos reales y se oponía el neoliberalismo económico a las políticas regulacionistas y redistributivas del Estado de bienestar. Medio siglo más tarde, una vez que el neoliberalismo se volvió “nueva razón del mundo” –ya sin un proyecto político alternativo que le dispute esa hegemonía global– y muestra sus efectos de precarización sobre las vidas, el neoliberalismo económico en su deriva autoritaria vuelve a romper el pacto democrático y se desprende de los principios del liberalismo político para derribar los límites impuestos a sus tendencias regresivas y concentracionarias.

En una encrucijada como ésta, prolongando los usos de Foucault en nuestro país⁹, podemos encontrar en la confluencia de la crítica marxiana de la economía política y en la crítica foucaulteana a las tecnologías de gobierno y las racionalidades gubernamentales una renovación del impulso de la teoría crítica. Una perspectiva así tramada implica concebir el capital, forma de relación social, organizado como forma política (poder de mando del capital sobre las vidas) a través de una serie de dispositivos de gobierno y discursos circulantes que postulan y producen la diferenciación

9 Mariana Canavese (2015), en un interesante estudio sobre los usos de Foucault en nuestro país, señala que tanto la obra del filósofo francés como su recepción entre nosotrxs aparece a la vez como una ruptura y una continuidad con Marx, dando lugar a lo que la autora plantea como tres gestos o actitudes distintos. Por un lado, están quienes lo ven como reemplazo al marxismo en crisis, especialmente a partir de sus críticas al economicismo teórico, el leninismo en declive y la centralidad del Estado. Por otra parte, están quienes encuentran una articulación evidente entre la perspectiva clasista del marxismo con la perspectiva microfísica del poder propuesta por Foucault. Finalmente, la vertiente de un marxismo renovado que propone realizar beneficio de inventario e incorporar los análisis críticos foucaultianos de las instituciones pero señalando la necesidad de articulación con una teoría del Estado elaborada desde la perspectiva de la lucha de clases. Aquí proponemos, en contra de la posición de Luis Diego Fernández (2020) y en la línea de Verónica Gago (2014), Diego Sztulwark (2019), Matías Saidel (2020) y Emiliano Sacchi (2021), una articulación entre la grilla de análisis de la racionalidad neoliberal (ya no sólo de la microfísica) y la perspectiva marxiana crítica de la economía política.

social y las jerarquías en función de la desigualdad entendida como motor de la competencia (veredicción económica que se pretende verdad última de individuos, colectivos y Estados), en contra del principio de igualdad como criterio de justicia social (o principio crítico de jurisdicción).

Nos encontramos, entonces, ante la doble tarea de desplegar la crítica sobre las formas actuales de la racionalidad de gobierno y los modos de subjetivación neoliberal y, a su vez, imaginar otros futuros posibles, inventar una “gubernamentalidad socialista”, formas organizativas en defensa de lo común: el lazo social pensado en términos de solidaridades colectivas y no en términos de responsabilización individual, la cooperación en lugar de la competencia, la interdependencia en vez del individualismo, la delicadeza allí donde hoy pulula la crueldad como modo de subjetivación y régimen general de la sensibilidad.

Uno de los vectores que posibilita la cristalización de la oleada de las actuales derechas autoritarias es cierto descrédito social en relación a la gestión estatal de la economía. Pero ese descrédito debe leerse sobre la línea histórica de más larga duración, en relación a las transformaciones estructurales del capitalismo neoliberal que aumenta e intensifica las condiciones de precarización, distribución regresiva y desigualdad. A partir de estas coordenadas de lectura, aquella vía que proponía en los años '70 la segunda izquierda puede aportar indicadores tácticos –como le gustaba decir a Foucault– a la hora de pensar cómo contrarrestar esta oleada de derechas autoritarias y proponer modos de vida que sean también racionalidades de gobierno basadas en los derechos de la diferencia y las singularidades articulados en redes colectivas de interdependencia, solidaridad y cuidado.

Esto implicaría tejer una articulación entre sociedad civil y Estado, por abajo y por arriba, transversalmente, para poner en cuestión y contrarrestar la lógica de la gubernamentalidad neoliberal funcional al poder de mando del capital. Sería necesario articular el tejido de organizaciones de base y movimientos sociales con la instancia estatal concebida como un lugar clave –aunque no único ni exclusivo– para lograr la regulación de las relaciones económicas y la redistribución progresiva que permita revertir el proceso concentracionario del capitalismo acelerado vertiginosamente en estos años del devenir hegemónico del neoliberalismo.

A la vez, en el momento de agudización de la deriva autoritaria del neoliberalismo, puede resultar estratégico complementar la crítica mate-

rialista al liberalismo económico con la crítica que Foucault dirige al Estado de seguridad encarnado tanto en la violencia institucional, junto con la reivindicación de ámbitos de intimidad para los proyectos de vida singulares que podemos encontrar en sus luchas políticas en favor del derecho del aborto, o de las sexualidades disidentes.¹⁰ Frente a esta racionalidad de gobierno que –a través de la economización de la vida, la competencia como principio de organización social y la responsabilización individual como modo de subjetivación– hace del liberalismo una biopolítica, el Estado puede ser entendido como una instancia crucial para la redistribución económica y, a la vez, como punto de anclaje de los derechos a la singularidad tramados colectivamente.

Referencias

- Audier, Serge (2017). “Cuando Foucault descubre el neoliberalismo. ¿Profecía genial o síntoma de una crisis de la izquierda?” en: *Foucault y el neoliberalismo*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 108-149
- Behrent, Michael (2017). “Liberalismo sin humanismo. Michel Foucault y el credo del libre mercado (1976-1979)” en: *Foucault y el neoliberalismo*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 39-82
- Brown, Wendy (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso, Barcelona
- (2019). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón, Buenos Aires

10 Cfr nota 2. Una de las formas posibles de pensar este movimiento sería indicar que es exactamente a la inversa de lo que pretendía Behrent con su interpretación de Foucault como neoliberal: en vez de abrazar un liberalismo económico por su antihumanismo para criticar el liberalismo político de los derechos humanos, nos proponemos rescatar algunos aspectos del legado del liberalismo político (su crítica a la violencia institucional del Estado y su apertura hacia la diferencia de los modos de vida que hace posibles) en contra de los efectos disolventes del neoliberalismo económico.

