

Crítica y subjetividad.

La crítica de los límites en Michel Foucault.

Autor:

Scasserra, José Ignacio

Tutor:

Vir, Cano

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magíster de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad.

Posgrado

José Ignacio Scasserra

Crítica y subjetividad.

La crítica de los límites en Michel Foucault.

Tesis para optar por el título de Magister en Estudios
Interdisciplinarios de la subjetividad

Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

Directorx: Vir Cano

Buenos Aires, 2021

Índice

<u>Resumen</u> -----	pg.3
<u>Introducción: Todo el peso de la historia en nuestras espaldas</u> -----	pg.6
<u>Parte 1: Antecedentes y contextos de la crítica</u> -----	pg.28
<u>Capítulo 1: Antecesores críticos</u> -----	pg.29
<u>Capítulo 2: La historia, la Actualidad</u> -----	pg.51
<u>Parte 2: La crítica en el marco de la gubernamentalidad (1978-1979)</u> -----	pg.64
<u>Capítulo 3: La guerra, la política</u> -----	pg.65
<u>Capítulo 4: El gobierno, la crítica</u> -----	pg.84
<u>Parte 3: La crítica como modo de subjetivación (1980 – 1984)</u> -----	pg.101
<u>Capítulo 5: El gobierno, la verdad</u> -----	pg.102
<u>Capítulo 6: La crítica, la Ilustración</u> -----	pg.116
<u>Conclusiones: Un nosotrxs que critica a un nosotrxs</u> -----	pg.139
<u>Bibliografía General</u> -----	pg.147

Resumen

Esta tesis es el resultado final de mi recorrido realizado en la maestría de Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad de la facultad de Filosofía y Letras (UBA). En ella asumo el supuesto de que la subjetividad es un producto histórico, y me propongo reflexionar sobre el problema del cambio dentro de ella. Si todxs¹ hemos sido constituidos dentro de las relaciones históricas de poder ¿cómo es posible que existamos quienes deseamos otro modo de vida, otro orden de cosas? ¿cómo hace la subjetividad para levantarse contra aquello que la posibilitó en primer lugar?

Propongo una respuesta posible desde el pensamiento de Michel Foucault. Puntualmente, a partir de un estudio del concepto de "crítica". Ésta buscará abrir una diferencia no sólo en las tramas de saber-poder históricas que nos han constituido, sino también en nosotrxs mismxs. La hipótesis que recorre el trabajo es que la "crítica" no es un episodio aislado de la producción foucaultiana (que encontramos formulada de forma más acabada en 1978, en 1983 y en 1984), sino que es un concepto que permite sistematizar los trabajos del autor desde una perspectiva programática cuyo objetivo es la transformación subjetiva. De este modo, la "crítica" aporta una respuesta al problema del que partí.

Si bien esta hipótesis abre la puerta a pensar la producción de Foucault en su totalidad, este trabajo se restringe a estudiar la producción del autor entre los años 1978 a 1984. Para hacerlo, los desarrollos que siguen se dividen en tres partes: una primera parte que da un marco general a la investigación, una segunda parte que aborda el *corpus* de los años 1978 y 1979, y una tercera parte que aborda el de 1980 a 1984.

La primera parte, "antecedentes y contextos de la crítica", desarrolla el marco general de la investigación. Para ello, en el primer capítulo se estudian algunos antecedentes críticos pertinentes para comprender la apropiación foucaultiana ulterior. Allí se aborda el pensamiento de Immanuel Kant y de Friedrich Nietzsche, y se destacan los elementos que serán tenidos en cuenta en la recepción foucaultiana. En el segundo capítulo se propone un ordenamiento posible de los trabajos foucaultianos a partir del uso de algunas categorías

¹ En este trabajo utilizo lenguaje inclusivo reemplazando con "x" las inscripciones que le darían género a palabras que designen colectivos y grupos humanos. Ahora bien, a la hora de citar autorxs, respeto las formulaciones originarias marcándolas con comillas, pero las intervengo con lenguaje inclusivo cuando se trata de un parafraseo propio.

puestas en juego en los desarrollos previos de sus antecesores alemanes. Allí se pone de relieve cómo las perspectivas arqueológicas y genealógicas son en efecto piezas tácticas dentro de un proyecto crítico que las excede.

La segunda parte, "La crítica en el marco de la gubernamentalidad", aborda el *corpus* foucaultiano específico de los años 1978 y 1979. En el capítulo tres se construye el "marco específico" de este período a partir de la noción de gubernamentalidad presente en los cursos *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*. En el capítulo cuatro se aborda el concepto de "crítica" tal y como Foucault desarrolla en su conferencia del año 1978, "¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*". Allí, la misma queda definida como "inservidumbre voluntaria", que desde la Ilustración muestra el peligroso parentesco entre saber y poder, y asimismo permite abrir la posibilidad a pensar un proyecto histórico-filosófico.

La tercera parte, "La crítica como modo de subjetivación", aborda el *corpus* foucaultiano desde el año 1980 hasta su muerte, en 1984. Allí, la noción de gubernamentalidad sigue vigente, pero se incorpora a ella el problema de la "verdad" como profundización de lo que antes había sido comprendido como "saber". Asimismo, el problema de la subjetividad aparece en el centro de la escena. En el capítulo cinco se reconstruye el marco específico de este período, señalando los desplazamientos observables desde 1978 y 1979. Allí se le presta especial atención a la noción de *parrhesía* por guardar en común con la noción de crítica el gesto de producir un contrapeso a los poderes de una época. En el capítulo seis se abordan la recepción del proyecto ilustrado kantiano que Foucault realiza en los años 1983 y 1984. Allí, la crítica es comprendida como un *êthos*², una actitud que busca la propia transformación. Esa transformación no se dará por apelar a ningún "fondo" impoluto, sino que desprende de la propia historia la condición de posibilidad de "ser otro". De allí que el pensamiento foucaultiano pase a comprenderse como una "ontología crítica de nosotros mismos", que deberá poner los pies en su actualidad para imaginar otros mundos posibles.

² A lo largo del trabajo sostengo la inscripción *êthos* como referencia a un carácter, modo de ser y de conducirse, que se diferencia de *éthos*, el cual hace referencia al hábito, la costumbre. El modo de inscribir el término que utilizo es asimismo sostenido por Foucault en el texto sobre la Ilustración que me dispongo a trabajar.

A modo conclusivo, se realiza un balance del recorrido realizado, vinculando todos los desarrollos realizados con la “ontología crítica de nosotros mismos” como formulación más acabada del proyecto crítico foucaultiano. Se destaca asimismo la perspectiva sistemática que la "crítica" puede aportar como gesto programático en el pensamiento de Foucault. Finalmente, se destaca el lugar de la enunciación de la filosofía crítica en ese proyecto: esto es, el de un “nosotrxs” que se dirige hacia un “nosotrxs”.

Introducción General

Todo el peso de la historia en nuestros hombros.

Numerosas reflexiones filosóficas han asumido y asumen hoy en día el desafío de pensar más allá de toda ontología sustancialista. En este esfuerzo se pretende abandonar las figuras de “lo natural”, “lo esencial”, o “lo a-histórico”, entre otras, por considerarlas limitantes para la actividad especulativa. Lejos de buscar instancias de lo trascendente, se señalan la serie de contingencias y arbitrariedades históricas que nos han llevado a congelar bajo la gramática del “ser” aquello que es mero “estar”.

Una de las lecciones principales de estas reflexiones no sustancialistas es que “eso” que somos, que hemos sabido tan íntimo y propio, no es más que un rebote, una consecuencia de algo que preexiste y que siempre está un paso delante nuestro. Allí donde se cree que lo inmediato aparece como sentimiento, idea o impulso proveniente desde un “núcleo” o “fondo” último, estas lupas filosóficas nos proponen encontrar la mediación histórica que nos ha hecho ser lo que somos. En efecto, si se bucea en la profundidad de la subjetividad, y se mira adentro, se encuentra el afuera.

Bajo ese arco, las reflexiones que siguen toman como supuesto que la subjetividad es una producción histórica, y que la mediación que la genera está integrada por un conjunto de relaciones de saber y de poder. Éstas se encuentran ya operando en cada fibra de nuestros discursos, de nuestras prácticas, y de nuestros deseos. En nuestras espaldas descansa, pues, todo el peso de la historia.

Ahora bien, si la historia nos ha moldeado, entonces no sólo hemos sido espectadores de ella, sino también sus cómplices, víctimas y beneficiarios. Esto acarrea una inquietud si nos proponemos pensar prácticas y proyectos emancipatorios. Sabemos cómo nos han hecho saber; actuamos como nos han hecho actuar; esperamos lo que nos está permitido esperar. Somos el humano que nos han hecho ser. Y, sin embargo, tenemos evidencia histórica de que es posible abrir una diferencia con respecto a nuestras herencias.

Pareciera entonces que la subjetividad es un producto histórico, pero que no es totalizada por las relaciones de saber y poder que la han moldeado. Al contrario: puede cambiar, transformarse a ella misma, y en ese mismo proceso, transformar las matrices que la han constituido. Pero como partí del abandono a las lógicas de la sustancia, esta

transformación no puede explicarse por ninguna esencia revolucionaria que sea motora del cambio. No habrá libertad, ni razón, ni deseo por fuera de la historia, que advenga para resolverla. En otras palabras, no se puede apelar a un fondo impoluto por la mano del poder sin traicionar el presupuesto teórico del que partí.

De allí que aparezcan dos ideas en tensión: tenemos evidencia de que la historia no es puro despliegue objetivo unidireccional y totalizante, pero asimismo las crisis que observamos en ella no pueden explicarse por una subjetividad por fuera de la historia, ya que ésta es producto de ésta. Así, el supuesto de la subjetividad como producto histórico se transforma en un campo de problemas, y se configura ante nosotrxs un conjunto de preguntas: ¿Cómo se produce el cambio en la subjetividad históricamente producida? ¿Cómo es posible que interrumpamos las inercias que nos atraviesan, si éstas nos constituyen? ¿Qué tuvo que suceder para que deseemos otro mundo que el que nos ha producido? ¿Cómo es posible que nos transformemos a nosotrxs mismxs? ¿Cómo, al hacerlo, transformamos aquello que nos hizo ser lo que somos en primer lugar? En definitiva: ¿Cómo es posible que la consecuencia se levante contra su causa? Éstas son las preguntas que ponen en marcha estas reflexiones.

1. Marco teórico

Me propongo ensayar una respuesta a este problema desde el pensamiento de Michel Foucault, exponente (entre otrxs) de las reflexiones filosóficas post-sustancialistas a las que hice referencia más arriba. Creo que el supuesto de la subjetividad históricamente producida del que partí salta a la vista en cualquier lectura que se haga de Foucault: en sus páginas encontramos prisiones, manicomios, palacios y cuarteles de soldados. La psiquiatría, la medicina, o el psicoanálisis son abordados como saberes emparentados con esos mecanismos históricos de poder. Locos, enfermos, histéricas, convictos y monjes aparecen como sujetos que surgen de ese matrimonio entre el saber y el poder. Por doquier encontramos que el peso de la historia se imprime en los hombros de los personajes foucaultianos.

Ahora bien, desde mi perspectiva, el autor de Poitiers se enfrentó al mismo problema que mencioné más arriba. Ya en sus primeros trabajos propuso sus reflexiones como modos de poner en entredicho lo dado, y de buscar una salida, o de ensayar otro modo de hacer las cosas. Pero esta salida no podrá buscarse en estructuras *a priori* o universales a todos los sujetos, pues esto implicaría restituir un lugar sustancial que, como ya señalé, no tiene lugar

en su filosofía. De allí que la transformación siempre se produzca, para el autor, en la inmanencia de las relaciones históricas de saber y poder. Las figuras del cambio adoptan allí distintos nombres: a veces se llaman “contra-conducta”, a veces, “resistencia”, otras, “crítica”. Esta última es el foco de mi atención.

Me propongo estudiar el concepto de “crítica” en el *corpus* foucaultiano de los años 1978 hasta el año de su muerte, en 1984. Tal será mi *objeto de estudio*. Sin embargo, la sospecha que anima mi investigación es que la “crítica” es un posible hilo conductor para comprender la transformación en la totalidad de los proyectos foucaultianos. Como ya mencioné, creo que los buceos históricos del autor han sido desde el comienzo modos de poner en entredicho aquello que se brinda como absoluto y necesario, en vistas de imaginar otros modos de vida posibles. De allí que mi *hipótesis de lectura* sea que el concepto de crítica, tal y como Foucault lo recepciona y desarrolla entre los años 1978 y 1984, sirve para esquematizar, ordenar y articular su apuesta filosófica desde una perspectiva sistemática, poniendo de relieve un horizonte programático que busca introducir una diferencia en la subjetividad históricamente producida.

El *objetivo general* de este proyecto es abordar, comprender, y sistematizar el concepto de crítica en la producción foucaultiana de 1978 a 1984. Mis *objetivos específicos* son, en primer lugar, reponer el marco general en que la "crítica" se desarrolla. Para ello, voy a abordar algunos de los antecedentes críticos de Foucault (específicamente, Kant y Nietzsche) y voy a ensayar una exposición del *corpus* foucaultiano ordenándolo a partir del vínculo entre el concepto de "crítica" y el de "experiencia".

En segundo lugar, voy a abordar el marco específico de la producción de 1978 a 1980, haciendo énfasis en cómo los estudios del poder y de las formas de gobierno abonan la comprensión de la crítica tal y como Foucault la elabora en la conferencia de 1978 "¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*" (Foucault: 1995a). Allí, la crítica queda definida como “inservidumbre voluntaria”, un acto de rebelión reflexiva, que hace de contrapeso a los regímenes de gobierno, y dentro de la cual el autor inscribe su propio proyecto.

En tercer lugar, propongo comprender el marco específico de la producción de 1980 a 1984 a partir de las nociones de subjetividad y verdad, para luego revisar cómo la crítica es recepcionada y desarrollada en 1983 y 1984, haciendo especial énfasis en el diálogo de esta última formulación con los puntos centrales del resto de los trabajos foucaultianos. Allí, la

crítica queda definida como un "pensamiento de la actualidad", que genera una "ontología crítica de nosotros mismos", entrando en vínculo con las prácticas de subjetivación, y sirviendo de este modo para pensar un trabajo por medio del cual dejar de ser eso que nos han hecho ser. La crítica será entonces un *êthos*, un modo de conducirse y de actuar. Tanto en 1978 como en 1983 - 84, será inmanente a las relaciones de saber y de poder, y si bien abrirá una diferencia con respecto a éstas, no habilitará un lugar exento de ellas.

El *campo problemático* en el que estos objetivos se insertan es la contribución de Foucault a las reflexiones sobre la producción de la subjetividad históricamente producida, y como ésta puede introducir un cambio, una diferencia en ella misma y en el entorno que la produjo. Por ende, mi esperanza es doble: espero, por un lado, poner en relieve la importancia de la crítica en el pensamiento foucaultiano como aporte a los estudios post-foucaultianos y, por otro lado, producir un insumo para el pensamiento crítico en nuestra actualidad.

Por último, el *método* es principalmente hermenéutico. Se procede a abordar, ordenar y desarrollar las fuentes principales del autor, incorporando comentarios interpretativos que sirvan para esclarecer las discusiones que las atraviesan. Para trabajar, utilizo intervenciones orales y escritas del autor. Los cursos en el *Collège de France* de los años pertinentes son un foco privilegiado de lectura, y también conferencias, artículos, y libros publicados. Ahora bien, quizás esta investigación tenga la particularidad de que aborda un concepto al que el autor no le dedicó gran parte de sus trabajos. En efecto, Foucault pone el foco en la crítica solamente en una intervención oral de 1978 (publicada años después), y en una sola clase del curso de 1983, que luego adoptó la forma de dos artículos. De allí que en este trabajo se aborde este *corpus* escueto de manera profunda, pero también se demore en reconstruir los itinerarios aledaños. De este modo busco completar los problemas que Foucault se encontraba pensando a la hora de hacer cada una de las intervenciones sobre la crítica y la Ilustración, y mostrar hasta qué punto es posible leer, en sus itinerarios, un gesto crítico recurrente que tributa a mi hipótesis de lectura.

2. Una historia de la crítica (breve estado de la cuestión).

En el texto que recepciona el proyecto crítico e ilustrado de 1983 titulado "¿Qué es la Ilustración?" y cuyo análisis integra el corazón de este trabajo, Michel Foucault inscribe su proyecto crítico en la línea que proviene de Immanuel Kant, y que pasa por Hegel, la escuela

de Frankfurt, Nietzsche, y Max Weber hasta llegar a su propio trabajo (Foucault: 2002, pg. 80).

A continuación, voy a reconstruir éste y otros recorridos brevemente, con el fin de trazar ciertos antecedentes y discusiones que contemplen, como Foucault, la crítica como un modo posible de la transformación subjetiva, siempre inmanente a las relaciones históricas de saber y poder. No haré foco solamente en los llamados "estudios foucaultianos", ya que mi rastreo se concentrará en la teoría crítica que comprenda el problema del cambio en la subjetividad históricamente producida en las coordenadas que den respuesta a las preguntas que desarrollé al comienzo de esta "Introducción General". Lo que aglutina esta serie de autorxs tan disímiles será, en definitiva, haber asumido la tarea de explicar la transformación sin apelar a una fuerza por fuera de la historia³. Como intentaré mostrar, el aporte foucaultiano es un capítulo más dentro de una serie de discusiones.

2.1. Antecedentes críticos.

Comienzo por reponer brevemente los dos antecedentes principales de Foucault para elaborar el concepto de crítica: Immanuel Kant y Friedrich Nietzsche. Por lo pronto, me sirvo de una exposición escueta para introducir una noción general de la "crítica" y la "Ilustración" tal y como ambos autores la comprendieron, por ser dos nociones fundamentales para el desarrollo de estas reflexiones. En el "Capítulo 1" de este trabajo recuperaré con mayor profundidad la filosofía de ambos autores.

La tradición crítica moderna se inicia con Immanuel Kant. La crítica tal y como la entiende el autor de Königsberg no se inserta en el problema del cambio en la subjetividad históricamente producida, sino que restituye el sendero seguro para acceder al conocimiento legítimo, y a máximas morales universales. Tendrá que ver con el trazado de los límites y alcances a los que podemos aspirar si nos atenemos a lo que, desde la filosofía de Kant, es un conocimiento certero de nuestro propio conocimiento. Estos límites se nos brindan como universales en tanto sujetos racionales que somos. En otras palabras, la crítica evita que nos

³ Cabe aclarar, llegado este punto, que refiero a "la historia" como Foucault mismo refiere a "el poder": esto es, en términos nominalistas. No lo hago bajo la creencia de que existe una historia unificada y universal, sino desde una perspectiva en la línea con el enfoque genealógico del autor, entendiendo el azar y multiplicidad que habita las historias que nos han hecho ser lo que somos. Solamente en términos expositivos es que hablo de "la historia".

extraviemos, que nos dirijamos más allá de lo que nos está permitido por nuestra constitución antropológica, y su ingreso en la filosofía se da para saldar una discusión gnoseológica y metafísica.

Sin embargo, la posibilidad de transformación puede encontrarse en los textos políticos de Kant, especialmente en el tradicional "¿Qué es la Ilustración?" que integra un elemento fundamental del *corpus* de esta investigación y en el cual se basa el texto foucaultiano principal sobre la crítica. Allí, el cambio aparece como un proceso que nos orienta hacia la "salida de la minoría de edad", la cual se da por un movimiento del individuo sobre sí mismo. La Ilustración será entonces un proceso de transformación individual y colectiva, que nos lleva a servirnos de nuestro propio entendimiento. La autonomía racional parece ser el objetivo de la empresa. Allí, la labor ilustrada se encuentra salvaguardada del poder, por fuera de él, y sirve para producir un contrapeso: el ilustrado habla con independencia del poder. Remarco este elemento porque servirá de contrapunto con el resto de autorxs que se recuperan en este breve estado de la cuestión.

De esta manera, el cambio se asocia al pensamiento de la Ilustración, mientras que la crítica es comprendida como "rectificación" de un proyecto en curso sobre nuevos cimientos. Sin embargo, crítica e Ilustración pueden ser comprendidas en un vínculo estrecho que espero clarificar a lo largo de este trabajo. En efecto, existen lecturas (O'Neill: 1989) entre las que se encuentra la del propio Foucault (2010b), en donde el proyecto crítico kantiano es comprendido como un apoyo del proyecto ilustrado: por haber rectificado los límites de nuestro conocimiento bajo la empresa crítica, es que podemos acceder a una época de Ilustración. De esta manera, servirnos de nuestro propio entendimiento quiere decir someternos a los principios universales descubiertos en la empresa crítica. Puede verse cómo ya en Kant, crítica e Ilustración quedan emparentadas, remitiendo constantemente la una a la otra.