Canavese, Mariana (2015). *Los usos de Foucault en Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Siglo XXI, Buenos Aires

Castro, Edgardo (2018). “¿Un Foucault neoliberal?” en *Revista latinoamericana de filosofía política*. Vol. VII, Nº 2, 2018, pp. 1-32

Castro Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo Del Hombre, Bogotá

Chignola, Sandro, (2010). “Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación” en *Deus Mortalis* Nº 9, pp. 223-260

Christofferson, Michael (2017). “Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann” en: *Foucault y el neoliberalismo*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 19-38

Davies, William (2016). “El nuevo neoliberalismo” en *New Left Review* N° 101, pp.129-143

Eribon, Didier (1992). *Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona

Fernández, Luis Diego (2020). *Foucault y el liberalismo*. Galerna, Buenos Aires

Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barocas y pragmática popular*. Tinta limón, Buenos Aires

Gago, Verónica y Cavallero, Lucia (2019). *Una lectura feminista de la deuda: vivas, libres y desendeudadas nos queremos*. Ed. Rosa Luxemburgo, Buenos Aires

Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal, Madrid
Lagrasnerie, Geoffroy (2015). *La última lección de Foucault*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires

Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad liberal*. Gedisa, Barcelona

Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu, Buenos Aires

(2015). *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Amorrortu, Buenos Aires

(2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo y revolución*. Eterna cadencia, Buenos Aires

Lemke, Thomas (2006). “Marx sin comillas. Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo” en *Marx y Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 5-20

Rozitchner, León (2015). *Escritos políticos*. Biblioteca nacional, Buenos Aires

Sacchi, Emiliano (2021). “Para una redefinición del neoliberalismo desde una genealogía colonial” en *El banquete de los Dioses*, N° 9, pp. 219-244

Sztulwark, Diego (2019). *La ofensiva sensible*. Caja negra, Buenos Aires

Obras de Michel Foucault (organizadas por orden cronológico de publicación original en francés)

VP: (1971) “Verdad y poder” (entrevista) en *Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 41-56

SP: (1973) *La sociedad punitiva* (Curso del Collège de France), FCE, Buenos Aires, 2016

PP: (1974) *El poder psiquiátrico* (Curso del Collège de France), FCE, Buenos Aires, 2005

VC: (1975) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004

ASP:(1975) “Asilo, sexualidad, prisiones” en: *Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 283-296

VS: (1976) *Historia de la sexualidad vol I - La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002

DS: (1976) *Defender la sociedad* (Curso del Collège de France), FCE, Buenos Aires, 2000

SE: (1977) “Michel Foucault: la sécurité et l’Etat” en *Dit et écrits II*, Gallimard, París, 2000, pp. 383-388

TR: (1977) “La torture, c'est la raison” en *Dit et écrits II*, Gallimard, París, 2000, pp. 390-398

STP:(1978) *Seguridad territorio, población* (Curso del Collège de France), FCE, Buenos Aires, 2006

QC: (1978) *¿Qué es la crítica?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018

NB: (1979) *Nacimiento de la biopolítica* (Curso del Collège de France), FCE, Buenos Aires, 2007

GV: (1980) *El gobierno de los vivos* (Curso del Collège de France), FCE, Buenos Aires, 2014

OM:(1981) *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Siglo XXI Buenos Aires, 2014

Córdoba - Argentina



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (la ed.)
Constanza San Pedro y María Victoria Dahbar (Eds.)
Constanza San Pedro [et al.]
Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Octubre de 2025 [Libro digital]
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)



Pensamiento vivo.

La actualidad de Michel Foucault

Andrea Torrano*

I. El Foucault cordobés

Michel Foucault sin dudas es uno de los pensadores más influyentes del siglo XX. Su modo de decir controversial, apasionado y crítico ganó tanto detractorxs como seguidorxs en distintos lugares del mundo. Es imposible no reconocer en Foucault a un pensador comprometido con su proyecto intelectual, con sus posicionamientos ético-políticos, con hacer de la transgresión una forma de existencia. Como expresa en “Polémica, Política y problematizaciones”,

En efecto, creo haber sido localizado una tras otra, y a veces simultáneamente, en la mayoría de las casillas del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista ruidoso u oculto, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del “gaullismo”, neoliberal. (...) Ninguna de estas caracterizaciones es por sí misma importante; su conjunto, por el contrario, tiene sentido. Y debo reconocer que esta significación no me viene demasiado mal. Es verdad que no me gusta identificarme y que me divierte la diversidad de los juicios y clasificaciones de los que he sido objeto (Foucault, 2020, p. 993).

La dificultad de clasificar a Foucault en términos políticos, pero también de encasillarlo en una disciplina: ¿historia, filosofía, psicología, sociología, política, epistemología, derecho, literatura?, hizo de Foucault un pensador esquivo a los rótulos, cuya apuesta era las rupturas disciplinares –a contrapelo de una época que buscaba la especialización–. Su trabajo no solo desestabilizó los objetos de estudios, metodologías y sistemas: “Soy como un cangrejo, me desplazo lateralmente” (Foucault, 2007: 96), sino que se resistió a la comodidad de las modas políticas.

* CIECS-CONICET, FCS, UNC - andrea.torrano@unc.edu.ar

A cuarenta años de su muerte, la invitación a reflexionar sobre el “efecto Foucault”, permite dimensionar la actualidad de su pensamiento para comprender las problemáticas de nuestro tiempo. La vitalidad de su trabajo ha dejado profundas huellas tanto en el campo de las Humanidades como de las Ciencias Sociales, su estilo de pensamiento ha echado luz sobre las relaciones entre saber, poder y sujeto en una situación histórica dada. Como señalaba Toni Negri:

La obra de Foucault es una extraña máquina; en realidad, no permite pensar la historia más que como historia presente. Probablemente, una buena parte de lo que Foucault escribió (Deleuze lo subrayó muy acertadamente) debería hoy ser reescrito. Lo que resulta asombroso –y conmovedor– es que en ningún momento cese de buscar; hace aproximaciones, deconstruye, formula hipótesis, imagina, construye analogías y cuenta fábulas, lanza conceptos, los retira o los modifica... Es un pensamiento de una inventiva formidable. Pero esto no es lo esencial; yo creo que lo fundamental es su método, porque éste le permite estudiar y a la vez describir el movimiento del pasado al presente y del presente al porvenir (2004, s/n).