En el caso de Friedrich Nietzsche, encontramos un pensamiento que revitaliza la crítica, y reconoce un antecedente en Kant (JGB §210 KSA 5)⁴, pero no en vistas de rescatar el proyecto ilustrado, sino de abandonarlo. Nietzsche se propone radicalizar aquello que estaba presente en el filósofo de Königsberg. Mientras Kant sólo critica la "falsa ciencia"

⁴ Se citará acorde a la *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA) 4*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1999.

(metafísica dogmática) y la “falsa moral” (heteronomía), en nombre de rectificar sus recorridos, en Nietzsche encontramos una pluma que dispara contra la "verdadera ciencia" y la "verdadera moral", mostrando que la primera no depende más que de la segunda, y que ésta a su vez se fundamenta en el resentimiento contra la vida, llevando la crítica hacia una radicalidad inédita en el pensamiento kantiano.

Para Nietzsche, la crítica posee una doble valencia. Es negativa y positiva; después de destruir necesita proponer. Sólo atravesando el proceso de desmontar la "verdadera ciencia" y la "verdadera moral", es que será posible construir otro modo de conocer, local, precario, parcial. Su objetivo es acuñar un perspectivismo, donde toda premisa sea comprendida como un modo más de comprender la existencia y de intentar aprehenderla.

Es decir, mientras que la crítica y la Ilustración en Kant consistían en rectificar el conocimiento y la moral bajo principios universales comunes a todos los sujetos racionales, en Nietzsche la crítica consiste en la destrucción del proyecto del conocimiento y de la moral en sí, para producir sobre sus ruinas otro modo de vida. Por lo pronto, dejo a los desarrollos de Kant y Nietzsche, para recuperarlos en mayor profundidad en el "Capítulo 1"

2.2. La crítica en el siglo XX: Marxismo, freudismo, freudo-marxismo

Pensadores emparentados con Nietzsche a partir del gesto común son los otros dos “maestros de la sospecha” (Ricoeur: 1990, p. 32), es decir, Karl Marx y Sigmund Freud. Si bien no hacen referencias explícitas a la crítica en Kant, como sí reconoce Nietzsche, tanto el marxismo como el psicoanálisis se proponen como teorías críticas de lo existente. Asumen el carácter histórico de los procesos individuales y colectivos, y piensan el cambio en immanencia a estos procesos, y no por fuera de la historia.

2.2.1. Psicoanálisis y marxismo como teorías críticas.

El psicoanálisis es un antecedente de interés por vérselas tanto con puntos de cercanía como de lejanía con el pensamiento crítico de Michel Foucault. Es posible desprender de la postulación del inconsciente una crítica a la "autonomía racional" ilustrada propuesta por Kant, punto que será recuperado por Foucault. Pero asimismo encontramos en el psicoanálisis un coqueteo incómodo con lo que el autor de *La voluntad de saber* llamó la “hipótesis represiva” (Foucault: 2011a, p. 15). Uno de los principales problemas de esta

hipótesis es que apela a una idea de liberación de lo reprimido como solución al mal histórico. De allí que el problema del cambio en la subjetividad históricamente producida no se asuma en su complejidad, sino que se despache velozmente al apelar a cierta “fuerza”, “deseo”, o “pulsión” primaria que se encuentra enmascarada por las relaciones de dominación, y cuya liberación es ocasión para los procesos de emancipación. Bajo ese esquema conceptual, la crítica no será inmanente a los mecanismos históricos de saber y de poder, sino que apelará a fuerzas por fuera de la historia. De este modo, cualquier esquema que se sitúe dentro de la "hipótesis represiva" no asume las tensiones y preguntas de las que parten estas reflexiones. Anticipo que este punto será recuperado en el "Capítulo 3".

Sin embargo, dentro del *corpus* freudiano se encuentra una ruptura que permite rastrear matices en la relación del psicoanálisis con la "hipótesis represiva": el “giro del 20” abandona la oposición entre “principio de realidad” y “principio de placer” para mostrar hasta qué punto existe una complicidad estructural entre el sujeto y su propio malestar, que busca compulsivamente repetir estados de angustia (Freud: 2010, p. 22). Bajo este esquema, la represión ya no sería aquello que inhibe la "verdadera" pulsión, sino que estaría puesta al servicio de la compulsión de repetición como mecanismo más arcaico del sujeto, que al repetir estados de angustia encuentra una satisfacción parcial, uniendo nuevamente poder y placer. De allí que el segundo modelo pulsional allí propuesto coloque al padre del psicoanálisis “más allá de la hipótesis represiva” (Scasserra: 2019, p. 27).

Este guante es recogido por el pensamiento de Jaques Lacan. El desarrollo del “goce” dentro de su teoría como satisfacción sustitutiva a partir del síntoma puede comprenderse como un modo de señalar la adhesión del sujeto a aquello que le genera malestar⁵. Allí, el corte no se da por apelar a ninguna capacidad externa a la constitución de ese sujeto, sino que se da dentro de las mismas formaciones simbólicas e imaginarias que generaron la reiteración del goce. Servirse del padre, para ir más allá de él, en definitiva. Esta fórmula, como espero se vea a lo largo de los desarrollos de esta tesis, no es muy distante al modo en

⁵ Este punto actualmente genera numerosas polémicas por hacer recaer sobre los hombros del individuo, y no del sujeto, una lógica culposa sobre su malestar. Bruno Bonoris, en “La invención lacaniana del concepto de goce” (Bonoris: 2016) hace un estudio minucioso de cómo la interpretación de Jaques-Alain Miller ha pretendido culpabilizar al individuo por su goce, y asimismo lo ha anclado en una fuente biológica. A partir de una lectura minuciosa de los desarrollos de Lacan, Bonoris propone pensar al goce como un movimiento de las estructuras objetivas e históricas (“ello goza”) y no del individuo. En la misma línea se insertan los libros *El goce del capital* (Exposto y Rodríguez Varela, 2020a) y el *Manifiesto para un análisis militante* (Exposto y Rodríguez Varela, 2020b)

que el propio Foucault comprendió la crítica, y la posibilidad de generar cambio en la inmanencia de las relaciones de poder.

Con respecto a la tradición marxista, el parentesco con la tradición crítica es quizás más fluido. El propio Karl Marx comprendió que “los hombres hacen su historia”, pero no bajo su libre arbitrio, sino bajo condiciones que éstos no han elegido (Marx: 2014, p. 103). Ante esto, la teoría se yergue como herramienta de transformación. La interpretación del materialismo histórico como determinismo total de las relaciones sociales, si bien asumió el problema de la subjetividad históricamente producida, no supo ensayar otra respuesta que los movimientos objetivos de las estructuras históricas. El ensayo de Louis Althusser en Francia, de emparentar marxismo con estructuralismo y de ese modo desmontar el determinismo económico, para relegarlo a una instancia última (Althusser: 1974, p. 18), se muestra más en diálogo con la forma en que Foucault comprendió la posibilidad de transformación.

En ese punto, para Althusser, es la interpelación de la ideología hacia el individuo para instituirlo en sujeto lo que explica los conflictos y las transformaciones. La causa de la diferencia es que la propia ideología se encuentra ya habitada por la lucha de clases. Esto es un antecedente importante para destacar, porque desde el marxismo althusseriano, la tarea crítica consistiría en restituir la verdadera ciencia (marxismo), contra el velo ideológico. Son varios los momentos en los que Foucault señaló su incomodidad con esta concepción (Foucault: 1996, 2010b, 2021). El enmascaramiento ideológico respondería a cierta epistemología de la verdad que, veremos, Foucault no está dispuesto a aceptar. En eso se compromete una noción de verdad y de crítica específicas. Si "ideología" se contrapone a "ciencia", entonces el rol de la crítica es ilustrar por medio de promover esa ciencia, perdiendo de vista el anudamiento entre saber y poder que Foucault intentó siempre señalar. Esquemáticamente, y con lo dicho hasta ahora, quizás sea posible afirmar que el marxismo althusseriano permanece en una noción de crítica kantiana, en el sentido de que se propone restituir proyectos bajo el seguro camino de lo que considera la "verdadera ciencia", sin poder dar cuenta de los problemas que ese afán de verdad encierra, como sí hará la crítica foucaultiana, atravesada por el tamiz nietzscheano.

2.2.2. Apuestas freudo-marxistas.

Estas tradiciones se han visto emparentadas en apuestas freudo-marxistas que quiero poner de relieve por señalar un contrapunto con el modo de comprender el cambio en la subjetividad históricamente producida que me propongo abordar. Su primer exponente, Wilhelm Reich, es el principal blanco de críticas por parte de Foucault por adscribir a la “hipótesis represiva” que cancela toda intervención estratégica en la inmanencia de aquello que nos oprime y determina. Desde la perspectiva de Reich, la liberación de ciertos impulsos primarios y naturales contra impulsos secundarios y sociales es lo que orienta los sueños emancipatorios (Reich: 1985, p. 49). Se aprecia el contraste que permite desmarcar a la crítica en sentido foucaultiano de esta apuesta.

Otro proyecto freudo-marxista que incurre esquivamente en la “hipótesis represiva” es el de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Lo que encontramos en *El antiedipo* es una nueva alianza de Freud y Marx, pero superando a Lacan y a Althusser por medio de colocar, en medio de la díada, a Nietzsche (Descombes: 1988, pg. 222). De esta manera, se superan el subjetivismo y el determinismo totalizante de la base económica, pero rescatando la prioridad que la base ontológica del capitalismo posee.

Allí, el horizonte de problemas es provisto por Spinoza: ¿Por qué los hombres luchan por su servidumbre, y no por su liberación? La respuesta ya no puede tratarse de un acto de represión ni de un engaño (pues para un freudiano la consciencia no tiene buena prensa) sino de un deseo de servidumbre. Para ello, el deseo es transferido a la infraestructura productiva (Descombes: 1988, pg. 225), para dejar de ser comprendido como una falta (como proponía Lacan) y pasar a ser entendido como producción que se da en un inconsciente. El inconsciente lacaniano es criticado por ser un “teatro de representación” y los autores proponen comprenderlo como una “fábrica de producción” (Deleuze y Guattari: 2014, pg. 63). Los aportes críticos de la alianza entre Deleuze y Guattari son fértiles y valiosos para este trabajo, por considerar la transformación siempre dentro de un plano de inmanencia, y no en exterioridad a aquello que se busca transformar.

Si me detengo en el marxismo, el psicoanálisis, y el freudo-marxismo como antecedentes de teorías críticas, es por rescatar en estos desarrollos la apuesta teórica y vivencial de realizar una crítica radical de todo lo existente, donde las herencias que nos constituyen sean puestas en entredicho en nombre de intervenciones y modificaciones en la inmanencia de éstas. Ahora bien, rescaté brevemente la alianza freudo-marxista por presentar

algunos exponentes de una restitución sustancial que se coloca por fuera de la producción histórica de la subjetividad a través de lo que Foucault llamó "hipótesis represiva". Esto presenta un contrapunto con la teoría crítica inmanente que intento pensar. Asimismo, la oposición de Althusser entre "ciencia" e "ideología" es otro contrapunto con una noción de crítica en apoyo incómodo con las matrices históricas de poder. En efecto, si se asumen las preguntas desarrolladas al principio de esta "Introducción General", no se puede sostener una respuesta que apele a una "potencia", un "deseo" comprendidos en tanto instintos primarios, o a una "verdadera ciencia" que explique acabadamente el funcionamiento de la sociedad.

2.3. Teoría crítica

Una vertiente marxista que asumió el nombre de "teoría crítica" es, por supuesto, la desarrollada por la escuela de Frankfurt. El propio Foucault admitió no haber conocido sus desarrollos a tiempo, lamentando la indiferencia del clima francés hacia pensadores como Adorno o Horkheimer por considerar que tal era la cercanía entre sus ideas que, de haberlos leído a tiempo, le hubieran ahorrado muchísimo trabajo (Foucault: 1999).

Esquemmatizando brevemente, es posible decir que la teoría crítica para Horkheimer asume el doble compromiso de ser normativa y descriptiva: recogiendo el guante de la tesis XI sobre Feuerbach de Marx, no se apela a ninguna neutralidad teórica, sino que la propuesta pretende vincularse conscientemente con idearios emancipatorios.

Esta teoría crítica será un estudio de los "antagonismos internos y externos de la época" (Horkheimer: 2003, pg. 257) por medio del desarrollo de una "crítica inmanente de la sociedad capitalista, sociedad que obtura sistemáticamente la realización no deformada de los principios éticos que ella misma postula" (Martín: 2020, pg. 12). Puede verse hasta qué punto la teoría crítica de Horkheimer está en la línea de lo expuesto hasta este punto como el ideario de la crítica foucaultiana, y del modo de comprender el carácter contradictorio de nuestra actualidad moderna y capitalista.

Ahora bien, hacia los años 40, con *Dialéctica de la Ilustración*, la modernidad capitalista pasa a ser aprehendida como "la última forma histórica de un ciclo de oscilación dialéctica entre mito e Ilustración que viene repitiéndose desde antaño" (Martín: 2020, 13). De esta manera se produce un giro negativo en la teoría, abandonando la crítica inmanente a la modernidad capitalista en virtud de las contradicciones de su proceso. Se da lugar allí a

cierta clave pesimista y se olvida cualquier clave emancipatoria que la Ilustración moderna pueda albergar. Lo interesante en este punto es que la Ilustración es asumida como una herencia irrenunciable, del mismo modo que vamos a encontrar en Foucault.

Este giro pesimista es fuertemente criticado años después por Jürgen Habermas, quien intenta restituir una crítica de la modernidad que no abandone sus fundamentos normativos, ensayando nuevamente la “crítica inmanente” que había blandido Horkheimer en su inicio, pero revitalizando de esta manera cierto optimismo ingenuo sobre las posibilidades de la modernidad capitalista. Al respecto Helmut Dubiel señala el “cisma en la teoría crítica del capitalismo tardío con la oposición entre pesimismo y optimismo” (Dubiel: 1992, 4) que cristaliza la tensión entre Ilustración y capitalismo que la modernidad nos ofrece.

Resumiendo, por un lado tenemos una primera generación demasiado pesimista con respecto a las posibilidades emancipatorias de la modernidad capitalista, y por otro, otra demasiado optimista. Se vuelve posible pensar que la tarea de la teoría crítica en su actualidad es sortear esos dos lugares comunes. La idea de crítica inmanente que busco desarrollar a partir de Foucault quizás pueda realizar algunos aportes a esta problemática.

2.4. La recepción crítica en Francia

Vincent Descombes, en su libro *Lo mismo y lo otro: Cuarenta y cinco años de filosofía francesa* realiza un valioso recorrido que permite ver cómo a lo largo del siglo XX francés han subsistido numerosos debates comunes a distintas generaciones intelectuales. A continuación, realizo una reposición veloz de los debates en torno a la subjetividad y la crítica en las generaciones intelectuales francesas.

El horizonte problemático de la subjetividad encuentra una vía de entrada posible en Francia a partir de la lectura antropológica (Descombes: 1988, pg. 48) de Alexandre Kojève sobre Hegel (Kojève: 1971, pg. 11). Esto marcaría la nota de la primera generación filosófica, de las “3 h”: junto a Sartre y Merleau-Ponty, estos filósofos buscaron recepcionar en Francia los pensamientos de Hegel, de Heidegger y de Husserl respectivamente. En primera instancia podemos decir que los tres buscaron pensar dentro de los senderos de la dialéctica; se entiende pues que Kant se encuentre ausente, por comprender a la dialéctica bajo un sentido ilusorio.

Ahora bien, la posibilidad de transformación, y de cambio en la subjetividad históricamente producida aparece, tanto en Kojève, como en el Sartre de *El ser y la nada* y como en Merleau Ponty, supeditada a la idea de “síntesis” de la cual la dialéctica los proveía. Esa síntesis puede consumarse en “el hecho de la historia”, como en el caso de Kojève, ser fallida, como en el caso de Sartre, o precaria, como en Merleau Ponty. Pero lo fundamental es que, para esta generación, el movimiento de la historia se ve supeditado a los movimientos de la dialéctica⁶, y todo modo del cambio se encuentra ya contenido en el despliegue de lo racional. Cualquier irrupción del acontecimiento, por más irracional que parezca, es recogido nuevamente dentro de un movimiento de la razón.

Esto no cambia con el "momento estructuralista" que hace de bisagra con la siguiente generación. La sabiduría del estructuralismo radica en dar cuenta acabadamente de que la subjetividad es una producción histórica. Ahora bien, el costo de esto es reducir cualquier transformación a un movimiento dado por las estructuras universales, “anteriores al tiempo” (Masotta: 2015, pg. 42). De esta manera, el pensamiento estructuralista destrona a la dialéctica, pero en nombre de una razón ampliada que sigue sin poder dar cuenta de los cambios contingentes de la subjetividad arrojada a la historia.

Con esto buscará romper la generación de la sospecha que ingresará en la escena a partir de los años 60 y centrará sus lecturas en Marx, en Freud y en Nietzsche. Allí, la dialéctica se mudará al banquillo de los acusados (Descombes: 1988, pg. 105), llevando a toda la generación de Michel Foucault a intentar escapar de Hegel (Foucault: 2005, pg. 70). Será un gesto común de pensadores como Derrida, Deleuze, y Foucault mostrar cómo la subjetividad es un rebote, el resultado de un proceso histórico, y allí buscarán maneras de dar cuenta de cómo es que se produce el cambio en ella sin permitir que las estructuras capturen la totalidad de sus devenires.

En el caso de Derrida, lo que se encuentra es la imposibilidad de totalización por parte del otro que nos habita. Su pensamiento construido a partir de esta *différance* desmonta cualquier idea de origen o estructura como homogéneo, estático, e igual a sí mismo⁷, pero no

⁶ Cuando menciono a Sartre, pienso específicamente en *El ser y la Nada* (2011) comprendiendo que los señalamientos que hace Descombes sobre su adhesión al pensamiento dialéctico no son del todo extensibles a toda su obra posterior.

⁷ Se trata de dar cuenta del “movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye históricamente como entramado de diferencias” (Derrida: 2006, p. 48).

en nombre de una mismidad fuerte, sino de una subjetividad y una totalidad ya desgajadas, en proceso de deconstrucción. La in-completitud tanto de lo otro como de lo mismo es lo que garantiza que siempre exista una fisura, un lugar de lo ambiguo en el que el sentido hace saltar su propia diferencia.

En el caso de Deleuze y Foucault, encontramos el gesto análogo de regresar a Kant para reactualizar el pensamiento crítico, utilizando como mediación a Nietzsche. Para Gilles Deleuze, el “giro copernicano” de la *Crítica de la Razón Pura* demuestra que es el sujeto quien comanda, quien está al mando en el conocimiento (Descombes: 1977, p. 204). Kant utiliza esta potestad del sujeto para trazar los límites y alcances del verdadero conocimiento, o de la verdadera moral. Por ello Deleuze dirá que Kant no ha ido lo suficientemente lejos (Descombes: 1988, pg. 203) y se apelará a la radicalidad nietzscheana que desarrollé más arriba, para acabar con el proyecto de "la verdad" del conocimiento y de la moral. Como espero pueda verse en los desarrollos ulteriores, el gesto es similar al que desarrolla Foucault.

Lo que busco rescatar es que, tanto en Derrida, como en Deleuze y Foucault (y quizás también en Lacan), lo que encontramos es una pregunta por el cambio en la subjetividad históricamente producida, pero sin alojar completamente ni en la historia, ni en la subjetividad las potencias de ese cambio. Por el contrario, si hay algo que anuda a estos llamados "posestructuralistas" es justamente haber desfondado a la estructura que produjo a la subjetividad en primer lugar. Si el estructuralismo demostró que el sujeto no es sino un rebote de la estructura, la gran lección que la siguiente generación tiene para aportar es que la totalidad que produjo al sujeto es incompleta, desgarrada, fallida.

Esquemáticamente: si el estructuralismo descubrió que el sujeto está desfondado, el llamado "post-estructuralismo" agrega que la estructura que lo produjo, también. La *différance* derrideana, las líneas de fuga deleuzianas, y la crítica en Foucault son testimonios de que el crimen no es perfecto. La certeza metafísica que orienta a la generación francesa de los 60 hacia estas conclusiones es, en definitiva, que la repetición de lo mismo, por lo mismo, siempre da lo otro. Debido a esto, no puede haber sujeto y no puede haber estructura en términos sustanciales. Por el contrario, a las matrices históricas de producción de subjetividad, y a la subjetividad que resulta de ellas, se las considera des-fondadas, inconsistentes, y no iguales a sí mismas. Y en estas propias reglas de juego es que se encuentra, ya contenido, el germen de la diferencia y, por ende, de la transformación.

En términos generales, la condición de posibilidad del cambio se produce por esta diferencia que lo Mismo aloja en su seno. Como espero demostrar, la crítica en Foucault es el concepto que aborda puntualmente esta cuestión, y prescribe un programa para su trabajo.

2.5. La crítica radical de lo existente en nuestra actualidad.

Actualmente, la “teoría crítica” encuentra numerosas valencias y rostros. Si hasta aquí esboqué los antecedentes críticos de Kant y Nietzsche, el marxismo y el psicoanálisis, y luego di cuenta de los ecos de todo esto tanto en la teoría crítica tal y como la escuela de Frankfurt construyó, y el siglo XX francés elaboró, ahora me propongo revisar las recepciones actuales de estas reflexiones.

2.5.1. Teoría crítica del valor.

Descendiente del marxismo, se encuentra la crítica a la teoría del valor promovida por Moishe Postone. Allí puede divisarse una reinterpretación de la obra madura de Marx que busca superar el estancamiento pesimista de la primera generación de Frankfurt (Martín: 2020, pg. 22). Esto se da porque el desarrollo de Postone estudia la mediación social capitalista desde las categorías del valor, el trabajo y la mercancía. Allí, logra hacer una crítica inmanente a partir de dar cuenta de la contradicción estructural entre riqueza y valor: se sigue acumulando riqueza, pero la mercancía pierde valor en virtud de ir gradualmente disminuyendo el trabajo acumulado para su producción (Postone: 1993, pg. 148). Dentro de esta corriente, los aportes de Roswitha Scholz proponen un cruce con las teorías de géneros a partir de dar cuenta de la escisión del valor entre trabajo productivo y reproductivo. En el ensayo "El patriarcado productor de mercancías" (2013), la autora demuestra cómo el trabajo doméstico y no remunerado que cae en manos feminizadas no supone un afuera del circuito de producción de valor, sino que es condición de posibilidad de este.

Emparentado con esa línea encontramos el proyecto aceleracionista. Allí, se trata de hacer foco en la infraestructura capitalista, no para destruirla, sino para utilizarla como plataforma hacia el post-capitalismo (Williams y Srnicek: 2017, pg. 41). De esta manera, no se debe renegar de los avances del capital y de sus desarrollos tecnológicos, sino apropiárselos para redirigir al capital hacia horizontes más emancipatorios. Al respecto, este

proyecto encuentra una vertiente xenofeminista⁸ (Hester: 2018) que opera una reflexión análoga sobre la tecnología atravesándola con las problemáticas de género. Por último, en esta línea son destacables el trabajo de Ray Brassier (Brassier: 2017) donde se revisan las críticas antimodernas al “prometeísmo ilustrado” y de Reza Negarestani, quien analiza las consecuencias humanistas y anti-humanistas de la Ilustración, bajo el horizonte de producir cierto revisionismo de la idea liberal de libertad (Negarestani: 2017).

Lo que aglutina estos planteos es la necesidad de servirse de la estructura desarrollada por el capital para operar una crítica hacia el mismo que nos dirija a su abolición. Como puede apreciarse, el gesto común aquí es el de una crítica inmanente a aquello que es criticado, por parte de subjetividades constituidas por las propias lógicas que buscan criticar. Si bien esta corriente está anclada en una crítica al capital como forma social total, el gesto no dista mucho de ser el que busco subrayar en Michel Foucault.

2.5.2. Teorías de géneros y estudios *queer*.

Otra vertiente que parte de Foucault para reactualizar un proyecto crítico es gran parte de los estudios de género y la teoría *queer/cuir*⁹. *El género en disputa* de Judith Butler es un excelente ejemplo de ello. Allí, lo que encontramos es un recorrido que nos lleva desde la “des-sustancialización” de la “mujer” como sujeto político del feminismo¹⁰ (Butler: 2016, pg. 53) y que pre-existe al acto que realiza, hacia una teoría del género que piensa al sujeto como producto de actos performativos que producen la realidad que dicen expresar. El género será un marco de inteligibilidad desde el cuál leer cuerpos que reiteran lo suficiente tal o cual acto. La posibilidad de transformar o cambiar allí se da justamente por la relación arbitraria

⁸ Antes de la publicación del libro de Hester, existió un “Manifiesto xenofeminista” del colectivo Laboria Cuboniks que nació en una escuela de verano organizado por teóricos del realismo especulativo y del aceleracionismo. Una de sus preguntas fundadoras fue acerca de la posibilidad de pensar un «aceleracionismo feminista». En ese manifiesto arrojan una consigna que se articula con la crítica inmanente que me propongo pensar: “Tod@s estamos alienad@s – pero ¿ha sido alguna vez de otra manera? -. Es a través de, y no a pesar de, nuestra condición alienada, que podemos liberarnos del fango de la inmediatez” (Laboria Cuboniks: 2017, p. 118).

⁹ La expresión "teoría queer" fue propuesta inicialmente por Teresa de Lauretis (1991), sirviéndose del término "queer" proveniente de los activismos para desafiar la hegemonía académica en materia de géneros y sexualidades que se había segmentado y autodefinido como "estudios gays y lésbicos". Posteriormente, la propia autora va a proponer abandonar el término. Actualmente, se ha propuesto el término *cuir* como un modo de reapropiarse del campo desde otras latitudes que no sean el norte global (flores: 2013, p. 54)

¹⁰ Planteo que, sin embargo, es expandible a cualquier tipo de identidad política, como lo propiamente autoriza hace en *Cuerpos Aliados y lucha política* (Butler: 2017, p. 11). Caída la “identidad”, Butler propone la “alianza” como aglutinante ante la precariedad (Butler: 2017, p. 41).

entre los actos que componen una ilusión identitaria, y que no se sostienen en nada más que en su propia reiteración. En palabras de Isabell Lorey, no hay pues, “una transformación intervencionista” sino “una potencialidad estructural” (Lorey: 2017, p. 128) de las propias matrices que nos han constituido.

De este modo, en las perspectivas críticas de géneros de corte butleriano, no se apelan a estructuras fundamentales por fuera de la historia para producir el cambio y la crítica en la subjetividad históricamente producida, sino que esta transformación se da por las propias insuficiencias estructurales que nos han hecho ser lo que somos. Es importante destacar asimismo que Judith Butler se ha expandido sobre los dos conceptos capitales de esta investigación: por un lado, la subjetividad foucaultiana como autoproducción en disputa con la matriz histórica que la ha moldeado (Butler: 2009, p. 37), y la crítica como una actividad emparentada con la virtud (Butler: 2002).

Un gesto análogo puede verse en gran parte de los estudios *queer*. Destaco entre ellos *El arte queer del fracaso*. Allí, Jack Halberstam propone “archivos contradictorios” (Halberstam: 2014, p. 158) que ya no piensen la subjetividad *queer* como una víctima pasiva por fuera de la historia, sino que permanentemente busca dar con las matrices ambivalentes de opresión y complicidad que se ponen en juego en los movimientos de disidencia sexual. En ese marco, la crítica es sólo inmanente, y la subjetividad, un producto de lo que critica.

De publicación más reciente y local, *Soberanía travesti. Una identidad argentina* de Lara María Bertolini propone una “teoría crítica travesti trans argentina” como una etapa preliminar que se dirija hacia la producción de “teorías críticas no binarias” (Bertolini: 2020, p. 17). El trabajo de Bertolini se desarrolla en el marco del supuesto de la subjetividad como producto histórico, e insiste en la importancia de no comprender las reivindicaciones identitarias en materias de géneros y diversidad sexual solamente como un movimiento individual de aquella persona que se auto percibe (lo cual implicaría reingresar cierto esencialismo a la reflexión), sino como un proceso colectivo e histórico de reconocimiento de esa identidad.

2.5.3. Estudios foucaultianos.

Sobre los estudios foucaultianos que intentan re-actualizar modos de la teoría crítica a partir de su pensamiento, identifiqué en primer lugar una línea interpretativa italiana. Ésta se

ancla principalmente en los análisis sobre la biopolítica, y aporta excelentes diagnósticos de nuestra actualidad. Ahora bien, a partir de un diagnóstico a veces totalizante del ejercicio del poder, la línea italiana suele incurrir en la postulación de ciertas figuras impolutas, incorruptibles, cuyo advenimiento suele quedar asociado a la promesa de una solución a la historia. De allí que se sucedan figuras como el “deseo” de la “multitud” (Hardt y Negri: 2002, p. 58), o la “vida”¹¹ (Lazarato: 2007, p. 83), o el “cuerpo femenino” (Federici: 2014, p. 182).

Destaco la interpretación italiana de Foucault por distanciarse ocasionalmente de la idea de “crítica inmanente” que quiero desarrollar en este trabajo. Desde mi perspectiva, esta recepción ha necesitado sustancializar aquello que pre-existe a la mano del poder, y que aporta la coordenada de los senderos del cambio y la transformación en la subjetividad históricamente producida. Llamé a este gesto “obstáculo sustancialista” (Scasserra: 2020a, pg. 135 - 164) y señalé sus límites al no poder dar cuenta de la complejidad que la crítica inmanente requiere. Con esto no afirmo que sean “buenos” o “malos” lectorxs de Foucault, sino simplemente que orientan sus interpretaciones hacia dimensiones con las que no acuerdo en virtud de los supuestos de los que partí¹².

La línea interpretativa francesa, (Le Blanc: 2008; Deleuze: 2008; Eribon: 1995; Gros: 2007) se acerca un poco más a lo que me propongo pensar. Ellos constituyen insumos fértiles para dar cuenta hasta qué punto es necesario comprender la crítica al poder como un movimiento inmanente a él. Recientemente, Didier Eribon ha pretendido ir más allá del comentario a los trabajos foucaultianos, con *Principios de un pensamiento crítico*, donde define la tarea crítica como algo que se da a partir de la “complicidad tácita” (Eribon: 2019, p. 12) que todxs sostenemos con respecto al poder. Ante ese problema, el pensamiento crítico debe mantenerse “liberado de los trascendentales, anclado en la inmanencia” para poder

¹¹ Escribe Lazarato que “Foucault está interesado en determinar lo que en la vida le resiste y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes. Definir las condiciones de un nuevo proceso de creación política, confiscado desde el siglo XIX por las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos, me parece ser el hilo rojo que atraviesa toda la reflexión de Foucault. En efecto, la introducción de la vida en la historia es positivamente interpretada por Foucault como una posibilidad de concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y de sus potencias para pensar el sujeto político como un sujeto ético” (Lazarato: 2007, p. 83).

¹² Agrego asimismo que el gesto no es propio de la línea italiana. Hay múltiples autorxs que apelan a este recurso. Por ejemplo, Paul B. Preciado, en *Testo Yonki*, postula una *Potentia Gaudendi* como “la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo” (Preciado: 2014 p. 41) como sustancia subyacente que pre-existe a los procesos históricos.

ligarse “a las interrogaciones a las que dan origen los movimientos sociales y las afirmaciones políticas” (Eribon, 2019: p. 12-13). Bajo la misma égida, *La brujería Capitalista* (Stengers, Pignard: 2017) es un importante antecedente de este trabajo, no solamente por explicitar que la crítica radical no puede sino dirigirse a la modernidad ilustrada y capitalista, sino también por no apelar a instancias del “afuera”, y buscar actualizar permanentemente una crítica inmanente a aquello que es criticado.

Localmente, existen numerosas recepciones de Michel Foucault que no sólo se concentran en sus desarrollos con respecto al poder, sino que rastrean cómo dentro de éste se producen los juegos de contrapesos que componen toda resistencia y, por ende, todo acto de crítica. Al respecto, me gustaría señalar la existencia de una comunidad de investigación, desarrollada principalmente desde las ciencias sociales, que gravita en torno a la doble valencia de la política como gobierno "de los hombres", pero también como actos de resistencia y de conflicto con respecto a ese gobierno. Allí, la crítica siempre es entendida como un acto en inmanencia a las relaciones de poder y, por ende, la transformación en la subjetividad también. Asimismo, la especulación teórica es llevada adelante con especial atención a la actualidad, y los ciclos de luchas abiertos en la región en los últimos años. Referentes de estas coordenadas locales de discusiones e investigaciones son los trabajos de Marcelo Raffin (2018, 2019), Senda Sferco (2019), Luciano Nosetto (2014), Luis Félix Blengino (2018), entre otrxs.

Específicamente sobre el concepto de crítica, el artículo de Vir Cano “Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault” es un antecedente valioso de esta investigación. Allí se articulan y exponen los conceptos de subjetividad y crítica para interrogar por el “nosotr@s” (Cano: 2013, p. 241) que se dirige hacia un “nosotr@s” en vistas de ya no ser de la misma forma. En una línea similar, Camilo Retana analiza los mismos problemas, pero señalando el ancla especial que puede encontrar en el “cuerpo” como lugar donde se dirime el *êthos* de los sujetos (Retana: 2013, p. 151).

2.5.4. Crítica radical de lo existente como apuesta generacional.

Por último, quiero hacer referencia al *corpus* que compone un gesto generacional en el que me gustaría inscribir estas investigaciones. Desde la cátedra abierta "Félix Guattari" (Universidad de lxs trabajadorxs - IMPA), fundada en 2019, intentamos producir un

diagnóstico de lo actual que busque re-actualizar una crítica radical de todo lo existente. Este gesto puede leerse en *El goce del capital* y *Manifiesto de un análisis militante* (Exposto, y Rodríguez Varela: 2020) donde los autores se proponen una nueva apuesta freudo marxista por medio de dar cuenta de la preeminencia de los despliegues objetivos sobre los movimientos subjetivos. Allí, el carácter contradictorio de la totalidad capitalista será el caldo de cultivo para la resistencia y la transformación. Lo mismo sucede con las crisis y los malestares: en *Las máquinas psíquicas* (2021), Emiliano Exposto busca politizar nuestros dolores en materia de salud mental para dar cuenta del carácter histórico y colectivo que encierran. Allí, el colapso es visto como oportunidad, más que como catástrofe.

En la misma línea, *Desde abajo y a la izquierda* de Mariano Pacheco (2018) busca curar el “mal de archivo” de nuestras generaciones al construir una valiosa genealogía de los ciclos de lucha argentinos a partir de la vuelta de la democracia. Este trabajo se inserta en el horizonte de producir una “necesaria renovación intelectual” que produzca una “crítica radical de todo lo existente” (Pacheco: 2018, p. 199).

Finalmente, el mismo gesto puede encontrarse en *Teoría crítica de la modernidad* donde su autor Facundo Nahuel Martín (2020) no sólo ofrece una excelente sistematización de la teoría crítica, revitalizando el gesto contradictorio de la modernidad ilustrada y capitalista, sino que también hace énfasis en la posibilidad de catástrofe que el capitalismo encierra. Desde la perspectiva de Martín, nada parece impedir que el capital se dirija hacia la consumación de sus lógicas de dominación, obturando los sueños emancipatorios de la Ilustración (Martín: 2020, p. 38). Ahora bien, en esta sistematización rigurosa, la vertiente crítica del “posestructuralismo francés” no es abordada por considerar que es una “crítica totalizante de la razón que mina sus propias bases conceptuales” (Martín: 2020, p. 14).

De allí que aparezca, a mi juicio, una vacancia: la de revisar la corriente crítica francesa para precisar sus límites y alcances, y rastrear qué es lo que tiene para decirle a la apuesta local y generacional en curso. Me mueve la sospecha de que el carácter inmanente de la crítica tal y como Michel Foucault desarrolló hace un aporte que habilita sortear los lugares del optimismo y el pesimismo, que parecen ser los vicios de la teoría crítica desde el siglo pasado. Espero que, a partir de este trabajo, la lectura que propongo del proyecto crítico foucaultiano pueda ser incorporada a las producciones críticas en curso, con el fin de

revitalizarlo en un horizonte acorde a los desafíos actuales. En esa coordenada se alojan las investigaciones que siguen.

3. El itinerario.

El itinerario del trabajo puede ser estructurado en tres partes: en primer lugar, se construye el “marco general” de la investigación, que titulé “Antecedentes y contextos de la crítica” y que sirve para desarrollar las reflexiones previas ineludibles para abordar la crítica tal y como Foucault recepcionó: esto es, Kant y Nietzsche. Ese recorrido lo propongo en el primer capítulo, “Antecedentes críticos”. Allí se destaca el contrapunto entre un horizonte crítico que se propone rectificar un proyecto en curso (Kant), y otro que se propone abandonarlo (Nietzsche). En el segundo capítulo, “La historia, la actualidad”, realizo una contextualización general de los trabajos foucaultianos, pero ordenándolos a partir de categorías kantianas, intentando mostrar hasta qué punto el autor de Poitiers fue un lector bastardo del filósofo de Königsberg.

La segunda parte, “La crítica en el marco de la gubernamentalidad (1978-1979)” se propone abordar el *corpus* de los años detallados en su título, buscando rastrear específicamente cómo la “crítica” interlocuta con los desarrollos de Foucault sobre el poder. En el tercer capítulo, “La guerra, la política” se construye el marco específico del período a abordar a partir de hacer foco en los desplazamientos de los trabajos en torno al poder de 1976 hacia la noción de gubernamentalidad presente en los cursos *Seguridad, territorio y población* (2018) y *Nacimiento de la biopolítica* (2007b). Con este marco construido se aborda, en el capítulo cuatro, “El gobierno, la crítica”, el concepto de “crítica” tal y como Foucault lo desarrolla en su conferencia del año 1978, “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”. Allí, la misma queda definida como “inservidumbre voluntaria”, que desde la Ilustración muestra el parentesco entre el saber y el poder, y asimismo permite abrir la posibilidad de pensar un proyecto histórico-filosófico que busque producir una historia propia como ficción.

En la tercera parte, titulada “La crítica como modo de subjetivación (1980 – 1984)” se coloca el foco en cómo los problemas de la “verdad” y la “subjetividad” adoptan protagonismo en el período seleccionado, sumándose a los desarrollos sobre la gubernamentalidad, que no se abandonan. En el quinto capítulo “El gobierno, la verdad” se

desarrolla ese segundo marco específico. Esta re-contextualización es necesaria en virtud de los múltiples desplazamientos que pueden observarse en el autor entre el período de 1978-1979 y 1980-1984. Con este segundo marco específico desarrollado, en el capítulo 6, “La crítica, la Ilustración” se aborda la segunda recepción de la crítica del período seleccionado, en los textos de 1983 y 1984 titulados “¿Qué es la Ilustración?”, donde la crítica es comprendida como una actitud, un modo de producción de subjetividad que logra ir más allá de los límites marcados por las matrices históricas de dominación. Tal gesto es definido por el autor como una “ontología crítica de nosotros mismos”.

En la conclusión, que lleva el nombre de “Un nosotrxs que critica a un nosotrxs”, recupero el problema a partir del cual comenzó esta "Introducción General", es decir, el de la subjetividad históricamente producida. También reflexiono sobre los aportes de la crítica en nuestra actualidad, a partir de los desarrollos realizados. Luego, realizo un balance del recorrido hecho e intento poner en relación cada momento con la formulación última de la crítica, esto es, la de una “ontología crítica de nosotros mismos”. Finalmente, señalo como la crítica en su carácter inmanente compromete la actividad filosófica, especialmente desde su punto de enunciación: en efecto, si no podemos sino criticar aquello que nos ha hecho ser lo que somos, y a partir de lo cual hemos sido constituidos, la crítica se predica desde un nosotrxs, hacia un nosotrxs.

Parte 1:
Antecedentes y contextos de la
crítica

Capítulo 1

Antecedentes Críticos

La anécdota es conocida: en 1984, poco antes de la muerte de Foucault, Denis Huisman editó un *Dictionnaire des philosophes*. La entrada que llevaba el nombre de Foucault fue escrita por él mismo, bajo el seudónimo de Maurice Florence, en colaboración con François Ewald. Allí el autor aprovechó para filiar su trabajo al nombre de Kant, dándonos de esta manera una suerte de explicación del chiste al llegar su conclusión: “si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant” (Foucault: 1994, p. 631).

Esa anécdota debe ser tomada con precaución. Poco foucaultianos seríamos si redujéramos la multiplicidad, extensión, heterogeneidad y singularidad de cada una de las arqueo-genealogías del autor a una sola clave de lectura únicamente porque el propio autor nos lo ha sugerido. Nos olvidaríamos de su voluntad de ser siempre otro, de “perder el rostro” a la hora de escribir (Foucault: 2013, p. 30), de la “muerte del autor” (Foucault: 2010a, p. 17) como instancia autorizada para brindar sentido a su producción, o de lo inacabado de la interpretación (Foucault: 1995b, p. 41) a la hora de producir conocimiento.

Hecha esta salvedad, doy el primer paso en mis reflexiones señalando que la “ontología crítica de nosotros mismos”, que reúne en el *corpus* foucaultiano el problema de la crítica y de la subjetividad históricamente producida admite, al menos dos antecedentes ineludibles: por un lado, el proyecto crítico ilustrado de Immanuel Kant y, por otro lado, la crítica radical de Friedrich Nietzsche¹³. En este primer capítulo propongo estudiar los rasgos generales de los dos pensadores, deteniéndome especialmente en los elementos de ambos que son apropiados por Michel Foucault para hacer su recepción del proyecto crítico.