Hace diez años atrás, Mariana Canavese, publicaba *Los usos de Foucault en la Argentina* (2015), donde se ocupaba de la recepción y circulación que había tenido Foucault en nuestro país, desde los años 50 hasta los primeros años del siglo XXI. La autora recupera los amplios y heterogéneos usos e interpretaciones que se le dieron a Foucault desde sectores académicos e intelectuales, buscando recuperar las “prácticas de lectura” que permiten conocer la circulación de su pensamiento. Los textos de Foucault son “germinativos”, en este sentido es que debe entenderse la noción de recepción, en relación a los usos y apropiaciones –no a la influencia cultural– “sino como un campo de problemas inmanentes a la situación local” (Canavese, 2025, p. 27).

La autora identifica dos períodos, el primero a partir de mediados de la década de 1950, donde comienza a haber una circulación incipiente de Foucault, a través de las primeras traducciones, relacionada con la psicología, el psicoanálisis y el marxismo sartreano y estructuralista. Durante la dictadura cívico-militar, las lecturas del pensador francés no fueron acalladas, sino que transitaron por espacios públicos y privados, ya en comienzos de la década del 80, las alusiones a Foucault comienzan a ser más

frecuentes. Un segundo periodo, a partir de 1983 y hasta la década de 1990 y principios del 2000, cuando la recepción de Foucault se hace más vasta y sistemática, y comienza a circular a través diversos campos disciplinarios, en programas de carreras de grado, cursos, coloquios, conversatorios, publicaciones académicas y medios masivos, especialmente en torno a la crítica al marxismo y los debates modernidad/posmodernidad.

Si bien es indudable el aporte de Canavese en relación a la recepción de Foucault, ya que poco se conocía sobre la circulación de su pensamiento en Argentina y Latinoamérica, no podemos dejar de reconocer que la investigación está centrada en el campo intelectual de Buenos Aires (Hugo Vezetti, Juan Carlos Marín, José Sazbón, Horacio Tarcus, Esther Díaz, Susana Murillo, Oscar Terán, Tomás Abraham y Edgardo Castro) con algunas escasas referencias a Santa Fe, Mendoza y, muy marginalmente a Córdoba, donde menciona al filósofo Oscar del Barco, con lecturas del *Tel Quel* y los escritos sobre literatura y *Las Palabras y las cosas* y a la arquitecta Marina Waisman, en referencia al Foucault de *La arqueología del saber*, durante los años 60 y 70.

Quisiera agregar que en Córdoba, en los años 90 y 2000, fue Cristina Donda, en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades, quien nos acercó y compartió sus lecturas de Foucault, que posteriormente fueron publicadas en el libro *Lecciones sobre Foucault. Saber, sujeto, institución y poder político* (2003).¹ El itinerario daba inicio con el Foucault que señalaba “la indignidad de hablar por otros” de ciertos intelectuales, pasando por las prácticas discursivas, las tecnologías de poder y el castigo, hasta las formas de subjetividad-verdad-sexualidad. La reflexión sobre

1 Otros cursos que se dictaron por aquella época por esa época en la Universidad Nacional de Córdoba, fueron el de Edgardo Castro :“Michel Foucault- El sujeto y el Poder”, dictado por el Edgardo Castro en el Instituto de Salud Mental de la Escuela de Salud Pública y el de Gabriel Giorgi: “Michel Foucault: recorridos en torno al biopoder y la biopolítica” en el Doctorado en Semiótica, en el 2005; “La creación filosófica. Foucault/Deleuze”, por Tomás Abraham en Doctorado de Semiótica, en el 2008 y “Michel Foucault: Sujeto y Poder Político”, de Cristina Donda en Doctorado de Ciencias de la Educación, en el 2011. También se realizó en la FFyH de la UNC, con motivo de los 30 años de la muerte de Foucault, el *I Encuentro de Gubernamentalidad y Biopolítica*, organizado por nuestra universidad junto con Universidad Católica de Córdoba y Universidad Nacional de La Plata. Desde aquellos años hasta ahora se han dictado varios cursos de grado y posgrado y realizado numerosas tesis de grado y posgrado.

esta amplia constelación de textos foucaultianos era una invitación a indagar sobre las relaciones de poder y las prácticas de libertad.

No podemos dejar de señalar que aunque no exista estrictamente algo así como un “proyecto foucault”, cuesta no advertir la fuerza de su tarea de escéptico activo y desenmascarador; no atender a sus valoraciones más o menos encubiertas: “rechazar lo que somos”, “crear formas de subjetividad que nos hagan más libres”, “hay seres humanos que son intolerables” (Donda, 2003, p. 18).

Era un Foucault puesto en diálogo con Kant, Marx, Nietzsche y Deleuze. Especialmente nos interesaba la relación entre Foucault, Marx y el marxismo, ya que nos llevaba a comprender las relaciones de poder más allá de la lucha de clases, de la dinámica entre estructura y superestructura, de la ideología, de la posesión o ubicación del poder en el Estado. De acuerdo con Foucault (1992, p. 127): “habría que evitar el esquematismo – esquemátismo que por otra parte no está en el propio Marx– que consiste en localizar el poder en el aparato del Estado”, por el contrario, en Marx se puede encontrar “que en el fondo no existe Un poder, sino varios poderes” (Foucault, 1991b, pp. 12-13). En medio de una profunda crisis económica, financiera, política, social y cultural, que atravesaba la Argentina, donde las políticas neoliberales instauradas durante los años 90, habían conducido a una profunda pobreza social, desigualdad y exclusión, la lectura de Foucault –en debate con Marx– nos permitía comprender la ebullición social, la emergencia del piquetero² –no del proletariado– como sujeto político y las alianzas estratégicas para la resistencia.

En la gesta del 2001, acercarse a Foucault fue un viaje de ida. En este contexto, las universidades públicas no sólo estaban desfinanciadas, sino que fueron amenazadas con su privatización, cuyo anuncio fue realizado por Ricardo López Murphy en marzo del 2001 –ministro de economía del presidente Fernando De la Rúa, al que le sucedió Domingo Cavallo–, por lo que el estado de ebullición social nos encontraba dentro y fuera de las

2 La condición de piqueterx remite a la resistencia y la constitución de una subjetividad política. El concepto de desocupado, tal como se suele utilizar, implica estar por fuera de las relaciones de producción, presupone que el trabajadrx no es nada fuera de esa relación, por el contrario, el término piqueterx conlleva un reconocimiento de que ser desocupadpx excede las relaciones de producción, es “algo” por fuera de ellas (Mazzeo, 2004, p. 32).

aulas. Los pasillos de la Facultad de Filosofía y Humanidades estaban poblados de estudiantes y docentes en asamblea, pero también por sectores sociales –el movimiento piquetero, habíamos estrechado vínculos especialmente con el MTR (Movimiento Teresa Rodríguez)– y sindicales, que transitaban también por nuestras aulas, propiciando espacios de diálogo y reflexión colectiva. Por esos años, se realizaron numerosas marchas, asambleas, cortes de calles/piqueteros, tomas y clases públicas. Resonaban cantos “que se vayan todos”, “piquete y cacerola, la lucha es una sola” y el clásico “universidad de lxs trabajadorxs”. Era un momento de efervescencia política, de crisis de la representación, que incitaba a la resistencia y lucha, donde Foucault nos hacía un enorme sentido.

Fue fundamentalmente el Foucault de la analítica del poder, que a través de su “caja de herramientas” nos permitía construir una nueva “grilla de inteligibilidad” a los acontecimientos que estábamos viviendo. Como expresan Luciano Nosoeto y María Cristina Ruiz del Ferrier (2007), en relación al uso de Foucault para comprender el 2001:

Movimientos contraculturales, fábricas recuperadas, asambleas barriales: ¿qué es una asamblea barrial sino el intento de recuperar el gobierno de la ciudad, de la polis? ¿Qué es una fábrica recuperada sino el intento de recuperar el gobierno del *oikos*? ¿Qué es un movimiento contracultural sino el intento de recuperar el gobierno de sí mismo? Luchas políticas, económicas, éticas; luchas contra la dominación, contra la explotación, contra la sujeción. La crisis de gobierno no es desgobierno, anarquía, liberación; es más bien apertura de un campo de múltiples experiencias de gobierno de sí, de la propia empresa, del propio barrio, de la ciudad, de las calles, de las rutas (pp. 16-17).

Foucault resonaba, una y otra vez, y nos interpelaba con su incisiva pregunta: “¿cómo no ser gobernado *de este modo*, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos?” (Foucault, 1995, p. 3), que ponía en discusión la manera de gobernar y la búsqueda de maneras de gobernar en “el arte de no ser gobernado de una cierta manera” (Foucault, 1995, p. 4). Entre las aulas y las calles, Foucault era un pensador clave que conectaba aspectos centrales de la vida estudiantil, social y política.

II. Tras lxs monstruxs de Foucault

Luego del estallido social del 2001, durante el gobierno Kirchnerista, nuestro país comenzó a vivir una etapa de fortalecimiento del Estado, de las políticas públicas y de la recomposición del tejido social. Esto se plasmó, entre otras cosas, en la recomposición del Sistema Científico y la Educación Superior. El CONICET amplió el financiamiento de becas doctorales y posdoctorales, lo que permitió que muchxs de quienes habíamos estudiado la carrera de grado a principios del siglo XXI, pudiéramos completar nuestra formación de posgrado. También se mejoró el presupuesto universitario, junto con los salarios docentes, como el aumento de financiamiento en investigación. En este nuevo contexto, la carrera de investigadorkx científicx se volvió un horizonte de posibilidad como también la incorporación a la docencia universitaria.

Algunas voces optimistas se alzaron para anunciar el “fin del neoliberalismo” y el comienzo de una nueva etapa política, pero quienes seguimos las investigaciones fouaulteanas entendíamos que el neoliberalismo había llegado para quedarse, ya que se trataba de una forma de gobierno que modulaba la subjetividad y que, como tal, seguiría operando en nuestra sociedad. De acuerdo con Foucault, el neoliberalismo no debe ser concebido como una ideología, ni un cálculo político, ni como una doctrina compacta u homogénea, sino como una “nueva programación de la gubernamentalidad neoliberal” (Foucault, 2007, p. 120), esto es, una racionalidad orientada hacia el gobierno de la vida. La gubernamentalidad se asocia a la crisis y transformaciones de los Estados-nación, debido a la mutación transnacional y la globalización de los intercambios económicos, culturales y sociales. El propio Foucault expresaba:

No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos (Foucault, 2001, p. 241).

No es el poder sino el sujeto el tema central de las investigaciones de Foucault. La “Historia crítica del pensamiento” –como caracteriza a su trabajo (Foucault, 1991a)– es un análisis de las condiciones de constitución de las subjetividades, de un sujeto ubicado en el tiempo y en el espacio, es

decir, se trata de una subjetividad referida al presente, vinculada a acontecimientos de índole práctica –de poder– como discursiva –de saber–. Como manifiestan Guattari y Rolnik (2005, p. 41), las subjetividades son la *materia prima* sobre la que actúa el neoliberalismo: nuestros cuerpos, deseos, lenguajes, conocimientos y afectos que se vuelven productivos.

En este contexto, una de las aristas locales de la recepción –o uso– de Foucault fue la que permitió indagar la compleja relación entre *neoliberalismo, biopolítica y monstruosidad*, en estrecho diálogo con las lecturas realizadas por la “recepción italiana” del pensamiento foucaultiano, donde sus más importantes exponentes son Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri.

A pesar de las dificultades para una definición precisa del vocablo biopolítica empleado por Foucault,³ en términos generales (como perspectiva o paradigma), hace referencia a la inclusión de la vida en la política: “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2002, p. 173), es decir, que la vida *biológica* del ser humano se convierte en objeto de la política. Pero es posible advertir dos orientaciones en la articulación entre vida y política, que operan como polos opuestos. Por un lado, “una vida sometida al mando de la política”, y, por otro, en sentido contrario, “una política en nombre de la vida” (Esposito, 2006, p. 26), esto es, “la gestión *sobre* la vida de parte del poder” y “la potencia *de* la vida, la política *de* la vida”. Es en esta tensión, que puede comprenderse la vida como objeto de administración y la vida como forma de resistencia.