Para ello, en primer lugar, abordo el pensamiento de Immanuel Kant. Dedico un momento a su proyecto crítico (en el que me voy a detener en los aspectos generales de la *Crítica de la razón pura*) y otro momento al texto “¿Qué es la Ilustración?” para sentar las bases del pensamiento crítico e ilustrado. Luego me dirijo al pensamiento de Friedrich Nietzsche, prestando atención a su crítica a la metafísica occidental, y el rol que cumple Kant

¹³ El gesto no es novedoso, y ha habido trabajos que buscan señalar esa raíz kantiana (Castro, 2009) y nietzscheana (Cortez Giménez, 2015) en los cuáles me apoyo para mis desarrollos.

en el diagnóstico nietzscheano. Finalmente, elaboro una conclusión parcial donde pongo en relieve los elementos principales de la raíz kantiana y la nietzscheana, construyendo de esta manera los antecedentes que integran el marco general de mi investigación. El balance que espero rescatar es señalar el contrapunto que es posible encontrar entre un horizonte crítico que se propone rectificar un proyecto en curso del conocimiento y la moral, como es el caso de Kant, y un horizonte crítico que se propone demoler el conocimiento y la moral tal y como los conocemos, para proponer sobre sus ruinas la construcción de un nuevo criterio, como es el caso de Nietzsche.

1. El pensamiento crítico de Immanuel Kant.

En este apartado me propongo realizar una caracterización general del proyecto crítico e ilustrado kantiano. No pretendo agotar la totalidad de la colosal obra de Kant, ni realizar un estudio detallado y minucioso sobre sus complejidades. Lo que intento, en todo caso, es una presentación que busque señalar los objetivos generales de la *Crítica e la razón pura* poniendo el énfasis en las nociones de *a priori* y *a posteriori*. Tomo esta decisión por considerar que allí reside no sólo la posibilidad de estructurar el planteo crítico kantiano, sino también de dar con uno de los núcleos del cual se servirá Foucault para señalar sus torsiones. Por ello, me ciño fundamentalmente al primer y al segundo “Prólogo”, y a la “Introducción” en sus dos versiones¹⁴.

1.1. Proyecto general de la *Crítica de la razón pura*

Lo primero que plantea Kant en su obra capital es que la razón humana parece comenzar por principios “cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia” (KrV: A VIII, trad. 2009, pg. 5)¹⁵, pero que inmediatamente se propone ascender a condiciones cada vez más remotas. Por eso se ve obligada “a recurrir a principios que sobrepasan todo uso posible de la experiencia” (KrV: A VIII, trad. 2009 pg. 5) pero que sin embargo la “común razón

¹⁴ A las dos ediciones de *Crítica de la razón pura*, (la primera de 1781, y la segunda de 1787) se las ha convenido llamar A y B respectivamente, y ambas se encuentran presentes en la edición traducida por Mario Caimi, que utilizo en este capítulo. Voy a servirme indistintamente de ambas ediciones a la hora de abordar los prólogos y las introducciones, ya que el desarrollo estará más enfocado en desarrollos conceptuales que en la sucesión del texto fuente.

¹⁵ Para citar la *Crítica de la razón pura* utilizo las referencias a la edición Crítica de la Academia de Berlín disponibles en la edición de Colihue traducida por Mario Caimi (2009).

humana” parece acordar con ellos. En ese terreno remoto, que el autor identifica como “metafísica”, es donde aparecen oscuridades y contradicciones, configurándose de este modo como un campo de batalla sin fin, por carecer de fundamentos ligados a la experiencia.

A lo largo de la modernidad, las disputas de la metafísica estuvieron dominadas por una discusión entre dogmáticos, que siguieron la línea racionalista inaugurada por René Descartes, y escépticos, que desarrollaron un pensamiento empirista. Los primeros buscaban el fundamento del conocimiento objetivo en la razón¹⁶, y los segundos pretendían encontrar en la experiencia el fundamento último del conocimiento objetivo. El propio Kant admite haber sido, en primera instancia, racionalista, pero que luego despertó de su sueño dogmático gracias al pensamiento de David Hume¹⁷.

El desacuerdo, en materia de metafísica, posee su peso específico. Nos remite a la necesidad de revisar sus fundamentos, a diferencia de otras ciencias, en las cuáles la polémica puede dirimirse por otras vías. En vistas de resolver esta contienda epocal es que Kant va a afirmar que la razón necesita emprender nuevamente la tarea de producir un “conocimiento de sí”, para instituir un “tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables” (KrV: A XII, trad. 2009, p. 8). Este tribunal será la crítica de la razón pura, que intentará encontrar por debajo de los extravíos, las reglas generales del conocimiento. Suya es la tarea de demarcar los límites en los cuáles el seguro comercio de la razón debe desenvolverse. Encontramos entonces una primera definición de crítica: se trata de someter a examen la “decisión acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y la determinación, tanto de sus fuentes, como del alcance y de los límites de ella” (KrV: A XII, trad. 2009, p. 8).

La crítica será, entonces, la demarcación de los límites y alcances de la metafísica. Si ésta se dirige hacia las primeras causas y principios que sirven de fundamento de todo, lo que aquélla debe hacer es revisar esos fundamentos (Caimi: 2009, p. 19). Esto abre una diferencia

¹⁶ No es novedad en el comentario filosófico el atribuir a René Descartes la inauguración del racionalismo. En su formulación del *Cogito*, (Descartes: 2004, p. 127) lo que encontramos por primera vez de forma acabada es el abandono de la búsqueda de un fundamento último en las cosas, o en dios, para alojarlo en la interioridad del sujeto, en su razón como distintivo del resto de los entes.

¹⁷ “Lo confieso de buen grado: la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente.” (Prolegomena, AA 04, p. 260)

entre Kant y la tradición moderna, especialmente la cartesiana. En efecto, Kant no puede partir de un método, ya que la propia razón está, en principio, puesta en cuestión. Si asumimos las consecuencias de criticar a la razón, entonces el punto de partida de Kant es una tarea (O’neill, 1989, p. 8): la de revisar sus fundamentos, y no darlos por sentado.

Dar con el límite que le corresponde a la metafísica permite saldar la discusión entre dogmáticos y escépticos, en virtud de establecer qué es lo que le corresponde de derecho a la razón (como la entendían los dogmáticos), y qué a la experiencia. Si esta tarea se lleva a término, la metafísica habrá entonces ingresado en el “seguro camino de las ciencias”, ya que podrá responder a los límites universales que se le imponen por las propias leyes invariables de la razón. Llamo la atención en este punto sobre el hecho de que, al resolver una discusión en torno al conocimiento, lo que Kant se encuentra haciendo es dando un paso aún más profundo, esto es, fundamentando la metafísica¹⁸.

Esta fundamentación es necesaria porque, para Kant, la metafísica aún no ha ingresado en el “seguro camino de las ciencias”, debido a que posee dos postulados contrapuestos entre sí. Por un lado, se deja regir por los objetos, pero simultáneamente pretende establecer algo *a priori*, es decir, necesario, sobre ellos. De este modo, busca ensanchar nuestro conocimiento al dirigirse a los objetos, pero se ve imposibilitada en su tarea por necesitar hacerlo de manera *a priori*. El resto de las ciencias, por el contrario, han superado ese problema al haber dejado de regirse por sus objetos para obligarlos a responder a sus exigencias.

Kant nos propone entonces su “giro copernicano”: “ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento” (KrV, B XVI, trad. 2009, p. 21). Quizás en esta troca descansa el corazón de la filosofía kantiana: los objetos deben someterse a las formas de la razón del sujeto que se dirige a ellos, y no viceversa. De esta manera, se conocerá *a priori* de las cosas solamente aquello que hayamos puesto en ellas. Lo que se gana con esta torsión es

¹⁸ Esta es la interpretación que Martin Heidegger defiende en *Kant y el problema de la metafísica*: “La intención de la *Crítica de la razón pura* permanece desconocida según esto si se interpreta esta obra como una teoría de la experiencia, o más aún como una teoría de las ciencias positivas. La *Crítica de la razón pura* no tiene nada que ver con la teoría del conocimiento. (...) La ontología, como *metaphysica generalis*-es decir, como pieza fundamental de la metafísica entera- se ha fundamentado y por primera se ha elevado, precisamente aquí, a su propia esfera” (Heidegger, 2018, pg. 13). En mi exposición elijo ceñirme a esta lectura ya que es sabido que influenció mucho el modo en que Foucault abordó posteriormente el pensamiento kantiano (Castro: 2009, pg. 9 – 10)

poder conocer las leyes *a priori* que dan fundamento al modo en que los objetos se brindan en la experiencia. Ahora bien, lo que se pierde es el acceso a la “cosa-en-si”, aspiración a la cual la metafísica deberá renunciar, en vistas de conocer la posibilidad de aparición del fenómeno en la experiencia. Lo incondicionado no se encontrará en las cosas en la medida en que las conocemos, sino en la medida en que no las conocemos. El conocimiento se ve, pues, limitado, pero seguro.

De este modo es posible apreciar que la labor crítica pasa a tener un sentido negativo, por operar de limitación para los ensanchamientos que la razón especulativa propone. Ahora bien, esta limitación no es en absoluto un problema, si consideramos que los ensanchamientos de la razón no producen sino su estrechamiento, por extender sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad. Por lo que esta limitación tiene un rol positivo a su vez, ya que, como se verá más adelante, aquello que se encuentra más allá, y sobre lo cual la razón busca extraviarse, tiene un rol en el pensamiento práctico, y es necesario para éste que podamos pensarlos, aunque no podamos conocerlos.

Este trazado de límites y alcances del comercio de la razón no es entonces en detrimento de la metafísica dogmática, ni en favor del escepticismo, sino que es un “acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia” (KrV: B XXXVI, trad. 2009, p. 35). El criticismo se instituye, pues, como la superación tanto del dogmatismo como del escepticismo (Caimi, 2009, p. 19) por medio de trazar los límites y alcances del conocimiento de los objetos sensibles, por un lado, y de aquello que se aparece como incognoscible, pero que sin embargo es pensable. Esta delimitación será necesaria para fundamentar, en primera instancia, una metafísica que se sirva del seguro camino de las ciencias, y a la postre, de un conocimiento objetivo certero.

1.2. *A priori y a posteriori*

Ambas introducciones de la *Crítica de la razón pura* comienzan afirmando que el primer producto de nuestro entendimiento es la experiencia. Allí, éste elabora la “materia bruta” de nuestras sensaciones sensibles (Krv: A 1, trad. 2009, p. 45); por ello, todo conocimiento comienza por ella. Ahora bien, ella no es el “único campo” que encierra todo nuestro conocimiento: “nos dice, por cierto, lo que existe; pero no que ello deba ser necesariamente así, y no de otra manera” (KrV: A 1, trad. 2009, p. 45). Es decir, la

experiencia no puede proporcionar universalidad, por lo cual la razón queda más ávida que satisfecha con lo que aquélla le brinda¹⁹.

Allí es donde Kant va a demarcar y definir más acabadamente las dos nociones que viene construyendo desde los prólogos, y que me interesan rescatar: por un lado, los conocimientos universales, claros y ciertos, independientes de toda experiencia (y no de alguna en particular), serán definidos como *a priori*; mientras que lo que se toma de la experiencia, será lo que se conozca *a posteriori*, es decir, empíricamente. Como podemos ver, al reconocer los dos tipos de conocimiento, Kant da cuenta tanto de la postura de los dogmáticos como la de los escépticos, sin tomar aún partido en ese binomio, por no dar cuenta de dónde reside la fundamentación última del conocimiento.

Sin embargo, esta distinción no se nos presenta del todo demarcada, ya que en la experiencia podemos encontrar pretensiones de universalidad, mediante la inducción (universalidad empírica) o mediante reconocer conocimientos que deben tener su origen *a priori*, pero que operan dándole coherencia a nuestras representaciones sensibles, haciendo posible decir de la experiencia algo más que aquello que solamente se nos brinda (universalidad estricta). Asimismo, ciertos conocimientos abandonan todo el campo de experiencias posibles, y tienen la apariencia de ensanchar el alcance de nuestros juicios mediante conceptos a los que no se les puede atribuir ningún objeto correspondiente, como sucede con la metafísica.

De este modo comienza a apreciarse que existe un vínculo entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, y que estas dos dimensiones no se encuentran en una oposición tajante como consideraban las discusiones epocales entre escépticos y dogmáticos. De allí que Kant pueda señalar que el conocimiento *a posteriori* sólo es posible en la medida en que somos *a priori* capaces de obtenerlos, a partir de una regla universal que, sin embargo, hemos obtenido de la experiencia. Lo *a priori* se instituye como condición de posibilidad de lo *a posteriori*. Este matrimonio entre las dos dimensiones del conocimiento que la tradición había divorciado es lo que fundamenta el “giro copernicano” que ya abordé. Ahora bien, este paso radical

¹⁹ En este primer momento de la introducción, al señalar a la experiencia como el origen del todo el conocimiento, se han intentado lecturas que hacen de Kant un empirista. Sin embargo, si se lee el párrafo en su completitud, podemos ver que inmediatamente el propio autor señala los límites de la experiencia, por no poder darnos conocimiento universal y necesario. Adscribimos, entonces, a lecturas como las del propio Heidegger (2018, p.13) o Mario Caimi (2009, p. 25), que desalientan las interpretaciones que apegan la fundamentación del conocimiento objetivo en Kant solamente a la experiencia y, por ende, a la sensibilidad.

también vuelve urgente la tarea de demarcar los límites y alcances de la metafísica, para poder establecer hasta dónde llegan los aportes del entendimiento y hasta dónde, los de la sensibilidad, en la construcción de conocimiento.

La producción de este conocimiento sobre los conceptos *a priori* se llamará trascendental, y el sistema de éstos conceptos será una “filosofía trascendental”²⁰. Ahora bien, el proyecto que involucra a Kant en esta instancia es el de una “crítica trascendental”, por proponerse rectificar y trazar los límites y alcances de los principios existentes para la producción de tales conocimientos *a priori*. De este modo, la filosofía trascendental permanece sólo como una idea, para la cual la crítica de la razón pura deberá trazar todo su plan arquitectónicamente. Logrado este objetivo, se inhibirá la “metafísica natural” de la cual partió Kant, es decir, de esta tendencia del conocimiento a ensancharse ilegítimamente, en nombre de una “metafísica como ciencia”, la cual estará criticada, limitada, y no buscará exceder sus asuntos más allá de los límites del conocimiento posible.

1.3. Los límites de la experiencia posible

En los apartados anteriores se pudo apreciar que la empresa crítica kantiana consistió en demarcar los límites y alcances del conocimiento objetivo en vistas de dar con una fundamentación de la metafísica. Para ello, propone superar la dicotomía de su época entre escépticos y dogmáticos poniendo a funcionar en conjunto los conocimientos *a priori* y *a posteriori*. En efecto, sin las formas de la sensibilidad ("espacio" y "tiempo"), ni las categorías del entendimiento, constitutivas de la subjetividad trascendental de forma universal y necesaria, nos estaría vedada cualquier tipo de experiencia, la cual sin embargo origina el conocimiento.

La comprensión de lo *a priori* como condición de posibilidad de lo *a posteriori* será entonces lo propio de la filosofía trascendental. Por detrás de cualquier experiencia particular, siempre está operando aquello que de universal y necesario hay en cada individuo en tanto que sujeto trascendental. Kant terminará postulando, en última instancia, un “yo pienso” necesario y universal que acompaña todos los conocimientos contingentes de la experiencia.

²⁰ “Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*” (KrV: A 11 -12, trad. 2009, pg. 54).

Llamo la atención sobre esto por los contrapuntos que va a implicar tanto con Nietzsche, como con Foucault.

De este modo, se divide aguas entre el ámbito del conocimiento y el ámbito del pensamiento. De un lado, encontramos el fenómeno que se brinda en la experiencia. Éstos son definidos como los objetos indeterminados de las intuiciones empíricas que les dan a éstas validez objetiva. Por fuera de la experiencia posible, encontramos el *noumeno*: la “cosa-en-sí”, y los entes inteligibles (dios, alma, mundo), los cuáles “no son objeto de nuestros sentidos, en tanto que son objetos meramente pensados por el entendimiento” (KrV: B 306, trad. 2009, p. 340). Los primeros pueden ser conocidos, los segundos, solamente pensados. La pretensión de seguir el “seguro camino de las ciencias” deberá respetar los límites demarcados, sin buscar expandir lo que de derecho le corresponde al conocimiento hacia el ámbito del pensamiento. Sin embargo, es importante destacar que el ámbito de lo pensable cumplirá un rol fundamental en el aspecto práctico del pensamiento: las ideas de la razón serán regulativas, en la medida en que le aportarán una teleología al sistema. El alma y el mundo prometerán un horizonte al que el conocimiento debe aspirar a abordar en su totalidad, por más de que la tarea sea imposible, y Dios prometerá un paraíso al que arribar si nos comportamos acorde a las leyes que la razón, mediante la ética, nos dictaminan. Adelanto que este punto será fuente tanto de admiración como de reproche por parte de Nietzsche.

El balance del proyecto crítico nos insta a permanecer dentro de los límites que nuestras estructuras *a priori* marcan: solamente el ámbito fenoménico podrá ser objeto de conocimiento legítimo. El resto será propio del “mar tempestuoso” de la dialéctica, objeto del pensamiento, pero nunca del conocimiento. Este límite es trazado en vistas de garantizar un camino firme y seguro que nos guíe solamente hacia el conocimiento de experiencias posibles *a posteriori*, las cuales no pueden sino ceñirse a los límites que *a priori* les corresponden. De esta manera, la crítica en Immanuel Kant consiste en rectificar un equívoco epocal por medio de apelar a los límites provistos por una estructura *a priori* y universal a todos los sujetos. Este horizonte del proyecto es el que será puesto en cuestión más adelante, tanto por Nietzsche, como por Foucault.

2. El pensamiento ilustrado de Immanuel Kant.

En el año 1784, es decir, entre la primera y la segunda publicación de *Crítica de la razón pura*, el periódico alemán *Berlinische Monatschrift* (Boletín mensual de Berlín) publicó respuestas de diversos autores en torno a una pregunta común: "¿Qué es la Ilustración?" A continuación, desarrollo la respuesta aportada por Kant proponiendo una sistematización a partir de un triple gesto de adscripción, descripción y prescripción del autor de Königsberg sobre la Ilustración, y fundamentando varias de mis interpretaciones a partir del comentario foucaultiano sobre el texto. Con esto espero sentar los antecedentes kantianos de los que Michel Foucault se sirvió dos siglos más tarde.

2.1. Salida de la minoría de edad.

En su texto "¿Qué es la Ilustración?", Kant la define como la salida del hombre de su minoría de edad, de la cual él mismo es culpable. Dicha minoría de edad no es comprendida como un rasgo etario, ni un defecto del entendimiento, sino que se trata de la incapacidad de los hombres de servirse de su propio entendimiento por ceder a la pereza y la cobardía, delegando en un libro, en un director de consciencia o en un médico la prescripción de sus pensamientos, su moral y sus prácticas respectivamente. Por el contrario, tener el valor de servirse del propio entendimiento, sin la conducción de ninguna autoridad, será el lema de la Ilustración.

La minoría de edad aparece como una comodidad, un vicio de hombres perezosos: será más sencillo permitir que un libro, un director de consciencia o un médico dictaminen el actuar y el pensar de uno mismo. Salir de dicho estado será asimilado por el autor al proceso de aprender a caminar, en el que algunas caídas y golpes parecen ser inevitables en vistas de lograr desplazarse libremente. Estas dificultades hacen que el hombre en su minoría de edad le cobre afecto a su estado, y hasta casi haga de él su propia naturaleza. Complementariamente, aquéllos que tutelan sus prácticas buscan preservarlo en ese estado por medio de "reglamentos y fórmulas, instrumentos mecánicos de un uso racional -o más bien abuso- de sus dotes naturales" con los que preservan "los grilletes de una perdurable minoría de edad" (Kant, AK VIII 36, trad. 2019a, p. 320).

Contra esto, el autor sostiene que pensar por uno mismo será una vocación de todo hombre. La "salida de la minoría de edad" es pues la descripción propuesta por Kant para comprender el proyecto ilustrado que lleva a la humanidad hacia su vocación de pensar por

sí misma. El autor parece comprender los conflictos políticos que su propio planteo implica: su apología al librepensamiento deberá, necesariamente, entrar en conflicto con la legitimidad de la obediencia política, problemática filosófica de importancia central a lo largo de la modernidad²¹. De allí que busque traducir sus consideraciones a términos lo más inofensivos posibles (Denker: 1974, p.10). Para ello, será necesario trazar los límites de la actitud ilustrada para con respecto al mandato y la obediencia, para lo cual Kant va a servirse de la distinción entre uso público y privado de la razón.