Es en este entramado de relación entre vida y política, que emergen las nociones de monstruo y monstruosidad. Aunque Foucault introduce la figura del “monstruo humano”, como un predecesor del anormal,⁴ presenta una potencialidad explicativa, ya que permite comprender el modo en que opera diferencialmente la gestión sobre la vida. En el curso *Los Anormales*,

3 Para un análisis de los diferentes usos que Foucault da a la biopolítica ver, Bazzicalupo (2016) y Lemke (2017).

4 Foucault se refiere a distintos tipos de monstruosidad: el *hombre bestial* de la Edad Media; los *hermanos siameses* del Renacimiento; el *hermafrodita* de la Modernidad, donde advierte una transición del monstruo jurídico-biológico al monstruo jurídico-político. En la genealogía de los anormales, además del monstruo jurídico-política, ubica al individuo a corregir y al niño masturbador. Lo que destaca en cada una de estas figuras es el ámbito de referencia: la ley para el monstruo humano, la familia para el individuo a corregir, el dormitorio para el niño masturbador.

señala “en cada época histórica hubo formas privilegiadas de monstruos” (Foucault, 2000, p. 72). Para Foucault:

el monstruo –pese a la posición límite que ocupa, aunque sea a la vez lo imposible y lo prohibido– es un principio de intelibilidad. Y no obstante, ese principio de intelibilidad es un principio verdaderamente tautológico, porque la propiedad del monstruo consiste precisamente en afirmarse como tal, explicar en sí mismo todas las desviaciones que puedan derivar de él, pero ser en sí mismo ininteligible (2000, p. 62).

El monstruo es lo que cae fuera de la clasificación jurídico-natural pero que, sin embargo, debe ser clasificado. Podríamos decir que el concepto monstruo más bien funciona como un “operador conceptual”, en tanto representa el despliegue de todas las irregularidades posibles y se enfrenta –o pone en cuestión– la norma de lo humano: el anormal “es en el fondo un monstruo cotidiano, un monstruo trivializado” (Foucault, 2000: 63). En este sentido, la monstruosidad pone en riesgo la vida desde su interior y, por tanto, se presenta como un *disvalor*: “es la monstruosidad y no la muerte lo que es un contravalor vital” (Canguilhem, 1976, p. 203). El monstruo se manifiesta como el reverso negativo de “lo humano”, pero no debe ser comprendido “como exterior y pura alteridad respecto del hombre, sino más bien un ‘interior externalizado’” (Giorgi, 2009, p. 325).

La monstruosidad se convierte en la amenaza biopolítica de la cual debe ser protegida la población. Sobre el *continuum* de la población se establece una demarcación entre la vida protegible y la vida que debe ser rechazada, marginada y, en caso extremo, eliminada. La monstruosidad es un mecanismo de invectiva biopolítica –una *máquina teratológica* (Torraño, 2012)– que permite justificar el ejercicio de poder que establece qué vidas deben ser protegidas y cuáles son consideradas una amenaza.

Siguiendo la pregunta inicial de Foucault, es posible preguntarse: ¿Cuáles son los monstruos de nuestra época? ¿Quiénes son identificados como monstruos en las sociedades neoliberales? ¿Cómo se gestiona la monstruosidad en el presente?

Como señala Maurizio Lazzarato

Las clases ya no logran contener la multiplicidad, de la misma manera que la heterosexualidad no regula más a los miles de sexos. El monstruo se

despliega, aquí y ahora, como modalidad de subjetivación. Es así como se produce un cambio radical de las formas de organización del poder y de sus modalidades de ejercicio (2006, p. 89).

En efecto, el monstruo es una categoría política (Del Lucchese, 2011) que permite la identificación y clasificación de ciertas poblaciones y grupos que son asociados con el riesgo, la peligrosidad, la criminalidad. Si el “dispositivo de seguridad” propuesto por Foucault (2006), permitía explicar el funcionamiento de tecnologías de vigilancia y control en las sociedades contemporáneas, que se ejercen de manera diferencial sobre las poblaciones; quizá sería más apropiado denominarlo “dispositivo monstruosidad” –un conjunto de prácticas, discursos, reglamentos e instituciones, que gobiernan sobre un tipo de subjetividades identificadas como monstruosas– ya que su particularidad radica en que la vigilancia y control ya no se ejerce sobre la totalidad de la población sino sobre un “grupo de riesgo” (O’Malley, 2006; De Giorgi, 2005 y 2006), considerado como monstruoso. Pero, si bien en ambos casos se gobierna sobre un segmento de la población, la diferencia entre los “grupos de riesgo” y los “grupos monstruosos” es que estos últimos se presentan como una fuerza colectiva que resiste al poder.

Los monstruos son ciertos fragmentos de la población considerados como una amenaza biopolítica (actual o potencial) para la población que se pretende asegurar. La monstruosidad que presentan algunos grupos poblacionales (migrantes, diversidades sexo-genéricas, feministas, militantes populares, etc.) es presentada como algo que se debe predecir, prevenir, controlar y neutralizar. La identificación de ciertos grupos como monstruosos –que amenazan el orden social: emprobrededor, individualista, sexista, xenófobo, homo y transodiante– es lo que intenta habilitar y justificar la segregación y persecución de estos grupos. No obstante, esto no significa que los grupos monstruosos puedan ser capturados completamente por estas lógicas de control, por el contrario, oponen múltiples y diversas formas de resistencia.

Tomando en consideración lo anterior, es posible establecer una diferenciación entre, por un lado, lo que denominamos “políticas sobre la monstruosidad” y “políticas de la monstruosidad” (Torrano, 2020). El primer sentido refiere al conjunto de tecnologías de vigilancia y control que tienen como blanco los grupos monstruosos, que son considerados como

un riesgo, una amenaza –incluso potencial– para la población que se quiere defender. Así se establece una diferenciación entre una población dócil y productiva y una población o grupo que es considerado una amenaza, la primera es una población “deseable”, mientras que la segunda “monstruosa”. Por otro, y haciéndonos eco de la ambigüedad semántica del propio término monstruosidad, el cual es posible considerarlo no sólo en un sentido negativo, sino también en sentido afirmativo, las “políticas de la monstruosidad”, donde la monstruosidad remite a las poblaciones que escapan sin cesar a la captura del biopoder (Negri, 2007). Las poblaciones monstruosas, o la multitud, son aquellas que crean una comunidad alternativa de producción y vida en común (Hardt, Negri, 2004, pp. 228-229).

III. Insistir con Foucault

En la actualidad, con la asunción de Javier Milei al gobierno, volvemos a experimentar una profundización del modelo neoliberal en alianza con los nuevos fascismos. Fue Wendy Brown (2020) quien señaló el “monstruoso engendro” en que se había convertido el neoliberalismo: “curiosa combinación de libertarismo, moralismo, autoritarismo, nacionalismo, odio al Estado, conservadurismo cristiano y racismo” (p. 18). La primacía del mercado sobre el Estado, el endeudamiento financiero, el desfinanciamiento de los servicios públicos, la entrega de los bienes naturales, el desmantelamiento de políticas sociales, junto al empobrecimiento de los sectores medios y populares, y los discursos de odio, instalan un “neoliberalismo autoritario” que acelera la “acumulación de capital a través de mecanismos neoliberales de gobierno y disciplinamiento de conductas” (Sacchi et al., 2022, p. 64).