2.2. Razón pública, razón privada.

Kant abre una brecha entre el uso privado y el uso público de la razón, los cuáles presentan fuertes diferencias al modo en que se comprende hoy en día. Dentro del uso privado de la razón el hombre es un mero funcionario que debe obedecer las órdenes de sus superiores sin posibilidad de abrir polémicas ni discusiones para mejor funcionamiento de la maquinaria social, encontrando así el uso de su razón severamente limitado. Ahora bien, en su uso público, la razón será ejercida por un docto ante la totalidad de sus lectores, mediante un uso libre y capaz de poder señalar falencias o discrepancias que presente para con los modos de gobierno. Dicha división permitirá el ejercicio del libre pensamiento mientras mantiene el respeto y la existencia de las leyes. Asimismo, queda garantizando de este modo la racionalidad de la legislación, ya que la misma se verá sometida a minuciosos análisis por parte del uso público de la razón, que se verá habilitado a señalar sus problemas, siempre y cuando busque el bien de la república.

Obediencia y autonomía se ven compatibilizadas en virtud de una figura invocada por Kant: el señor del mundo (entendamos, la razón²²) que dictamina “razonad cuanto queráis y sobre lo que gustéis, mas no dejéis de obedecer! (Kant: AK VIII 37, trad. 2019a, p. 320 -

²¹ En este punto es importante comprender el planteo kantiano en un marco discursivo más general donde encuentra interlocutores como Thomas Hobbes, John Locke o Jean Jaques Rousseau. En efecto, el principal esfuerzo de la tradición contractualista es el de legitimar la obediencia política de los súbditos para con respecto al soberano, tarea que se muestra urgente una vez que han aceptado que las distinciones y la sumisión bajo la convivencia social son artificiales y secundarias frente a la libertad e igualdad del hombre antes de su pertenencia a un cuerpo político (Dotti, 1994, p. 57) Creo que en este punto Kant no se muestra ni inocente ni desconocedor de dichas problemáticas.

²² En el curso de 1783, *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault interroga sobre quién es este “señor del mundo”. Sus candidatos serán Dios, la razón, o Federico II. Según el autor, no se trata del primero, se trata un poco del segundo, y principalmente es el tercero (Foucault, 2010b: p. 51). Retomo esta cuestión en el "Capítulo 6" con mayor profundidad.

321). Si las leyes se someten a los límites de la razón, no habría modo en que un pueblo ilustrado desee transgredirlas. La autonomía liberal resuena en lo profundo del texto: “La piedra de toque de todo cuanto puede acordarse como ley para un pueblo se cifra en esta cuestión: ¿acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?” (Kant: AK VIII 39, trad. 2019a, p. 323). Pareciera entonces que, mientras se respeten los límites impuestos por la razón sobre sí misma, señalados en la *crítica*, el comportamiento ilustrado se encuentra garantizado, tanto por los gobernantes, como por sus súbditos. Este es el aspecto prescriptivo de la Ilustración, que recupero más adelante a la hora de abordar el comentario foucaultiano sobre el texto.

Para concluir, la actualidad de Kant será elaborada en términos de “época de Ilustración”, aún no ilustrada. Es entendida como un proceso, no un punto de culminación. Allí, el autor ejercerá su propio uso de razón pública al realizar una apología al gobierno de Federico II, rey de Prusia: encontrará allí un rey ilustrado que permite el ejercicio público de la razón, y atiende a la autonomía de la misma para la sanción de sus leyes. Dicha actitud ilustrada por parte de Federico II es destacada por Kant especialmente en materia de libertad religiosa: en efecto, todo el texto coloca el acento de la Ilustración en los usos de la racionalidad pública con respecto a la religión. Esto se debe a que, según Kant, con respecto a artes y ciencia, no se observa tanta tendencia por parte de los señores a generar tutela.

Sin embargo, la Ilustración no se agota allí: un verdadero proyecto político ilustrado no teme en permitir que sus súbditos hagan uso público de la razón con respecto a la legislación en general. Recoge allí Kant una paradoja del súbdito a gobernar: “Un mayor grado de libertad civil parece provechoso para la libertad espiritual del pueblo y, pese a ello, le coloca límites infranqueables; en cambio un grado menor de esa libertad civil procura el ámbito para que esta libertad espiritual se despliegue con arreglo a toda su potencialidad” (Kant, AK VIII 41, trad. 2019a, p. 324). Mientras los límites artificiales siempre pueden ser sorteados, el límite infranqueable de la razón (aquél postulado por la obra crítica de Kant, que desarrollé previamente) se impondrá al permitir su uso público por parte de los súbditos, y eso será lo que permitirá tratarlos conforme a la dignidad que merecen. La Ilustración aparece pues como la manifestación de los límites señalados en un plano metafísico y

gnoseológico por la crítica²³. De esta forma, Kant no puede sino adscribir de esta manera a los procesos de Ilustración europeos, por comprenderlos como un despliegue de la humanidad hacia su progreso.

2.3. Descripción, prescripción, adscripción

Creo que es posible articular lo dicho previamente a partir de comprender un triple gesto de descripción, prescripción y adscripción de Kant con respecto a la Ilustración.

En primer lugar, Kant describe la Ilustración como la “salida de la minoría de edad”, y da cuenta del uso autónomo de la razón a la que ésta nos orienta. En segundo lugar, prescribe a la Ilustración, marcándole un programa: sólo podremos hablar de época ilustrada si se respeta la doble vía racional que armoniza el ejercicio del librepensador con la obediencia política necesaria para el funcionamiento de la maquinaria social, es decir, la distinción entre uso público y privado de la razón. Por último, Kant presenta un fuerte interés por adscribir al proyecto ilustrado: es algo que sucede en su actualidad y de la cual, como escritor se sabe parte, especialmente porque la confianza en la propia razón pública, y en la del príncipe ilustrado, proviene de los límites señalados por la *crítica*. Tanto la desobediencia como el despotismo provienen, pues, por extraviarse más allá de los límites que la razón necesita respetar. En otras palabras, la Ilustración es la explicación histórica del proyecto crítico como rectificación de los senderos del conocimiento legítimo.

3. El pensamiento de Friedrich Nietzsche

¿Cómo realizar una presentación digna de una filosofía y una vida que presenta tantos rostros posibles, tantas tensiones y devenires? ¿Por dónde ingresar a un pensamiento tan rico y lleno de personajes, figuras, aforismos? La pista para ensayar una respuesta a estos interrogantes quizás sea el lugar que Nietzsche ocupa en los recorridos que me encuentro

²³ Esta afirmación no carece de problemas dentro de los estudios kantianos. Mientras que existe un gran consenso en comprender de manera unificada los textos kantianos sobre derecho, historia, y política, los cuáles se ven unificados por la “teleología” y la esperanza en el “progreso” (Kleingeld, 2006, p. 22) no sucede así cuando se trata de comprender como un todo la obra crítica teórica y la obra práctica de Kant. Ante esa polémica, están quienes ven una continuidad entre ambos proyectos, y quienes los consideran heterogéneos entre sí. Onora O’Neill es una referente de los primeros, y pone su esfuerzo en buscar el carácter político de la empresa crítica (O’Neill, 1989, p. 29). En esta línea es posible colocar al propio Foucault, como desarrollaré en el “Capítulo 6”. Por otro lado, Iring Fetscher señala: “Kant era más cauto y temeroso a la hora de emitir juicio sobre problemas políticos de actualidad que cuando se enfrentaba con la idea pura esto es, que empleaba en ambos mundos criterios muy diferentes” (Fetscher, 1974, p. 28).

desarrollando. Me propongo comprenderlo como una figura bisagra entre el ilustrado de Königsberg y el ilustrado de Poitiers. De allí que, para ordenar mi exposición, destaco los elementos de su pensamiento que dialoguen con el criticismo kantiano, y así mismo funcionen de antecedentes para la “ontología crítica de nosotros mismos” de Foucault.

El punto de partida que propongo es el abandono de las lógicas de la ontología sustancialista que destacué al comienzo de la "Introducción General" de este trabajo. En Nietzsche se encuentra una crítica radical a todo pensamiento de lo inmutable, de lo eterno, y de la obsesión occidental por aprehenderlo en la enunciación de la verdad. De las ruinas de la sustancia, surgirán la infinidad de ficciones con las que el conocimiento ha afrontado el “peligroso quizás” al que nos confronta el devenir. El recorrido que propongo a continuación busca dar cuenta de este paso en líneas generales.

A fines de ordenar mi exposición, en primer lugar, desarrollo los diagnósticos de Nietzsche sobre la “historia de un error” que ha sido el pensamiento occidental, capturado por la gramática de la sustancia y su parentesco con la "voluntad de verdad". En ese recorrido, me detengo en la tarea genealógica de Nietzsche sobre la moral occidental. En segundo lugar, abordo el peso específico de Kant en esa “historia de un error”, señalando las rupturas y continuidades entre ambos autores. Finalmente bosquejo la propuesta propositiva que Nietzsche realiza sobre las ruinas del pensamiento occidental, mostrando así la perspectiva “bicéfala” (Cano: 2015, p. 12) de su pensamiento, tanto destructivo como propositivo. Creo que esta doble valencia se cristaliza en su propia propuesta de “crítica” como destrucción de los valores heredados y propuesta de un nuevo modo de vida, que segmento y doy su peso específico al final del recorrido.

3.1. La metafísica de la sustancia y la crítica genealógica de la moral.

Nietzsche caracteriza al pensamiento occidental como la “historia de un error”, de una insistencia en capturar la vida y sus devenires bajo la quietud del concepto, buscando de este modo la seguridad de lo estático en detrimento del cambio. Este gesto es denunciado como un “egipticismo” o “mímica del sepulturero” (GD, §I KSA 6 75; trad; 2013, p. 45) que se construye a partir de un desprecio por lo mudable. De esta manera, lo que la filosofía occidental hizo desde sus comienzos es inventar un “mundo verdadero” en contraposición a un “mundo falso”, relegando al más allá la verdad última de las cosas, ya sea en las ideas

platónicas, la sustancia aristotélica, el paraíso cristiano, o los elementos *a priori* de nuestra subjetividad trascendental.

Este “mundo verdadero” se cristaliza, en la historia de la filosofía, a través de los grandes principios y fundamentos (*arkhé*) que operan como instancias fundadoras de todo lo real. Por más de que estos rostros cambien, su movimiento es siempre el mismo: el de suponer una verdad más allá del mundo mudable y corruptible, para alojar allí las respuestas últimas. Así pues, tanto la *Physis* de la antigua Grecia, como el Dios de la cristiandad, y la Razón con su sujeto soberano de la modernidad se verán puestas en cuestión, por enmascarar y ocultar lo “demasiado humano” que yacía por debajo; esto es, el propio devenir.

De allí que la célebre frase “Dios ha muerto”²⁴ pase a ser comprendida como el anuncio de la caída de estos principios (*arkhé*) que habrían estado presentes a lo largo de la historia de la filosofía occidental, siendo el Dios cristiano solamente un rostro de todos ellos. Ante este escenario Nietzsche propone su “filosofía del martillo” para acabar con el “monótono-teísmo” que repite el gesto de negar la vida en virtud de esencias que se colocan fuera de ella, en algún transmundo inaccesible. Asimismo, la muerte de Dios es un acontecimiento filosófico que siempre está por suceder: sus sombras no cesan de volver, bajo el nombre de totalidades que se saben inmunes de cualquier “entre”²⁵ que las pueda poner en jaque (el Estado, el sujeto, el lenguaje).

En este trabajo de atacar la tradición a golpes de martillo, la moral recibe un tratamiento específico. Nietzsche propone una crítica genealógica de los valores morales, es decir, zarpa hacia el trabajo de historizar los orígenes de la moral en vistas de dar cuenta de su carácter producido, históricamente situado, y no dado de antemano por instancias superiores. De allí que los valores morales pasen a ser entendidos como consecuencia, o síntoma de lo “demasiado humano” que vendría a enmascarar.

Ahora bien, es necesario comprender que esta historización de la moral no es una búsqueda del origen último de la misma, sino del valor que a ésta se le ha impreso

²⁴ “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos”. (FW § 125 KSA 3 480 – 481; trad; 1997, p. 137)

²⁵ La figura del “entre” (*Zwischen*) es muy útil para comprender ese devenir que Nietzsche pone en valor contra la quietud del concepto metafísico. Al respecto, Mónica Cragolini lo define como una “morada provisoria en lo extraño y de lo extraño (en uno); cruce de fuerzas que se forja como entre-cruzamiento que no espeja lo otro en lo mismo. El otro, el extraño, es otro-en-uno-mismo que conserva cierta opacidad, siempre inaferrable. Res-guardo de la otredad que no puede ser apropiada” (Cragolini; 2016, p. 8)

históricamente. Esto cobra su importancia ya que, de dar con el origen de la moral, se volvería a actualizar un esquema de pensamiento basado en fundamentos. En este punto, el propio Foucault señala como la genealogía nietzscheana debe ser comprendida no como la búsqueda por encontrar “la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma” (Foucault: 1992, p. 10) que podríamos alojar en su origen, sino por dar cuenta de que “lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada en su origen – es la discordia con las otras cosas, es el disparate” (Foucault: 1992, p. 10). La crítica genealógica entonces desmonta las verdades trans-históricas en vistas no de dar cuenta de la explicación última de porqué éstas fueron instituidas, sino para dar cuenta de su carácter contingente, precario, arbitrario, y azaroso. Lo que está puesto en entredicho de esta forma es, en definitiva, la propia idea de origen mayúsculo. Recupero esta cuestión en el capítulo siguiente, al desarrollar con mayor profundidad el enfoque genealógico foucaultiano.

Por todo lo dicho previamente, tanto la verdad como la moral dejan de ser comprendidas como algo que se encuentra previamente en el mundo, algo que pre-existe y que la filosofía logra “descubrir”. Ya no son elementos dados en su inmediatez, sino mediaciones producidas por el humano para poder volver formulable, aprehensible y calculable su existencia. En definitiva, la verdad será el resultado de una necesidad (Cacciari, 1992: p. 69) y no el descubrimiento espontáneo de ninguna genialidad.

3.2. El caso Kant.

Mi desarrollo sobre Kant comenzó por el diagnóstico sobre los equívocos en los que la metafísica había incurrido hasta la llegada de la *Crítica de la razón pura*, ante los cuáles el autor da cuenta de las soluciones que aporta allí el “criticismo”. Por lo dicho hasta este punto sobre Nietzsche, es posible ver que su filosofía comienza con un gesto análogo al señalar los límites de la tradición, pero con características y consecuencias diferentes a las de Kant.

La diferencia fundamental radica en que lo que pone en cuestión Nietzsche no es una discusión epocal entre dos modos de fundamentar el conocimiento o la moral, sino la propia pretensión de producir conocimiento o moral verdaderos. De allí que la crítica para Nietzsche no consista en un ajuste, un modo de evitar equívocos en vistas de señalar el seguro camino por el que el pensamiento debe dirigirse. Por el contrario, es un ataque radical que “lleva la

crítica hasta un nivel que ella no tenía anteriormente; la convierte en el arma de la «transmutación» de los valores, el no al servicio de una afirmación superior” (Deleuze: 2000, pg. 17). De esta manera, Nietzsche recupera la crítica ilustrada para llevarla más allá de ella misma, e incluso contra sí misma, a partir de denunciar a la razón como un rostro más de dios. Ya nada puede haber *a priori* en el sujeto, pues todo es producto de una mediación, resultado de arbitrariedades y contingencias históricas. De esta manera, la propuesta de Nietzsche no busca extender ni rectificar el proyecto moderno, sino demolerlo²⁶.

Sin embargo, en virtud de su proyecto crítico, Kant será reconocido por Nietzsche como un antecesor, un caso extraño que le da al autor de *Así habló Zaratustra* más tensiones que seguridades. Las conclusiones de la *Crítica de la razón pura* representan para Nietzsche un paso decisivo para salir de la “historia de un error”, ya que rompen con el acceso a la “cosa en sí”. Todo lo que la metafísica de la sustancia había colocado en el altar de la verdad, Kant lo reduce a una “idea regulativa” que sirve como motor del sistema, pero que jamás puede ser objeto de conocimiento certero y legítimo. En el texto “historia de un error”, donde Nietzsche pasa revista de lo que para él son los principales equívocos de la metafísica occidental, Kant es caracterizado de la siguiente manera:

“El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo

(En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense)” (GD, §IKSA 6 80; Trad; 2013, p. 57)

A partir de radicalizar el gesto crítico ya no hacia la rectificación del conocimiento, sino a la destrucción del mismo tal y como lo conocemos para refundarlo sobre nuevos criterios, Kant se dibuja como una figura esquiva que logró romper con la búsqueda de la verdad al reducir las ideas de la razón a ficciones (Cano: 2015, p. 97) pero instituyéndolas asimismo como promesas. Al hacer esto, Kant volvió a encerrarse en el arco argumental con el que comenzaba a romper, rectificando el conocimiento y la moral al convertirlas en imperativos

²⁶ Con esta caracterización busco emparentar mi lectura de Nietzsche a la lectura francesa que han hecho autores como Jaques Derrida, Michel Foucault o Gilles Deleuze, distanciándome de la lectura de Martin Heidegger donde Nietzsche es comprendido como la completitud, la hipérbole del sujeto moderno, y no su horadación: “Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes” (Heidegger; 1995, p. 72)

regulativos. La verdad es entonces un viejo sol en el horizonte, a punto de ser matada por aquél que, desde la perspectiva de Nietzsche, no tuvo el coraje para terminar con su trabajo.

El “chino”²⁷ de Königsberg será pues un crítico (JGB §210 KSA 5 pg. 144; trad. 1983, p. 154), pero que no llevó su propuesta hasta sus últimas consecuencias, y luego de haber derrotado a la “cosa en sí”, cayó en manos del imperativo categórico, como un zorro que cree escaparse de su jaula y vuelve a entrar en ella (FW §335 KSA 3 pg. 562; trad. 1997, p. 214). Por todo esto, Nietzsche mantiene con Kant una relación de admiración e insatisfacción, de alabanza y censura (Sánchez Pascual: 1983, pg. 276), ya que, si bien participa de la “historia de un error”, es también “un hito fundamental en la práctica de demoler dioses y sueños totalizadores de absolutos” (Cano: 2015, p. 96). Esta audición de ruptura y continuidad con Kant es lo que abre la puerta a superar la historia decadente de occidente por medio de la transvaloración.

3.3. El papel creativo de la crítica.

¿Qué queda, entonces, si toda verdad es invención y toda moral una arbitrariedad histórica? ¿Un relativismo radical? ¿Un *êthos* donde nada realmente importe? Como se verá, el horizonte de la tarea crítico-creativa (Cano: 2015, p. 12) no es la del nihilismo decadente, ni el relativismo extremo, pero tampoco es la búsqueda por restituir algo “previo” al engaño occidental. Lo que Nietzsche propone es ensayar un sendero “perspectivista”. Creo que esto puede explicarse a partir de un fragmento en donde aborda con mayor detalle el problema de la crítica, que por su importancia capital repongo en su totalidad:

Algo te aparece hoy como un error, y que antes amaste como una verdad o como una probabilidad: lo rechazas y presumes que tu razón ha ganado allí una victoria. Pero tal vez aquel error de entonces, cuando tú aún eras otro —siempre eres otro—, te era tan necesario como todas tus actuales “verdades”, por decirlo así, *como una piel que te disimulaba y te embozaba mucho que aún no te estaba permitido ver* (el énfasis es nuestro). Tu nueva vida, no tu razón, mató para ti aquella opinión: *ya no la necesitas más*, y ahora se desmorona sobre sí misma, y la sinrazón sale de ella arrastrándose como un gusano hacia la luz. Cuando ejercemos la crítica no es nada arbitrario e impersonal —es, por lo menos muy a menudo, *la prueba de que en nosotros hay allí fuerzas vivas e impulsoras que expulsan una corteza* (el énfasis es nuestro). Negamos y tenemos que negar, porque algo *quiere* vivir y afirmarse en nosotros, ¡algo que nosotros tal vez no conocemos aún, no vemos aún! —. Esto sea dicho a favor de la crítica (FW §307 KSA 3 pg. 544; trad. 1999, p. 179)

²⁷ En el aforismo 267 de *Más allá del bien y del mal*, la “chinería” queda asociada al autoempequecimiento, (JGB §267, KSA 5, Pg. 220-221, trad. 1997, p. 292), a la mediocridad.

A partir de este aforismo es posible ver hasta qué punto es de vital importancia la crítica en el pensamiento de Nietzsche. Ésta es la ocasión para la transformación de la verdad, el abandono de los viejos sedimentos que pretendían congelar nuestra existencia. Allí, la “antigua opinión” se elimina no por poder argumentar contra ella, o por demostrar la inconsistencia de sus fundamentos, sino por no ser más útil, por no ser necesitada.

Esto permite dar cuenta de que lo que queda luego de haber abandonado los grandes conceptos de la metafísica es un conjunto de ficciones, metáforas, y errores, que ya no orbitan entre la dicotomía de lo “verdadero” y lo “falso”, sino entre lo “útil” y lo “inútil”. Si el “giro copernicano” kantiano había alojado en el sujeto la soberanía sobre el objeto, este segundo “giro copernicano” (Cano: 2015, p. 25) de Nietzsche sobre la tradición va a radicalizar aquél primero, al postular una tarea infinita de “creación” en materia de conocimiento, y ya no de “descubrimiento”. Ha sido nuestra vida, siempre, la que nos ha impulsado a crear la verdad, pero la metafísica occidental olvidó ese carácter construido para postular como descubiertas todas sus certezas.

El criterio para dar cuenta si una ficción resulta útil o no es si éste defiende o no el modo de vida de quien la ostenta. De allí que los debates filosóficos ya no se entiendan como movimientos argumentales, sino como lucha por la supervivencia, entre partes que desean imponer su perspectiva y modo de vida sobre el otro. El perspectivismo abre la puerta al conflicto, no por esencializar la naturaleza de lo vivo en la guerra, sino por entender que la “verdad” es un campo de disputas entre ficciones tan múltiples como posturas posibles a formular.

La guerra allí es contra otrx, pero también contra unx mismx. La “nueva vida” mata viejas verdades, vibra por debajo de la corteza que intenta encorsetarla. La decadencia de la cultura occidental se explica, en definitiva, por seguir rezándole a dioses muertos, por insistir en utilizar monedas que ya han perdido su troquelado. Los "últimos hombres", que se pierden en el ocaso occidental, son los que ante este desfasaje entre su vida y las verdades que han aceptado, no logran romper con las viejas herencias, por no abrazarlas como invenciones. Por el contrario, la figura del niño creativo es quien puede jugar con las “verdades” a partir de dar cuenta del carácter ficcional de éstas.

Desfendar la verdad y la moral, para señalar el abismo sobre el que ambas se proponían, no lleva al abandono de cualquier tipo de actividad epistémica o valorativa, sino a la

deferencia de realizarlas a sabiendas de que son invenciones propias. La ciencia se vuelve, entonces, un juego de introducir y de encontrar cosas: “no se vuelve a encontrar en las cosas nada que uno mismo no haya introducido en ellas: ¿este juego de niños, al que no quiero menospreciar, se llama ciencia? Al contrario, ¡continuemos con ambos, para ambos hace falta mucho valor (...)!” (NF, Herbst 1885- Herbst 1889, 2[174], KSA 12 pg. 153 – 154; trad. 2006, p. 130). No se nos insta pues a destruir cualquier tipo de marco de inteligibilidad, sino solamente a no olvidar su carácter provisorio, contingente y arbitrario, ya que, de hacerlo, se lo dejaría sedimentar como verdad.

De allí que la crítica en Nietzsche, además de poder destruir y desmontar las verdades inútiles, nos orienta también hacia la posibilidad de transformación y creación de nosotrxs mismxs. Esto en virtud ya no de apelar a estructuras trascendentes para rectificar un equívoco, sino de demoler el error que ha sido el conocimiento y la moral occidentales por sostener verdades decadentes que niegan el devenir. Sobre sus ruinas, se proponen ficciones y modos de vida provisorios. De esta manera, la crítica pone de relieve el carácter producido no sólo de la verdad, y de la moral, sino también de nosotrxs mismxs, como un modo de *autopoiesis* que antes no podíamos ver.

3.4. Un pensamiento en tensión.

Resta decir que los desarrollos nietzscheanos no deben comprenderse como un “platonismo invertido” en donde la verdad última pasa a alojarse en el cuerpo y sus devenires, en contraposición a las verdades de la filosofía. Esta aclaración resulta importante porque en el aforismo citado, las líneas que refieren a las “fuerzas activas” que hacen estallar nuestra corteza desde el interior, pueden tentar la lectura a cierta inmediatez con el propio cuerpo o deseo como el índice de verdad último para dirimir si una ficción es útil o no.

Ahora bien, comprender de esta manera el pensamiento de Nietzsche presenta numerosos problemas, ya que llevaría a construir un nuevo fundamento, bajo una geografía novedosa, pero sin salir de la gramática del *arkhé*. Siguiendo a Mónica Cragolini, creo que no se trata de restituir cierta coordenada de la “inmediatez” por haber abandonado los caminos de la demostración. Por el contrario, “el perspectivismo y el carácter ficcional del pensar conforman un tipo de filosofar diferente, como filosofar tensional” (Cragolini: 2006, p. 20). A partir del conocido lema “no hay hechos, solo interpretaciones” no es posible hacer

del pensamiento nietzscheano un elogio a la inmediatez del cuerpo. Si bien el cuerpo es puesto en valor dentro del pensamiento de Nietzsche, lo es en virtud de haber sido un polo relegado por el pensamiento occidental, pero no por ser la manifestación de la verdad última de lo que somos.

Si asumimos el carácter ficcional y provisorio de todo conocimiento y lo llevamos hasta las últimas consecuencias, es necesario comprender entonces que la experiencia, tanto del cuerpo como de la verdad sobre aquél, se encuentra ya mediada por arbitrariedades históricas. La labor crítica allí revisa esas arbitrariedades, en vistas de construir una perspectiva que no lesione el modo de vida de quien la defiende. El modo de vida aquí involucra más que las coordenadas corporales, ya que integra la totalidad de las ficciones que ha producido esa vida y ese cuerpo. De esta manera, el pensamiento se re-significa en una labor tensionante, sin soluciones últimas, sino solamente con la capacidad de ensayar perspectivas provisionarias (Cragolini: 2016, pg. 27).

4. Crítica Kantiana, crítica Nietzscheana.

En este capítulo asumí la tarea de dar con las bases del pensamiento crítico ilustrado de Kant y el pensamiento crítico genealógico de Nietzsche. La tarea de recuperar los elementos principales de todo lo dicho se muestra fundamental para bosquejar los elementos de ambos autores que serán retomados más adelante por Foucault, tanto para incorporarlos, como para intervenirlos o criticarlos.

En primer lugar, el proyecto crítico kantiano posee como horizonte rectificar el proyecto moral, gnoseológico y metafísico de occidente. Para ello, Kant necesitó volver a reunir las dos dimensiones que la tradición había divorciado: esto es, los conocimientos *a priori* y *a posteriori*, señalando como los primeros son condiciones de posibilidad de los segundos. La crítica logra allí dar con los límites y alcances de cada ámbito. De esta manera, evita extravíos de la razón, que por tendencia natural suele querer ir más allá a conocer cosas tales como Dios, el alma, o el mundo. Estas ideas permanecen contempladas en el sistema en tanto regulaciones que impulsan al conocimiento y el pensamiento práctico, asequibles sólo bajo la consciencia del deber, pero a las que no habrá acceso desde un plano teórico ni experiencial.

La demarcación de los límites se pone en juego asimismo en el texto sobre la Ilustración. La “salida de la minoría de edad” como paso hacia la autonomía y la libertad debe darse siempre y cuando se respete el doble circuito de la razón, en el marco público y el privado. La referencia no es explícita, pero puede entenderse que tanto obediencia como mandato, en un proyecto ilustrado, se ven garantizados de no caer en despotismo ya que ambos respetan los límites impuestos por la crítica. Adelanto que voy a retomar esta cuestión en el “Capítulo 6”.

De esta manera, tanto los equívocos en los que la metafísica incurre, y con los que la actualidad lo confronta, son resueltos por Kant a partir de apelar a los límites universales y *a priori* impuestos por la razón y demarcados por la crítica. De esta manera, la labor crítica es comprendida como rectificación de un proyecto en curso por medio de apelar a límites comunes a todos los sujetos, que preexisten y son parte de una estructura trascendental.

En segundo lugar, en el pensamiento de Nietzsche encontramos una crítica radical que busca demoler la “voluntad de verdad” occidental, y no ya su rectificación. Esto se produce a partir del rechazo que siente Nietzsche por la renuncia a la vida en nombre de la quietud del concepto como gesto reiterado de la metafísica occidental. Ya no hay lugar para lo universal y necesario, ni para el conocimiento certero y objetivo, como creía haber encontrado Kant. Sin embargo, se contempla el lugar de las ideas regulativas de la razón kantiana como un paso fundamental en la “historia de un error” occidental, siendo el comienzo de la muerte de Dios. Kant redujo a la verdad a un “viejo sol”, pero no se atrevió a matarla. De allí el carácter ambivalente del vínculo entre ambos autores: los tópicos kantianos son abandonados, pero se reconoce allí a un crítico y un antecesor.

Nietzsche propone un enfoque genealógico para dar cuenta del carácter histórico y arbitrario de las verdades que se han abrazado como eternas. Ésta no da con orígenes últimos de los relatos occidentales, sino que muestra la debilidad de la propia idea de origen. Caen los viejos dioses, y lo que queda para Nietzsche es el juego de la invención ficcional como verdad provisoria para afrontar la vida. Ese enfrentamiento no es solo contra nuestras condiciones existenciales, sino contra nuestro afán decadente de sostener verdades que han perdido efectividad. De allí el carácter tanto ficcional como bélico de la verdad, que involucra todo un modo de vida y una forma de constituirnos a nosotrxs mismxs.

De este modo puede verse hasta qué punto el supuesto de la subjetividad históricamente producida, y el cambio en ella por medio de la crítica, no puede aparecer en este recorte filosófico sin la irrupción de Nietzsche en el recorrido. Hasta Kant, toda capacidad de cambio se ve subordinada a la restitución de límites comunes y constitutivos que los sujetos transgredieron. Detrás de los movimientos de la subjetividad kantiana, hay una estructura trascendental del sujeto, y una constitución antropológica abordable desde una perspectiva pragmática. Esta apelación a una estructura trascendental obtura la pregunta por la constitución de la subjetividad en la historia, y por su transformación.

Esta “sombra de dios” cae con los golpes de martillo de Nietzsche. El abandono de cualquier lugar originario y sustancial, y el enfoque genealógico, habilitan el campo problemático de la subjetividad históricamente producida. Asimismo, la actividad crítica como facultad propositiva, con capacidades creativas para moldearnos a nosotrxs mismxs sobre las ruinas de los viejos dioses muestra hasta qué punto la figura de Nietzsche necesita permanecer de telón de fondo para estas reflexiones.

Allí, los lugares de la inmediatez son puestos en cuestión: como ya dije, Nietzsche no propone invertir al platonismo. De lo contrario, el problema que puso en motor estas reflexiones no puede apreciarse, ya que el cambio en la subjetividad históricamente producida se explicaría por cierto "deseo", "cuerpo", o "potencia" primaria que pre-existe a la mano del poder y se impone contra él. Como ya adelanté en la "Introducción General", existen lecturas de Foucault, especialmente dentro de la línea italiana, que no acompañaron esta lectura de Nietzsche y, por ende, incurrieron en interpretaciones sustancialistas.

Como espero mostrar, la "crítica" apropiada por Foucault se sirve de esta perspectiva post-sustancialista de Nietzsche. Al abordarlo, espero poder dar cuenta de cómo el autor de Poitiers logra utilizar el tamiz nietzscheano para intervenir y reapropiarse las categorías kantianas, y de este modo ensayar una nueva respuesta para el problema del cambio en la subjetividad históricamente producida. En efecto, la “ontología crítica de nosotros mismos” va a servirse no sólo del método genealógico de Nietzsche, y de la noción ficcional de la verdad, sino también de la crítica ilustrada como un problema del gobierno sobre unx mismx, y aportará un horizonte programático a las arqueo-genealogías que pueblan sus trabajos.

Capítulo 2

La historia, la actualidad

En el capítulo anterior desarrollé los lineamientos generales del pensamiento crítico e ilustrado de Immanuel Kant, y de la crítica genealógica de Friedrich Nietzsche. Sobre el final destacué los elementos que, a mi juicio, funcionan de antecedentes para los trabajos foucaultianos, y señalé los obstáculos que se encuentran especialmente en la filosofía kantiana para despejar el problema del cambio en la subjetividad históricamente producida.

En este capítulo, me propongo desarrollar los lineamientos generales del pensamiento de Foucault a partir de construir un esquema que pueda ordenar su filosofía y señalar los puntos en común, y las rupturas, con sus dos antecesores. De esta manera, concluyo el marco general de mi investigación, y despejo el recorrido para poder estudiar específicamente la producción de los años 1978 a 1984 en los capítulos siguientes. Espero que este primer recorrido sirva como coordenada general para ubicar los problemas que desarrollo ulteriormente y asimismo, muestre hasta qué punto la crítica puede ser entendida como modo de sistematización programática de la empresa foucaultiana.

Huelga decir que el esquema que propongo a continuación no pretende ser exhaustivo, ni ser el “verdadero” Foucault, sino que simplemente busca montar un determinado orden para abordar su pensamiento. Este orden recoge como eje problemático el cambio en la subjetividad históricamente producida por medio de servirse simultáneamente de categorías kantianas y nietzscheanas. En ocasiones, que señalo, me alejo parcialmente de la letra del propio Foucault, o me sirvo de aportes de comentarxs, en vistas de acomodar las piezas en torno a mi problema de investigación.

1. Lo que “somos”, lo que “estamos siendo”.

Como adelanté en la "Introducción General", el pensamiento de Foucault propone un historicismo radical, en donde la subjetividad es siempre un resultado de múltiples matrices que la moldean y producen. Ahora bien, el problema del cambio en esa subjetividad históricamente producida, esa voluntad de “ser otro” es en efecto el horizonte que orienta todos los trabajos de Foucault (Álvarez Yagüez: 2015, p. 15). Esta voluntad puede verse

explicitada en numerosos momentos de sus libros²⁸, y encuentra su formulación última en la “ontología crítica de nosotros mismos”.

Ahora bien, para dar cuenta de cómo imprimir cambios en nosotrxs mismxs, desde la perspectiva historicista radical, será necesaria una pregunta retrospectiva, una mirada hacia el pasado, para interrogar sobre la posibilidad, la emergencia, las condiciones de producción de lo que es. La pregunta por el “¿cómo ha sido posible lo que es?” orienta el pensamiento foucaultiano (Castro: 2014, pg. 18) y de ella se desprende el cambio de *êthos* como horizonte prescriptivo.

El esquema que propongo se bosqueja a partir de esta mirada retrospectiva hacia el pasado, que posibilita una apertura hacia un futuro extraño y diverso. Revisemos el modo en que Gilles Deleuze plantea el problema a partir de nominaciones foucaultianas:

Pertenece a ciertos dispositivos y obramos en ellos. La novedad de unos dispositivos respecto de los anteriores es lo que llamamos su actualidad, nuestra actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino que es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: la parte de la historia y la parte de lo actual. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. De modo que la historia o el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos (Deleuze: 1999, p. 159 - 160)

La “historia” es pues nuestro archivo, lo que nos hizo ser lo que somos. Por el contrario, la “actualidad” se segmenta y diferencia de la “historia” como aquello que “estamos siendo”, aquella región donde puede emerger la diferencia, donde se puede construir un hiato con la historia que ya somos. Será entonces la “actualidad” el campo donde pensar la producción de lo nuevo y, como intento mostrar a continuación, la coordenada donde la crítica viene a insertarse. Pero sólo se accede a la “actualidad” si se conoce la “historia”, si se hace archivo sobre ella, si se la logra manipular. Llamo la atención desde ahora en que la posibilidad de cambio no se aloja en una invención de la subjetividad, sino que la perspectiva de la “actualidad” excede a los dominios subjetivos, y se encuentra en profundo diálogo con los legados de la “historia”.

2. Paralelismo kantiano.

²⁸ En la “Introducción” de la *Arqueología del saber* Foucault sostiene que escribe para “perder el rostro” (Foucault: 2013, p. 30); en el otro extremo de su producción, la tarea filosófica se inclina, en *El coraje de la verdad* hacia la producción de una “vida otra” (Foucault: 2011b, p. 312)

La distinción entre “historia” y “actualidad” permite dar cuenta del paralelismo que puede encontrarse entre Immanuel Kant y Michel Foucault. Más específicamente, con la distinción entre conocimientos *a priori* y *a posteriori*.

Es importante recordar que para Kant los conocimientos *a priori* son conocimientos universales y necesarios, mientras que el conocimiento contingente, que se toma de la experiencia, es *a posteriori*. Aquí, Foucault imprime una primera torsión, en virtud de tamizar a Kant con Nietzsche: no hay lugar para lo necesario en su sistema. Cada elemento es entendido como contingente y arbitrario. El “origen” azaroso nos insta a abandonar todas las instancias fundamentales y por fuera de la historia. Nietzsche lleva a Foucault a “un nuevo kantismo” historizado (Díaz: 1996, p. 10).

De allí que Foucault logre dar con la formulación de su *a priori* histórico. “Yuxtapuestos estos dos términos hacen un efecto un tanto detonante; entiendo designar con ello un *a priori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados” (Foucault: 2013, p. 167). Desde *La arqueología del saber*, lo *a priori* en los desarrollos foucaultianos da cuenta de los sedimentos discursivos necesarios para que emerjan determinados enunciados. Ahora bien, si bien esta expresión es abandonada ulteriormente por el autor, creo que a fines esquemáticos no es forzar mucho las cosas tomar la expresión para expandirla al resto de los trabajos foucaultianos en vistas de pensar nuestros legados discursivos y no discursivos. De esta manera, todo lo que las formas históricas de saber y poder han moldeado en nuestra subjetividad puede ser comprendido como lo dado por el *a priori* histórico, sobre lo cual no tenemos injerencia, a pesar de su naturaleza contingente y arbitraria.

Así, la “historia” que Deleuze señalaba como nuestro “archivo” se vuelve el *a priori* histórico que nos ha hecho ser los que somos. Por otro lado, lo *a posteriori*²⁹, es decir, lo que surge de las experiencias posibles, es apropiado por el esquema foucaultiano como la actualidad, la capacidad de segmentarse, de marcar una diferencia con respecto a nuestras herencias.

Ahora bien, si el *a priori* (histórico) ha perdido su carácter necesario, y el *a posteriori* (actual) se ha vuelto contingente ¿por qué, entonces, seguir sosteniendo la distinción, si

²⁹ Este punto consiste en una esquematización propia. Foucault jamás utiliza la expresión “*a posteriori*” en este sentido. Me permito jugar con los términos a partir de la formulación foucaultiana del *a priori* histórico para, de esta forma, ordenar mis desarrollos.

ambos se encuentran arrojados a la historia? En la respuesta a esta pregunta quizás resida el elemento fundamental que enlaza a Kant con Foucault: en ambos autores, lo *a priori* no se opone a lo *a posteriori*, sino que lo funda y lo posibilita. Así como Kant se propuso, por medio de la crítica, superar la oposición de ambos planos, Foucault se servirá del mismo concepto para señalar los límites y alcances de la “historia”, lo fundado por lo *a priori*, y de los cuáles se sirve lo *a posteriori*, la “actualidad”, para desarrollarse.

Si la “historia” es lo que somos, lo que han hecho de nosotrxs, y la “actualidad” es lo nuevo, la diferencia que podemos abrir con respecto a nosotrxs mismxs, esta diferencia no se debe a una oposición entre *a priori* y *a posteriori*, sino que muestra cómo lo *a priori* histórico ha operado allí como condición de posibilidad. Por todo ello, no puede haber jamás dimensión de lo instituyente sin un plano previo de lo instituido³⁰. Lo legado por la historia (*a priori*), aquello que han hecho de nosotrxs, y que no hemos elegido, es el marco general, y la condición de posibilidad de lo realizable en la historia (*a posteriori*). De esta forma se construye el “paralelismo” (Habermas: 1987, p. 12) entre ambos autores: así como en el pensamiento kantiano es imposible imaginar que exista conocimiento *a posteriori* sin el apoyo de los conocimientos universales y necesarios *a priori*, en el pensamiento foucaultiano es imposible imaginar un marco de acción y de agencia ético-política instituyente sin el sostén contradictorio de aquello con lo que se propone disputar, es decir, lo instituido. Sólo en este escenario problemático, la crítica inmanente como concepto puede emerger en tanto objeto de estudio.

Dividido nuestro esquema en la “historia” *a priori*, o el *a priori* histórico, y la “actualidad” *a posteriori*, la tarea exige que ingresemos sucesivamente en cada una de las dimensiones, para acomodar bajo ellas los elementos del pensamiento foucaultiano.

3. La “historia” *a priori*, o el *a priori* histórico.

¿Qué es lo que se encuentra dentro de nuestras herencias, de lo legado *a priori* por la historia? Como sucedía con Kant, en Foucault lo *a priori* también posibilita un conjunto de

³⁰ Al respecto, escribe Luciano Noretto: “En el orden de la política, esto supone un esfuerzo por deshacerse de aquellas teorías que postulan una ontología duplicada en la empiricidad de unos comportamientos instituidos y en la trascendencia del momento que los instituye. Deshacerse de los dobles antropológicos implica conducir el pensamiento de la política a un plano de co-presencia de lo que instituye y lo que es instituido” (Noretto: 2017, p. 198)

experiencias posibles. Ahora bien, estas experiencias ya no serán el origen de todo conocimiento, ni referirán a un acceso inmediato, crudo y directo de lo real, como pretendía la fenomenología. A lo largo de los trabajos foucaultianos se encuentra diversas formulaciones de “experiencia”³¹. Sin embargo, siguiendo el *corpus* seleccionado en mis decisiones metodológicas, me voy a ceñir a lo que considero su formulación más acabada, aportada en el prólogo de *El uso de los placeres*. Allí, la experiencia es definida como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad, y formas de subjetividad” (Foucault: 2011c, p. 10)³². Saber, poder, subjetividad: las tres valencias con las que se suelen ordenar los trabajos foucaultianos (Foucault: b2011; Gros: 2007, Castro: 2014). Foucault refiere a esos tres momentos como diferentes “vías de acceso” (Foucault: 2010b, p. 21) a la experiencia histórica, las cuales coinciden llamativamente con las décadas de su producción: en los 60, las formaciones de saber, en los 70, los dispositivos de poder, y en los 80, las formas de subjetivación³³.