En la nueva escena que construye el neoliberalismo ya no se trata de pensar el enfrentamiento entre lo público/privado, el Estado/mercado, o entre protecciónismo/ librecambio, sino en la compleja red de líneas de fuerzas –a modo de un “ensamblaje”– que atraviesan toda la sociedad. La emergencia del odio como afecto político, como expresan Gabriel Giorgi y Ana Kiffer (2020), viene a poner en crisis lo que hasta hace muy poco entendíamos como pacto democrático. En tanto fuerza aglutinadora y pública, el odio que circula en la gramática social se canaliza sobre ciertos cuerpos y subjetividades, profundizando las marcaciones biopolíticas (de género, clase, raza, sexualidad, etc.).

En el actual contexto, otra vez, el Sistema Científico y las Universidades públicas nacionales están siendo ferozmente atacados por La Libertad Avanza y los sectores afines al libertarianismo, algo que ocurrió también durante el gobierno de Mauricio Macri. En medio de una brutal reducción del financiamiento y también salarial, las Ciencias Sociales y las Humanidades son, especialmente, puestas en cuestión aduciendo su “inutilidad” y “falta de contribución al ámbito económico”. Estos discursos invisibilizan los aportes de estas áreas en relación a la ampliación de la ciudadanía, a la construcción de conocimientos en diálogo con diversos colectivos para el reconocimiento y efectivización de derechos, particularmente en relación al género, las diversidades sexo-genéricas y las comunidades indígenas y campesinas. Como así también su importancia para la revisión de nuestra historia y memoria colectiva. Rechazan su contribución al debate público sobre problemas sociales y las proposición de políticas públicas. Desconocen la importancia de un conocimiento crítico para la democratización de nuestras sociedades, que implica crear sociedades más justas, inclusivas, equitativas y respetuosas.

Desde hace casi un año, desde distintos sectores, se han alzado voces de denuncia contra las políticas que priorizan el mercado y las finanzas por sobre el bienestar social. La calle –aunque también las redes sociales– se han convertido en territorio de disputa política. Los movimientos sociales, la comunidad universitaria, lxs jubiladxs, el sector de la salud, lxs empleadxs estatales, se han puesto de pie contra las brutales medidas de ajuste que, bajo la eufemística denominación de “déficit cero” o “austeridad”, han sumido a gran parte de la población en la pobreza y el desempleo. Pero, en estos últimos meses, es el movimiento estudiantil que ha logrado ser una expresión articulada del descontento social con la defensa de la educación pública y gratuita, en marchas, tomas, clases públicas, asambleas, intervenciones artísticas.

Insistir con Foucault, o más bien con su pensamiento, es una tarea urgente en nuestro tiempo. Siguiendo a Kant, se preguntaba por la temática del presente: “¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese ‘ahora’ dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?” (Foucault, 2009, p. 29). A esto denominó “una ontología del presente, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos” (Foucault, 2009, p. 39). Esto es, “diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué aspecto nuestro presente es diferente –y

absolutamente diferente– de todo lo que él no es, es decir de nuestro pasado. Tal vez sea eso, esa tarea, la que ahora se ha asignado a la filosofía” (Foucault, 2013, p. 122).

La ontología de nosotrxs mismxs no es teoría, ni doctrina, ni saber determinado, sino *ethos* filosófico, una actitud crítica sobre lo que somos, sobre nuestros límites, para construirnos sobre la posibilidad de su superación. En este punto nos encontramos con una definición de *ethos*, que consiste tanto en una actitud crítica como en una actitud experimental. Por actitud, Foucault se refiere al modo de relación del sujetx con respecto a la actualidad, el cual consiste en una “crítica permanente de nuestro ser histórico” (Foucault, 2002b, p. 97).

En este sentido, volver sobre la noción de libertad que ha sido apropiada por el libertarianismo, resulta central para el pensamiento y la acción política. Frente a la idea de la “libertad individual como el valor político supremo” que vocifera Milei, Foucault nos invita a concebirla como una práctica: “práctica reflexiva de la libertad” (Foucault, 2010). Para el pensador francés la libertad no es ausencia de determinismo histórico, ni un estado natural, ni un derecho natural que se debería preservar y que el Estado pone en riesgo, es una relación con unx mismx y una relación con otrxs. “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 2010, p. 1030). La práctica de la libertad encuentra en el “cuidado de sí”, como “trabajo de uno mismo sobre sí mismo” (Foucault, 2010 p. 1032). Se hace importante señalar que el cuidado de sí no está en contradicción con el cuidado de lxs otrxs. Por el contrario, el cuidado de sí involucra también el cuidado de lxs otrxs. El sujeto ético para Foucault es, al mismo tiempo, un sujeto político.

Insistir, entonces, con Foucault, llevar su pensamiento más allá de las propias coordenadas que él mismo nos brindó, supone no sólo continuar con su legado, sino también, y fundamentalmente poner en práctica nuestra libertad, esto es, “producirse a uno mismo y con otros en las luchas; es innovar, inventar lenguajes y redes; es reapropiarse del valor del trabajo vivo. Es volar el capitalismo desde su interior” (Negri, 2004, p. s/n). Implica intentar comprender nuestro presente y lo que somos en este preciso momento, para transformarlo.

Referencias

- Bazzicalupo, Laura (2016). *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Madrid: Melusina.
- Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón-Traficantes de sueños.
- Canavese, Mariana (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Canguilhem, Georges (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- De Giorgi, Alessandro (2005). *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona: Virus editorial.
- De Giorgi, Alessandro (2006). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Del Lucchese, Filippo (2011). “Teratoplitics”, en Kurian, G. (ed.). *The Encyclopedia of Political Science*. Washington, DC: Sage, 1649-1650.
- Donda, Cristina Solange (2003). *Lecciones sobre Michel Foucault Saber, Sujeto, Institución y poder político*. Córdoba: Editorial universitas.
- Esposito, Roberto (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (1991a). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- (1991b). “Autorretrato”, *La Letra “A”*, publicación Anarquista, Año 2 Nº 3.
- (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.

(2000). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(2001). “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H y Rabinow, P., *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión, 241-259.