El *a priori* histórico posibilita entonces una serie de articulaciones entre saber, poder y subjetividad. Esa articulación es la “experiencia”, y es el concepto rector del plano *a priori*. Heredamos experiencias históricamente determinadas de la sexualidad, la identidad, la locura, la muerte. Cada una de las valencias de estas experiencias son inescindibles entre sí, y solamente se distinguen para fines expositivos: en efecto, no se puede pensar el saber sin considerar al poder y las subjetividades que lo formulan; no se puede abordar el poder, sin el saber y las subjetividades en los que se apoya; y no podemos comprender la subjetividad sin el saber y el poder que la producen.

³¹ Sobre el concepto de experiencia en Foucault, sugiero la investigación de Francisco Herno, especialmente su tesis de la Maestría de Estudios interdisciplinarios de la subjetividad, “La noción de experiencia en Michel Foucault”. Allí el autor aborda un primer momento de textos foucaultianos de la década del 50 donde el concepto de experiencia aún se encuentra ligado a cierta inmediatez, debido a una herencia fenomenológica. Luego, ya a partir del período arqueológico, este esquema, será completamente abandonado.

³² Esta formulación encuentra algunas modificaciones de términos en otras ocasiones, pero sin diferencias sustanciales. Por ejemplo, en la primera clase de *El gobierno de sí y de los otros* (1983, es decir, un año antes de la publicación de *El uso de los placeres*, de donde es la formulación citada) el autor afirma que su objetivo era estudiar “focos de experiencia”, los cuales consisten en “primero, las formas de saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamientos para los individuos, y, por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles” (Foucault: 2010b, p. 19).

³³ Como ya señalé, creo junto con Álvarez Yagüez, que no hay grandes rupturas en estas vías de acceso, sino que la pregunta que moviliza su pensamiento es puramente ética: “¿Cómo producir un cambio de *éthos*? ¿cómo ser otro?” (Álvarez Yagüez: 2015, p. 11). Por ello subsumí el concepto de experiencia a la distinción de los dos planos *a priori* y *a posteriori* para marcar que, como telón de fondo del pensamiento por las experiencias históricas, está la posibilidad de producir un pasaje desde lo instituido a lo instituyente.

Por su composición tri-partita, se abren tres dominios de análisis dentro de éste primer plano, que poseen un mismo funcionamiento estructural: a cada uno, le corresponderá una determinada unidad de análisis que se instituirá como parte de la experiencia por el mero hecho de repetirse, de conformar una regularidad³⁴. Tanto en el dominio del saber, como en el del poder y en el de la subjetividad, habrá algo que, entre el azar y la contingencia, comenzará a repetirse. Esa repetición, en determinado momento, da un salto, hace sistema, y produce lo que llamaremos “configuración”.

A cada dominio entonces, le corresponde una regularidad, que por su repetición acaba por brindarse como configuración. Quiero llamar la atención sobre cómo la postulación de “regularidades” en la base de la experiencia es un modo de romper con los despliegues de lo necesario en nombre del azar y la contingencia; nuevamente, el tamiz nietzscheano es distinguible. Las regularidades sin fondo nos orientan a un modo post-sustancialista de comprender el saber, el poder, y la subjetividad.

A continuación, rastreo cómo este esquema se repite en cada uno de los tres dominios.

3.1. El saber

Con respecto al saber, es necesario hacer una primera salvedad. El saber no es la ciencia. La ciencia es un saber determinado, pero cuando Foucault habla de saber refiere a algo más amplio, que engloba, al menos, 4 elementos: 1) aquello de lo que se puede hablar; 2) el espacio en el que el sujeto se ubica para hablar de los objetos; 3) el campo de coordinación de los enunciados y 4) las posibilidades de utilización y apropiación de los discursos (Castro: 2011, p. 363). El saber se constituye entonces como una relación que engloba varios elementos sumamente heterogéneos entre sí.

Esa heterogeneidad se pone en juego a partir de la noción de “enunciado”. Así como el saber no es la ciencia, el enunciado no es una proposición, pues la excede en virtud de su regularidad heterogénea (Deleuze: 2013, p. 123). Lo que conforma un campo de saber es la regularidad de determinado enunciado, el modo en que éste aparece, variando para pasar por diversos sistemas y campos. Los enunciados serán abordados como unidades con un comportamiento especial, el cual, por azarosidad y arbitrariedades de los otros dos dominios

³⁴ Debo gran parte de este esquema a otro propuesto por Luciano Noretto en su libro *Michel Foucault y la política*. Allí, el autor estructura todo el pensamiento de Foucault a partir de la idea de introducir la regularidad en el análisis de la experiencia (Noretto: 2017, p. 29)

(recordemos que saber y poder son escindidos solamente de manera formal y para fines expositivos), en algún momento, comenzarán a ser formulados con la suficiente reiteración para hacer sistema y producir una configuración determinada, en este caso, una formación discursiva³⁵.

3.2. El poder.

Desde la perspectiva foucaultiana, el poder no es comprendido como una sustancia, o una propiedad, sino como una relación de elementos heterogéneos y múltiples. El proyecto de *La voluntad de saber* consiste principalmente en construir un concepto de poder como una red de contrapesos y fuerzas determinadas. Esta tarea es desarrollada por el autor especialmente en el capítulo cuatro, "El dispositivo de sexualidad".

Allí, Foucault nos insta a ser nominalistas cuando hablamos de "el poder". Es decir, a comprender que no referimos a un elemento, un atributo, ni una característica, sino a una situación, un estado de cosas, una relación estratégica. Y por ello, necesitamos abordarlo a partir de su ejercicio, el cual no consiste solamente en actos represivos que pretendan inhibir lo que descansa por debajo de su injerencia, sino en actos productivos que buscan hacer posibles mundos virtuales que respondan a determinados intereses.

Esta red múltiple de contrapesos adquiere formas terminales que Foucault denomina "prácticas". Las prácticas pueden ser tanto discursivas como no discursivas, de modo que podemos ver cómo esta noción extiende su dominio hacia el saber, integrándolo y demostrando la imposibilidad de escisión que ambos dominios encierran. Como sucedía con los enunciados, aquí también, por medio de un despliegue de coacciones, coerciones e imposiciones arbitrarias, se construirá, sobre las prácticas, determinada regularidad. Cuando una práctica se instituye como regularidad (se naturaliza, me permito agregar), da su salto hacia la sistematización, y produce una configuración determinada que llamaremos "dispositivo de poder", conectando de esta manera los elementos heterogéneos que componen la práctica para generar una funcionalidad específica (Castro: 2014, p. 114).

En el próximo capítulo voy a abordar de forma más profunda y sistemática los desarrollos de Foucault con respecto al poder. Por lo pronto dejo establecidos estos

³⁵ "Un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa" (Foucault: 2013, p. 153 – 154)

lineamientos principales que necesitamos tener en cuenta para construir este marco general en el que se insertan mis desarrollos.

3.3. La subjetividad

Por último, el dominio de la subjetividad debe entenderse como la ocasión, la confluencia de las tramas de saber y poder. La subjetividad es la circunstancia en la que se hacen carne las herencias del *a priori*, las cuáles son múltiples, heterogéneas, y contradictorias. No hay nada de la subjetividad que anteceda a la influencia del *a priori* histórico, sino que esta se encuentra ya arrojada a lo que la “historia” hace de ella.

Nuestra unidad de análisis aquí será el *êthos*, el hábito de un sujeto determinado, “que se traduce en sus costumbres, su aspecto, su manera de caminar, la calma con la que afronta los acontecimientos de la vida” (Foucault: 1994, p. 714). Sobre ese *êthos* se introducen, asimismo, coerciones que lo impulsan a repetirse, a actuar una y otra vez de la misma forma. Esta repetición produce una configuración determinada, que llamaremos “tecnología de sí”. Lo que la tecnología de sí genera es la ficción de una identidad determinada, igual a sí misma, sedimentada y homogénea.

Resumiendo: la historia, o el *a priori* histórico nos lega experiencias. Dentro de esas experiencias encontramos tres dominios. A los tres dominios les corresponde una regularidad que se sedimenta y produce una configuración determinada. En el dominio del saber, la regularidad de los enunciados produce una configuración llamada formación discursiva. En el dominio del poder, la regularidad de las prácticas produce una configuración que llamamos dispositivo de poder. En el dominio de la subjetividad, la regularidad en el *êthos* produce una configuración llamada tecnología de sí. Llamo la atención sobre que no hay, en ninguno de los dominios, un sustrato debajo que les dé homogeneidad e identidad. Lo que hay es repetición, performatividad a desempeñar una y otra vez. Ahora bien, esta performatividad en determinado punto da un salto, hace sistema, y genera la ilusión de sustancia en las configuraciones que señalamos.

Plano	<i>A priori</i> (“Historia”)		
Concepto	Experiencia		
Dominios	Saber	Poder	Subjetividad

Regularidad	Enunciados	Prácticas	<i>Êthos</i>
Configuración	Formación discursiva	Dispositivo de poder	Tecnología de sí

4. La actualidad *a posteriori*

Ya adelanté que el esquema tiene una contracara, un segundo elemento. ¿Qué encontramos dentro de la actualidad, lo *a posteriori*? Tendrá que ser la diferencia, la distancia a abrir con respecto a lo que la “historia” ha hecho con nosotrxs. Ahora bien, esa distancia no se produce como una oposición radical al *a priori*, sino que, como sucedía con los conocimientos *a posteriori* de Kant, esa diferencia no podrá ser introducida sin las bases *a priori* que funcionan como condición de posibilidad.

Si el concepto principal dentro del *a priori* histórico era la "experiencia", en la actualidad, o el plano *a posteriori*, lo que encontramos es la "crítica". Ésta se ocupará de desprender de los azares contradictorios de la “historia”, la posibilidad de no seguirla repitiendo³⁶. De allí que la crítica, como la experiencia, implica un correlato de los tres dominios, involucrando de este modo al saber, al poder, y a la subjetividad en simultáneo. Esto implicará una relación determinada con la regularidad y, como sucedía en el plano *a priori*, desprenderá de esto una configuración determinada.

Llevar adelante una “actitud crítica” en estos tres planos implica trazar los límites y alcances de las experiencias heredadas a partir de una metodología arqueo-genealógica (visible herencia nietzscheana). Esos límites no serán señalados para respetarlos, sino para transgredirlos. Esta torsión es la segunda gran intervención sobre el pensamiento kantiano. Señalar los límites y alcances de nuestras experiencias históricas tendrá como fin transgredir las regularidades heredadas: modificar su modo, su cadencia, su tono, su temporalidad, su injerencia, o su importancia. Esta intervención, o interrupción, tendrá consecuencias en cada uno de los dominios.

4.1. Crítica al saber³⁷.

³⁶ En el “Capítulo 6” desarrollo en mayor profundidad esta conceptualización.

³⁷ La “crítica” es mencionada escuetamente en este primer período de los trabajos de Foucault. En la introducción del *Nacimiento de la clínica*, el autor admite que la arqueología de la mirada médica es montada con una intención crítica, que busca dar con las bases de la medicina actual en vistas de otra medicina posible (Foucault: 2003, p. 21).

En el dominio del saber, la “actitud crítica” debe desarrollar un método arqueológico que, tomando al saber cómo objeto, busque con las reglas de formación de los enunciados, preguntándose por las condiciones de posibilidad de los mismos. La arqueología no rastreará su progresión, su dirección a la objetividad desde sus formas germinales o rudimentarias, sino que dará con los sedimentos discursivos que posibilitaron que determinados enunciados se instituyan como formación discursiva por medio de intensificar su regularidad.

Nótese que las posibilidades del enunciado no se encuentran en la “regla” lógica o gramatical, sino que se encuentran en otros enunciados, quienes por desplazamientos arbitrarios y contingentes impulsaron a los enunciados a una regularidad que produjo una “formación discursiva” determinada. De esta manera, se pueden señalar los límites y alcances de esas regularidades, y se puede buscar el modo de realizar una intervención, una transgresión que interrumpa.

Cuando esta interrupción prolifera, genera una configuración llamada “discontinuidad.”. A propósito, Foucault nos previene de pensarla en términos de sucesión: la arqueología deja en suspenso la sucesión como absoluto (Foucault: 2013, p. 220), en virtud de comprender los complejos encadenamientos de continuidades y discontinuidades dentro de determinada formación discursiva. La discontinuidad no se puede comprender como una ruptura de la noche a la mañana, sino como un desplazamiento que puede o no morder en los núcleos íntimos de las formaciones de saber, pero que siempre se encuentra apoyada por múltiples sedimentos discursivos. Como adelanté, podemos ver como lo *a posteriori* encuentra su apoyo y condición de posibilidad en lo *a priori*.

4.2. Crítica al poder

Con respecto al poder, la “actitud crítica” llevará adelante una tarea genealógica en la cual la sombra de Nietzsche orienta al filósofo de Poitiers. Allí, se propone rastrear “la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona (...) captar su retorno, pero en absoluto trazar una curva lenta de una evolución” (Foucault: 1992, p. 7). Se puede apreciar el esfuerzo colocado en destacar el funcionamiento específico de la particularidad, sin suponer grandes desarrollos meta-históricos que se desplieguen teleológicamente hacia un fin establecido previamente. A partir de dar con los sedimentos históricos y arbitrarios que

posibilitaron la diseminación y multiplicación de prácticas, se vuelve posible señalar los límites y alcances de las mismas, los intersticios en los cuáles colocar una interrupción.

La interrupción de la regularidad en determinada práctica será llamada “resistencia”. La misma no se ubica por fuera del poder, ni constituye un lugar del “gran rechazo” (Foucault: 2011a, p. 92) que pretenda tirar por la borda al dispositivo. Se trata, más bien, de contrapesos, disputas, excepciones en la regularidad. Nótese que las mismas sólo se constituyen como excepciones por la regularidad misma: una resistencia sólo puede instituirse como tal en el marco de la práctica regularizada como dispositivo. Cuando la resistencia prolifera, se interconecta con otras, se codifica estratégicamente y se vuelve una “contra-regularidad”, podemos hablar de una configuración específica que Foucault en una ocasión llamó “revolución” (Foucault: 2011a, p. 93)

4.3. Crítica a la subjetividad.

Como ya señalé, la interrupción en la regularidad del *êthos* subjetivo es el horizonte de todo el programa foucaultiano. Para ello, la “actitud crítica” debe desarrollar un enfoque ético que se comprende no como la relación de la subjetividad con un código normativo determinado, sino como una relación del individuo consigo mismo (Foucault: 2011b, p. 33). Allí, el estudio arqueo-genealógico busca develar las arbitrariedades y contingencias de la historia que nos ha hecho ser lo que somos.

De allí que este cambio en el *êthos* no se da por una creatividad intrínseca del sujeto, ni por facultades albergadas en su constitución antropológica: afirmar esto traicionaría todo el espíritu nietzscheano que ha forzado la reflexión al historicismo radical. En la subjetividad confluyen circunstancial y contingentemente múltiples tramas de saber-poder las cuáles se sostienen en el vacío, y se actualizan solamente por una regularidad que crea la ficción de sustancia. Por ello es que la subjetividad es la ocasión para producir una torsión, un pliegue (Deleuze: 2008, pg. 132), una traición a lo heredado. Allí se produce, por medio de disputas y contrapesos, una interrupción que simultáneamente propone una nueva regularidad. Es posible llamar “subjetivación” a esa configuración que se desprende de la interrupción de la regularidad identitaria.

Plano	<i>A priori</i> (“Historia”)	<i>A posteriori</i> (“actualidad”)
Concepto	Experiencia	Crítica

Dominio	Saber	Poder	Subjetividad	Saber	Poder	Subjetividad
Regularidad	Enunciados	Prácticas	Êthos	(Arqueología)	(Genealogía) Resistencia	(Ética) Pliegue
Configuración	Formación discursiva	Dispositivo de poder	Tecnología de sí	Discontinuidad	Revolución	Subjetivación

5. Ruptura y continuidad.

A lo largo de este capítulo se dio cuenta de la organicidad de los trabajos foucaultianos en torno a la idea del cambio en la subjetividad históricamente producida, y a la respuesta que la crítica aporta allí. El objetivo de este esquema es que sirva de coordenada general para las investigaciones ulteriores. Para construirlo, intenté señalar la filiación estructural con Kant y programática con Nietzsche. Por un lado, de Kant se rescata la relación de “condición de posibilidad” entre las dimensiones *a priori* y *a posteriori*. Por el otro, el esquema kantiano se ve arrasado por el historicismo radical de Nietzsche, el enfoque genealógico que Foucault toma de éste, y el abandono de todas las instancias de trascendencia. De esta manera, *a priori* y *a posteriori* se ven traducidas en términos de “historia” y “actualidad”.

Así, el programa foucaultiano se constituye como un estudio retrospectivo sobre la historia, para desprender de allí la posibilidad de interrumpir las experiencias que ésta nos ha legado. Toman forma allí dos dominios específicos: el de la historia, o el *a priori* histórico, y la actualidad, el *a posteriori*. En el primer dominio se ubicaron las experiencias legadas históricamente como modos de articulación entre saber, poder y subjetividad: llegamos a un mundo con experiencias históricamente determinadas de locura, encierro, precariedad y explotación. Del otro lado, el dominio de la actualidad da cuenta de la posibilidad de crítica sobre esas experiencias, para abrir una diferencia con lo que somos e interrumpir las formaciones de saber, los dispositivos de poder, y las configuraciones de subjetividad históricamente heredadas.

Ahora bien, esta diferencia necesita ser comprendida con los matices que el vínculo entre *a priori* y *a posteriori* aporta. Si en el pensamiento kantiano no existe una oposición entre ambos tipos de conocimiento, sino que el primero hace de condición de posibilidad del segundo, lo mismo sucede entre la “historia” y la “actualidad” en Foucault. Sin experiencias históricamente producidas, no podríamos imaginar crítica posible. Para introducir una intervención, una transformación, algo del peso de la historia tiene que ser intervenido y

metabolizado. Pareciera ser que la relación de “ruptura y continuidad” (Castro: 2011, p. 216) que Foucault entabla con Kant es similar al vínculo que no podemos sino establecer con la totalidad de nuestras herencias.

Ahora bien, si a lo largo del desarrollo insistí en señalar hasta qué punto, dentro del esquema foucaultiano, las rupturas con aquello que nos ha hecho ser lo que somos se sirven de las experiencias heredadas, fue para asumir el problema de mi investigación. Atravesado el pensamiento nietzscheano no se pueden comprender los cambios históricos como radicados en ninguna “metafísica del genio” que desde fuera de la historia grite su libertad. Pero las rupturas y los cambios tampoco pueden consistir en un movimiento unidireccional de la historia: de esa manera, la diferencia se vería asimilada solamente a un momento del despliegue objetivo. Por eso se necesita enfrentar el problema de que el cambio en la subjetividad históricamente producida se sirve de herencias contradictorias para proponer una transformación.

De esta manera, Foucault ha mediado, entre su proyecto crítico ilustrado, y la crítica ilustrada de Kant, la crítica genealógica de Nietzsche. Bajo la constelación conceptual que se construye entre los tres se asume en su completitud el problema de la subjetividad históricamente producida, y la “ontología crítica de nosotros mismos” puede aparecer como programa. El enfoque arqueo-genealógico aporta allí la mirada retrospectiva, para sostener sobre las experiencias heredadas históricamente una relación bastarda, herética, y contradictoria. Asimismo, funciona como una pieza local en un programa más amplio: la atención sobre los sedimentos que nos han hecho ser lo que somos (que encontramos en la mayoría de los libros publicados en vida por el autor) sirve para poner en entredicho esa historia, mostrar su contingencia, e introducir allí la posibilidad para abrir una diferencia. De allí que, por lo pronto, es posible afirmar que la arqueología del saber, y la genealogía del poder, pueden ser comprendidas como momentos específicos de un proyecto crítico que busca la transformación de la subjetividad históricamente producida.

Resta ahora acercar la mirada a las especificidades de este proyecto entre 1978 – 1979 y luego, en la producción de los años 1980-1984.