(2002a). *Historia de la sexualidad*. vol., 1: *La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

(2002b). ¿Qué es la ilustración? Córdoba: Alción Editora.

(2006) Seguridad, Territorio, Población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(2010). *Michel Foucault. Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.

(2013). ¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Giorgi, Gabriel (2009). “Política del monstruo”, en *Revista Iberoamericana. Número Monstruosidad y biopolítica*, Vol. LXXV, Nº 227, 323-329.

Giorgi, Gabriel y Kiffer, Ana (2020). *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas*. Buenos Aires: Eterna cadencia.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2005). *Micropolítica. Cartografía del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón- Traficantes de sueños.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate.

Lazzarato, Maurizio (2006) *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Lemke, Thomas (2017). *Introducción a la biopolítica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Negri, Antonio (2007). “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 93-139.
- Negri, Antonio (2004). “Sobre Foucault”, entrevista para FSU-Nouveaux Regards, en *La Tinta*, 2/11/2016. Disponible: <https://latinta.com.ar/2016/11/02/toni-negri-sobre-foucault-entrevista/>
- Nosetto, Luciano y Ruiz del Ferrier, María Cristina (2007). “La crisis Argentina de 2001: crisis de gobierno, crisis de gubernamentalidad”, *VII Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1-20. <https://cdsa.aacademica.org/000-106/508.pdf>
- Mazzeo, Miguel (2004). *Piqueteros. Notas para una tipología*. Buenos Aires: Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas.
- O’Malley, Pat (2006). *Riesgo, neoliberalismo y justicia penal*. Buenos Aires: Ad-Hoc.
- Sacchi, Emiliano; Expósito, Julia et. alt. (2022) *Ensambajes neoliberales. Mutaciones del capitalismo contemporáneo*. Vicente López: Red editorial.
- Torrano, Andrea (2012). “La inmanencia de las máquinas. Sobre las máquinas antropológica y la teratológica”, en *Dossier Biopolítica Hoy. Revista Espacios Nueva Serie Nº 7*, 367-378. Disponible: <http://binpar.caicyt.gov.ar/index.php/binpar/6876>
- (2020). “Politics over monstrosity and Politics of monstrosity. The difference between negative and positive consideration about monsters”, en Compagna, D. & Steinhart, S. (eds.), *Monsters, Monstrosities, and the Monstrous in Culture and Society*. Delaware: Vernon Press, pp 131-155.



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (la ed.)
Constanza SanPedro y María Victoria Dahbar (Eds.)
Constanza San Pedro [et al.]
Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Octubre de 2025 [Libro digital]
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)



A Foucault, con amor

Ianina Moretti Basso*

*No puedo evitar soñar con una crítica que no trate de juzgar
sino de dar vida a una obra, un libro, una frase, una idea...
que no multiplique los juicios sino las señales de vida.*

El filósofo enmascarado

Cuando murió Michel Foucault yo no había nacido. Era apenas, según dicen mis padres, “una ideita”. El mismo año, 1984, murió Julio Cortázar; según supe hace no mucho por Cristina Peri Rossi también por complicaciones asociadas al VIH. Ambos marcarían mi adolescencia y mi escritura. En algún sentido más bien heterodoxo, se encontraban en mis lecturas hambrientas y en las inquietudes que me movilizaban y afectaban. *El libro de Manuel*, por ejemplo, fantaseaba con una joda foucaultiana que ensayaba interrupciones en figura y fondo al terrorismo de Estado que asfixiaba nuestros países latinoamericanos y sus exiliados en Francia. Como la *Caterva* de Juan Filloy, estos personajes impugnaban la norma en sus capilaridades, me ayudaban a figurar al poder en tanto relación y a abrir intersticios de resistencia, aquello que no se cansa de enseñarnos Foucault.

A 20 años de su muerte, entonces, yo tenía 17 y había logrado conseguirme un intercambio como *au pair* en París, casi un eufemismo para decir niñera mano de obra terciermundista para las familias *bobó* – bon bourgeois – con halo multicultural. En cualquier caso era 2004 y estaba en París, había puesto en suspenso la apenas comenzada carrera de filosofía en la Docta y Santa, y me inmiscuía en cuanto evento filosófico encontraba en la tierra de Descartes pero también del ‘68. De refilón, - alumna vocacional, oyente *libre*¹ - fui bordeando la disciplina en la que he reincidido desde entonces.

Una noche fue *noche blanca*²: los museos no cerraban y la ciudad, de hábitos vespertinos, quedó encendida y la caminamos sin parar. En el Palais

1 Auditrice libre es la figura en francés.

2 Nuit blanche, noche en vela.

* FemGes, CIFFyH, FFyH, UNC - ianina.moretti@unc.edu.ar

de Tokyo había un pasacalles enorme: *24hs Foucault. Non stop.* Entré; algo suyo había leído, ya lo quería, pero no sabía con lo que iba a encontrarme: “Foucault como objeto de arte, Foucault como objeto de fantasías pornográficas, Foucault como Foucault” (Von Wissel, 2004). Según Thomas Hirschhorn, que hizo el montaje, no se trató de una exposición sino de una afirmación: la filosofía es arte y estábamos ingresando a una obra. Un homenaje, diría Hirschhorn, “sin respeto pero con amor”, para entrar a la mente foucaultiana en acción. Una foto que aun me acompaña me dejó encantada: Foucault sentado en un sillón de su casa, en bata, riéndose a carcajadas. Contra la solemnidad de todo comienzo, pude saber que la filosofía era también esa carcajada. Tengo todavía ese afiche, pegado y despegado de distintas paredes que han sido mi hogar desde entonces. Aquella noche también me enteré, *dickpics* mediante, que Foucault era gay. Su *Historia de la sexualidad* cobró un sentido cárñico para mí: mucho más acá de las críticas posteriores por no haberse dedicado de manera más explícita (¿más?) a los estudios sobre homosexualidad, su investigación me atravesó de manera vital, y ya nunca me soltó. No fue sino hace poco que se publicó su cuarto tomo y apareció aquello de *las confesiones de la carne*³, que traduje para mis adentros como confesiones del *cuerpo*, haciendo propias expresiones familiares... “me da el cuero” (o no me da), “quién pone el cuero”, “encuerada”, entre otras variantes que me resuenan en esa inflexión de la palabra *chair* que también refiere a la piel, a sus placeres, al cuerpo.

Ya de vuelta en casa, tomé para mi propio trabajo filosófico incipiente aquellos versos de Marcial, “Que se hable de los dioses/ por los siglos de los siglos/ pero del cuerpo y de las cosas del cuerpo/ acordémonos todos los días”. En Filosofía Medieval, Carlos Martínez Ruiz nos enseñó la práctica foucaultiana en la historia, y me permitió poner al cuerpo en el centro de mis investigaciones -lo que se cifra en sus gestos-. En Seminario Metodológico, elegí indagar sobre los efectos materiales del discurso, bajo la guía de Paola Gramaglia. En Ética, Cristina Donda nos acercó la hermenéutica de sí. Preparando finales, en alguna de esas noches que también eran blancas, cité a Foucault para darle el primer beso a una chica, con quien estudiábamos codo a codo y fuimos mucho más que dos. Se podría decir que nos acompañó, no sin embates algo cabríos, en la ardua y placentera reinención de los modos relacionales, un desafío que aún nos

³ *Histoire de la sexualité IV. Les confessions de la chair.*

tensiona y nos ampara intermitentemente. Años más tarde, leería a Butler recuperando la crítica kantiana de Foucault: “una se interroga sobre los límites de los modos de saber porque ya se ha tropezado con una crisis en el interior del campo epistemológico que habita” (2010). Con Eduardo Mattio, me involucré con feminismos, posfeminismos y teoría queer: fueron sitios donde seguí los rastros de provocaciones foucaultianas, en su relación de amor-odio y en su infamia ante el sistema de sexo-género.

Por aquel tiempo el colectivo artístico Insurgentes⁴ cruzó en mi camino otro afiche, que recuperaba fragmentos del prólogo de Foucault al *Antiedipo* de Deleuze y Guattari. En aquella *Introducción a la vida no fascista* el filósofo agitaba nuestras cabezas inquietas: “No piensen que hay que estar triste para ser militante, incluso si aquello contra lo que están luchando es abominable”. Encontrar la fuerza revolucionaria aun cuando la Revolución ya no fuera el horizonte era un desafío y un amparo.

En esa estela, a 40 años de su muerte, este libro llega a la manera de un bálsamo, de una balsa, en tiempos donde el fascismo acecha y las políticas alternativas necesitan reinventarse sin enamorarse del poder. El conjunto de textos es resultado de un trabajo doble de las editoras: de rastreo y de insistencia; de hacerle lugar a lo que hay y de imprimir la fuerza necesaria para que, a los machetazos y contra lo que el contexto incendiario parece indicar, aparezca. En un gesto de fidelidad al Foucault de *¿Qué es la crítica?*, las editoras apuestan al trabajo intelectual, pues “es en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y sus límites donde se juega la libertad” (2021). Bajo la insidiosa pregunta por nuestro presente histórico, el libro despliega una práctica reflexiva sobre espiritualidad, resistencia al neoliberalismo, existencia como resistencia, sexualidad, estética, lucha. Cada capítulo hace lo propio poniendo a Foucault contra las cuerdas, buscando no solo la actualidad de su pensamiento sino su relación con la actualidad.

Estos textos muestran de sobra la necesidad de volver una y otra vez a la caja de herramientas del filósofo enmascarado, en el juego de hacer propia su obra y desde la herejía sudaca. Hace unos años tomé aquella expresión del *anacronismo reanimado* para pensar “la gestión de la pobla-

4 Para conocer más sobre el colectivo cf. Dahbar, María Victoria; “Un ejercicio de posmemoria: Acerca de «Aparecer», del Colectivo Insurgentes” en ARTilugio; 7; 9-2021; UNC. Facultad de Artes. Centro de Producción e Investigación en Artes; pp. 266-282.

ción (el rasgo distintivo de la gubernamentalidad) como al ejercicio de la soberanía y los actos que la suspenden y limitan la jurisdicción de la propia ley" (Butler, 2006, p. 83). Nos pone sobre alerta ante las casi cotidianas prerrogativas de poder extrañamente reservadas al Ejecutivo o bien a funcionarios administrativos que no han sido legitimados con claridad. Al mismo tiempo, como insisten los activismos y lo sintetiza bien Butler, la ansiedad y el miedo característicos de nuestro presente precarizante están siendo malversados por movimientos antigénero. Así las cosas, para atacar *las raíces mismas de la racionalidad política* no podemos dejar de considerar la microfísica del poder en nuestras propias prácticas, los modelos de individualización que se colaron en consignas, el emprendedorismo que precisa ser otra vez agujoneado por la inquietud de sí, como principio de agitación, de movimiento, de desasosiego. Deleuze lo explicó a su manera: "[e]l poder, más que reprimir 'produce realidad', y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad. [...] Foucault conoce perfectamente la represión y la ideología; pero, como ya Nietzsche había visto, éstas no constituyen el combate de las fuerzas, sólo son el polvo levantado por el combate" (2005, pp. 54-55). La invitación de este libro es, entonces, no dejarse enceguecer por las nubes de polvo.

El convite es, también, retomar a Foucault en la práctica escritural: aceptar el desafío de desprenderse de una misma para transformarse, aventurar respuestas situadas e inquietas a la pregunta por quiénes somos hoy en día, y atrevernos a -como decía otro afiche suyo que ya no encuentro- pensar contra nosotras mismas para, ojalá así sea, multiplicar las señales de vida.

Referencias

- Butler, Judith (2002). "What is critique? An Essay on Foucault's Virtue" en David Ingram, ed., *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell.
- (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, Giles, (1987). *Foucault*, Buenos Aires: Paidós.

Foucault, Michel (1999). "El filósofo enmascarado. Entrevista clandestina", en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*. Barcelona: Paidós. Volumen III.

(2023) ¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Eds.

Hirschhorn, Thomas, (2004) "24h Foucault", disponible en <https://www.thomashirschhorn.com/24-h-foucault/>

Von Wissel, Christian, (2004). "24h. Foucault. Exposición proliferante, festival filosófico y happening de T. Hirschhorn" en Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, vol.26 no.84, ISSN 0185-1276, Ciudad de México.



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (la ed.)
Constanza SanPedro y María Victoria Dahbar (Eds.)
Constanza San Pedro [et al.]
Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
Octubre de 2025 [Libro digital]
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)

Colecciones
del CIFFyH



ISBN 978-950-33-1892-8



9 789503 318928



ciffyh
Centro de Investigaciones
María Láinez de Burmeister
Universidad Nacional de Córdoba

Área de
Publicaciones

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC

unc