Parte 2:
La crítica en el marco de la
gubernamentalidad (1978-1979)

Capítulo 3

La guerra, la política

En este capítulo comienzo a trabajar con el *corpus* específico de mi investigación, esto es, la producción foucaultiana de los años 1978-1984, para dar cuenta del marco en el que la crítica se inserta en 1978. En el capítulo anterior caractericé los trabajos de Foucault en un triple abordaje de “saber, poder, subjetividad” y señalé cómo estos ejes de análisis responden, esquemáticamente, a la producción de cada década, es decir, los años 60, los años 70 y los años 80 respectivamente. Lo que me propongo hacer a continuación es acercar el foco a la producción de la segunda mitad de los años 70, para dar cuenta de las especificidades que se dan allí en torno al “poder”.

Los desarrollos de Foucault en torno al poder pueden esquematizarse velozmente en un gesto fundamental: el de criticar su concepción negativa y represiva, a la cual el autor da el nombre de “jurídico-discursiva”, o “hipótesis Reich”. La contrapropuesta foucaultiana allí es comprender al poder de manera eminentemente positiva, como productor de mundos posibles y no como inhibidor de éstos solamente. A esta concepción del poder el autor la llama “estratégico-productiva”, o también “hipótesis Nietzsche”.

Mi propuesta, como la de muchxs otrxs comentadorxs (Gros: 2007; Castro: 2014; Nosetto: 2017; Raffin: 2018) consiste en estructurar los desarrollos del enfoque “estratégico-productivo” a partir de dos ideas capitales que surgen de una inversión realizada sobre la fórmula de Karl Von Clausewitz³⁸. Si, para el general prusiano, la guerra era la continuación de la política por otros medios, Foucault observa que la política es asimismo la continuación de la guerra dentro de una sociedad ya configurada (Foucault: 2011 a, p. 89). Política y guerra serán entonces dos modalidades del poder cuyo vínculo se pone de relieve desde una concepción “estratégico-productiva”.

Ambas ideas, tanto la del poder como “guerra”, y el poder como “política”, se encuentran ya presentes en *La voluntad de saber* (Raffin: 2018, p. 35), en el capítulo 4 y 5 respectivamente, y permiten ver dos programas de trabajo claros en los recorridos de

³⁸ “Vemos, por lo tanto, que la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios” (Clausewitz, 1972, p.58).

Foucault. El año 1976 aparece tomado por la “grilla bélica” que figura en el capítulo 4, y los años 1978 y 1979, por la “grilla de gubernamentalidad” que se desprende del capítulo 5 (Nosetto: 2017, pg. 140). Esta distinción no debe sugerir grandes rupturas³⁹ en la perspectiva de Foucault: si bien se presentan desplazamientos, tanto guerra, como política, se encuentran incluidas dentro del modelo “estratégico-productivo” del poder.

Modelo jurídico-discursivo	Modelo estratégico-productivo
“Hipótesis Reich”	“Hipótesis Nietzsche”
Hipótesis represiva	Grilla Bélica / Grilla de Gubernamentalidad

Para dar cuenta de este recorrido, me ocupo en primer lugar de caracterizar las críticas a la “hipótesis represiva” o “hipótesis Reich” en vistas de que, en segundo lugar, pueda apreciarse el contrapunto con la “hipótesis Nietzsche” tanto desde su “grilla bélica” como desde su “grilla de gubernamentalidad”, las cuáles desarrollo separadamente. Para esto, voy a servirme de *La voluntad de saber*, pero voy a sumar, por supuesto, los desarrollos de los cursos *Defender la sociedad, Seguridad, territorio y población, y Nacimiento de la biopolítica*. Me serviré alternadamente del libro publicado y los cursos, por priorizar una exposición conceptual, en lugar de un desarrollo que se ciña al orden de los textos fuentes.

En el desarrollo voy a concentrarme especialmente en el modo en que cada concepción comprende la posibilidad de cambio en la subjetividad históricamente producida, para seguir construyendo mi problema, y preparar el terreno para que el concepto de “crítica” se inserte. Advierto que por lo pronto los desarrollos sobre la gubernamentalidad serán generales, ya que, en el capítulo siguiente, al abordar la conferencia “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*” voy a afinar sobre algunas cuestiones.

1. “Hipótesis Reich”.

³⁹ Luciano Nosetto en su libro *Michel Foucault y la política* sostiene, a partir de un estudio minucioso sobre el período, que lo que se da del año 1976 al año 1978 es un abandono de la “grilla bélica” en nombre del estudio de la administración que la “grilla de gubernamentalidad” propone (Nosetto: 2017, pg. 142). Por mi parte, me sirvo de la distinción que propone el autor y reconozco que es posible vislumbrar distinciones en el modo en que Foucault aborda el poder en el año 1976 y 1978, pero sin embargo creo que no es forzar mucho las cosas subsumir ambas grillas a la “hipótesis Nietzsche”, ya que el carácter conflictivo y polémico de las relaciones de fuerza, como intentaré demostrar, puede verse en ambos abordajes.

Los libros publicados por Foucault en torno al estudio genealógico (que caractericé en el capítulo anterior) de los dispositivos de poder son *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*. Éste último es el tomo que abre la saga de la *Historia de la sexualidad*. Si bien ancla sus análisis en el modo en que el occidente moderno tomó a la sexualidad como blanco del discurso y del poder, es posible también encontrar una teoría del funcionamiento del poder a partir de la modernidad. El propio Foucault admite allí que su proyecto es “circular”, remitiendo de las relaciones históricas de poder al discurso sobre el sexo (Foucault: 2011 a, p. 87). Éste “registro ecléctico” (Scasserra: 2020a, pg 146) le permite al autor ir de la particularidad de la sexualidad hacia cierta generalidad, que sin embargo no tiene pretensiones de universalidad ni de ser trans-histórica.

Por ello comienzo mi desarrollo deteniéndome momentáneamente en la sexualidad para luego abstraer hacia los funcionamientos del poder en su generalidad. De esta manera espero dar cuenta de la necesidad de abandonar la comprensión negativa del poder, aglutinada bajo la “hipótesis represiva”, para pasar a una perspectiva positiva y productiva del mismo.

1.1 Caballo de Troya

El capítulo que da comienzo a *La voluntad de saber* titulado “Nosotros, los victorianos” funciona como un caballo de Troya que, en su primera lectura, probablemente haga quedar en ridículo a su lector. Foucault comienza a describir lo que llama el “régimen victoriano”, y el modo en que dentro de éste la sexualidad se ha visto confiscada por el puritanismo moderno que le habría impuesto su triple decreto de “prohibición, inexistencia y mutismo” (Foucault: 2011a, p. 11). Acompañamos con entusiasmo la descripción de cómo el orden burgués reprimió la sexualidad en vistas de catalizar las energías hacia el trabajo productivo, e ingresamos en este orden de cosas sin chistar. Y justo cuando el autor parece estarnos por convencer, cambia el orden de sus preguntas con un gesto casi burlón: ya no importa interrogarnos por nuestra represión, sino que se nos pregunta “¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos, que estamos reprimidos?” (Foucault: 2011a, p. 14). Toma así forma la llamada “hipótesis represiva” contra la que el autor va a arremeter durante todo el libro.

Aquello que, casi por un decantado histórico había parecido una idea muy acertada mientras el autor la describía, ahora aparece como objeto de sospechas.

De esta manera se abandona lo que hacía pocas páginas nos parecía obvio. Ya no se trata de una denuncia a lo que el orden burgués haya hecho o no sobre nuestra sexualidad⁴⁰, o al menos no en términos tan directos. Se trata más bien de desconfiar de aquello que nos compele a decir que el sexo ha sido reprimido, por descubrir que no es más que un aspecto local y parcial de un mecanismo más antiguo y complejo. En efecto, todos los elementos negativos que aglutina la “hipótesis represiva” “sólo son piezas que tienen un papel local y táctico que desempeñar en una puesta en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que están lejos de reducirse a dichos elementos” (Foucault: 2011a, p. 18).

La “hipótesis represiva” nace entonces en el marco de un dispositivo más amplio, que ella no percibe ni comprende. Este mecanismo será designado por el autor como “dispositivo de sexualidad”, y consistirá en el gesto simple pero efectivo que aglutina una multiplicidad heterogénea en torno al imperativo de “hablar de sexo” (Miller: 1996, p. 68). Este pasaje al discurso de la sexualidad se caracteriza por alojar en ella la verdad de lo que somos, mientras produce un correlato por medio de construir un campo de prácticas específico sobre el que predicarse. En definitiva, el "dispositivo de sexualidad" remite a un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que asimilan sexo y sexualidad a rasgos identitarios de los individuos. “Dime cómo y con quién te acuestas, y te diré quién eres”: tal es el imperativo del “dispositivo de sexualidad”.

El trabajo de Foucault consiste entonces en rastrear cómo, desde finales del siglo XVI “la puesta en discurso del sexo, lejos de sufrir un proceso de restricción, ha estado por el contrario sometida a un mecanismo de incitación creciente” (Foucault: 2011a, p.18). La efectividad de este mecanismo se prueba por el caballo de Troya que nos ha regalado el autor. Que el lector primerizo acepte velozmente las acusaciones hacia la moral burguesa y represiva, sin preguntarse porqué se ve tan impulsado a pasar por el discurso la sexualidad, y a hacer de ello una denuncia, constituye una prueba de hasta qué punto la "hipótesis represiva" no es más que una pieza local del "dispositivo de sexualidad", que ella no ve.

⁴⁰ En *Defender la sociedad*, el autor afirmará que “del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa puede deducirse cualquier cosa” (Foucault: 2014a, p. 40), mostrando una vez más su desconfianza ante este tipo de explicaciones, y posicionándose con respecto a los debates de su época.

1.2. La perspectiva “jurídico-discursiva” del poder.

Pero es necesario profundizar aún más. Como ya dije, en este gesto de subsumir la “hipótesis represiva” a un mecanismo más amplio que la contiene, se pone en juego el corazón teórico del proyecto de *La voluntad de saber*, esto es, la crítica a un modelo específico de comprender el poder, el “jurídico-discursivo” (Foucault: 2011a, p. 80) propio de la “hipótesis Reich”, y el reemplazo del mismo por un nuevo modo de entenderlo, el “estratégico-productivo”, propio de la “hipótesis Nietzsche”. Por ello, antes de comprender la concepción “estratégico-productiva” es necesario desarrollar los límites que Foucault señala sobre el enfoque jurídico-discursivo.

La “hipótesis Reich” comprende al poder “como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho” (Foucault: 2014a, p. 26)⁴¹. El poder se reduce de esta manera a un bien transferible que, en su renuncia, generaría la institución de toda soberanía, deviniendo de esta manera el sujeto en súbdito⁴². El edificio jurídico que queda de este modo construido para el rey (Foucault: 2014a, p.36) le sirve de instrumento y justificación, y lo coloca en el centro para otorgarle la capacidad de inhibir cualquier intento de revuelta por asumir que toda potencia o poder ya le ha sido concedida.

La insistencia en que el poder actúa de forma meramente represiva es deudora de esta concepción “jurídico-discursiva”. Si no se hace “tabla rasa” sobre este modo de comprender al poder, se incurre en numerosos equívocos: se ve solamente a) su relación negativa con su objeto de ejercicio, asumiendo, en la coordenada de la sexualidad, que “entre poder y sexo, únicamente se establece una relación negativa: rechazo, exclusión, desestimación, barrera, y aún ocultación o máscara. El poder nada puede, sobre el sexo y los placeres, salvo decirles que no” (Foucault: 2011a, pg.80). b) Su *instancia de regla*, en tanto dictamen legislativo que

⁴¹ Sobre este punto, y para desarrollar otros, el autor retoma la figura de Thomas Hobbes. Creo que su concepción de poder como medio para la obtención de un fin lo lleva a una formulación de pacto social que resuena mucho con la figura soberana que Foucault se encuentra criticando: “Autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre, o asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas tus acciones de manera semejante” (Hobbes: 2011 p. 166). En el pacto Hobbesiano se ve la renuncia de una potencia o capacidad que todo ser humano “poseería” en un orden previo de cosas, y que entregaría al soberano como si fuera un bien intercambiable.

⁴² Intervengo la traducción de Fondo de Cultura Económica del curso *Defender la sociedad* por entender que es un tanto oscura para la lengua española. Allí, Horacio Pons decide afirmar que la institución de la soberanía es el pasaje del “sujeto al sujeto” para preservar el juego de palabras que Foucault realiza en el francés, siendo que, en su lengua, sujeto y súbdito coinciden en la palabra “*sujet*”.

hará inteligible al sexo en términos de prohibido o permitido. Crea, al pronunciarse, un estado de derecho (de allí que la concepción se denomine jurídico-discursiva). c) Su *ciclo de lo prohibido*, que comprendería que el poder aplica al sexo una regla de prohibición, con el objetivo de que el sexo renuncie a sí mismo por medio de un mecanismo que amenaza con suprimirlo. d) Su *lógica de censura*, afirmando que *eso* no está permitido, impidiendo que *eso* sea dicho, negando que *eso* exista, y, por último, e) la *unidad del dispositivo*, que entenderá que “el poder sobre el sexo se ejercerá de la misma manera en todos los niveles. De arriba abajo, en sus decisiones globales como en sus intervenciones capilares, cualesquiera que sean los aparatos o las instituciones en las que se apoye, actuaría de manera uniforme y masiva” (Foucault: 2011a, p.82).

Por último, destaco que a todos los limitantes que la “hipótesis represiva” presenta y que Foucault lista en *La voluntad de saber*, unos años más tarde se le sumará otro más, que goza de relevancia para esta investigación. En una entrevista del año 1984, al ser interrogado sobre las “prácticas de libertad”, Foucault afirma que:

Tendríamos que ser en lo que se refiere a esto un poco más prudentes. Siempre he desconfiado un tanto del tema general de la liberación, en la medida en que, si no lo tratamos con algunas precauciones y en el interior de determinados límites, se corre el riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión como consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y sociales. Si se acepta esta hipótesis, bastaría con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo, para que se reencontrase con su naturaleza o retomase el contacto con su origen y restaurase una relación plena y positiva consigo mismo. Me parece que este es un planteamiento que no puede ser admitido así, sin más, sin ser previamente sometido a examen (Foucault: 1984, p. 100).

Esta respuesta viene a retomar aquella incomodidad con respecto a la “represión” manifestada en *La voluntad de saber*. Ahora bien, creo que este pasaje echa una nueva luz sobre el problema: muestra que, además de ser una reflexión en torno al poder, la “crítica a la hipótesis represiva” es una reflexión sobre el sujeto que es blanco de ese poder. Si permanecemos en el esquema represivo, nos vemos obligados a suponer una “naturaleza” o “fondo humano” existente previo al ejercicio de la mano del poder, que operaría como faro, tierra prometida a la que llegar. Se ve cómo, si se permanece bajo la concepción “jurídico

discursiva” y se blande la “hipótesis represiva”, no es posible abordar el problema propuesto, esto es, el cambio en la subjetividad históricamente producida. Entender al poder como un ejercicio negativo sobre nuestra “verdadera naturaleza” nos llevaría a desconocer nuestras herencias incómodas con el mismo, y a comprender cualquier transformación histórica como la irrupción de aquello que se encontraba inhibido y reprimido. Ya señalé en la "Introducción General" cómo la línea italiana sobre biopolítica ha incurrido ocasionalmente en este “obstáculo-sustancialista” (Scasserra: 2020a) que postula un origen impoluto, un lugar de oposición absoluta a todo lo que el poder ha hecho de nosotrxs.

En definitiva, el rechazo a la “hipótesis represiva” es parte de la herencia nietzscheana destacada desde el comienzo de este trabajo. Si Foucault insistió tanto en abandonar la noción negativa de poder es porque comprendía que admitirla lo hacía aceptar, tácitamente, la existencia de una sustancia ontológica previa a las configuraciones históricas. Yendo aún más lejos, si no se abandona la “hipótesis represiva”, la crítica permanece capturada bajo los senderos kantianos, en el sentido de que pretende subsanar un equívoco por medio de apelar a una instancia trascendente. Sólo pasando a la perspectiva “estratégico-productiva” se vuelve posible entender la crítica como destructora, y creadora.

2. “Hipótesis Nietzsche”: la grilla bélica.

A continuación, me propongo abordar la grilla bélica de la “hipótesis Nietzsche” a partir del desarrollo alternado de *La voluntad de saber* y el curso *Defender la sociedad*. Asimismo, el “registro ecléctico” que señalé en la introducción del apartado anterior sigue vigente: en la enunciación del “dispositivo de sexualidad” como modo de administrar el sexo en la modernidad, se pone en juego un modo especial de concebir al poder en su generalidad. Quizás la cristalización de esto sea la conocida fórmula del capítulo cuatro de *La voluntad de saber*: lo que se propone es “pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey” (Foucault: 2011a, p.88), para desembarazarlo de sus malentendidos y no confundirlo con sus “formas terminales”, es decir, con sus configuraciones históricas.

2.1. Sexo sin ley, poder sin rey.

Si se troca la concepción “jurídico-discursiva” del poder por una “estratégico-productiva”, nuestro foco se dirige no tanto a la pregunta por cómo el sexo ha sido negado,

sino por cómo ha sido administrado y producido bajo estándares determinados. El “dispositivo de sexualidad” no es el conglomerado de mecanismos para silenciar el sexo, sino la organización conflictiva y diseminada que busca organizarlo en especies, perversiones, personajes, cuerpos y modos para que alojen la “verdad” sobre lo que somos. Lo que interesa no es anular la perversión, sino ubicarla en el lugar estratégico que le corresponde según la valoración instituida.

Este gesto arrastra consigo un modo especial de comprender el poder, que abandona la concepción negativa del mismo. Se formula ahora como “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización” (Foucault: 2011a, p.89). Se bosqueja como un juego de apoyos, desniveles, contradicciones, efectos y devenires estratégicos, en lugar de insistir con focos únicos de soberanía que sirvan como polos irradiadores de poder. De allí que el autor proponga ser nominalistas, es decir, comprender que “el poder” no designa una institución, una estructura, o una potencia, sino que es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

A partir de este primer gesto, Foucault adelanta algunas proposiciones:

a) El poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, sino que se ejerce a partir de innumerables puntos; este elemento busca minar la concepción del poder que desarrollamos previamente (aquella que lo comprendía como un bien enajenable) y lo sustituye por una concepción tensionante del mismo. Esta tensión muestra un nuevo apoyo para hablar de “hipótesis Nietzsche”.

b) Las relaciones de poder no están en exterioridad con respecto a otras relaciones, sino que son inmanentes y recorren todo el cuerpo social. Éste es el punto que se desprende, en *Defender la sociedad*, de la inversión del célebre aforismo de Clausewitz. Si para Foucault la política es la continuación de la guerra en la inmanencia del campo social, ya no se puede pensar ningún elemento del campo social como ajeno a las relaciones de poder, ni aislado de las mismas. Se aprecia, asimismo, por qué es que podemos hablar de “grilla bélica”.

Por lo dicho anteriormente: c) No existe una oposición binaria entre dominantes y dominados⁴³. Esto no refiere a que no existan de hecho cuerpos e identidades que se

⁴³ Este punto fue ampliamente criticado por los estudios feministas, especialmente por Silvia Federici (Federici, 2016, p. 28 – 29). Asimismo, la autora acusa a Foucault de no tener en cuenta la represión por considerar su *Historia de la sexualidad* desde el punto de vista de un sujeto abstracto y asexuado (Federici,

encuentran subyugadas, sino que lo que busca destacar es que “no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social” (Foucault: 2011a, p. 90). En efecto, si toda la apuesta foucaultiana radica en descentralizar el esquema por medio del cual se había comprendido al poder, para pensarlo desde sus márgenes y sus aspectos más capilares, un esquema dual donde ciertos individuos dominan a otros sin más debe ser abandonado. La dominación, en todo caso, será el resultado, los efectos hegemónicos sostenidos en el tiempo que resultan del conjunto de enfrentamientos que atraviesan el campo social. Como agrega el autor en *Defender la sociedad*, de aquí no debemos concluir que el poder sea “la cosa mejor repartida del mundo” (Foucault: 2014a, p.39), sino simplemente que la situación entre dominantes y dominados es el resultado reversible de un proceso que ha sostenido determinadas regularidades en el tiempo.

d) Las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas. Esto quiere decir que, si bien poseen miras, metas y objetivos, no dependen “de la opción o decisión de un sujeto individual” (Foucault: 2011a, p. 91) y su complejidad excede los actos volitivos de un individuo. En ese punto, el autor ampliará en *Defender la Sociedad*: si abandonamos la pregunta de qué “tienen en la cabeza” quien ejerce el poder, habilitamos su estudio en torno a su relación directa con “su objeto, su blanco, su campo de aplicación; en otras palabras, donde se implanta y produce sus efectos reales” (Foucault: 2014a, p.37).

Finalmente, y por todo lo dicho anteriormente, e) “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (...) ésta no está nunca en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault: 2011a, pg.91). De este modo se procura no desconocer el carácter relacional del poder, y no incurrir en imaginar un lugar del “gran rechazo”, sino rastrear la multiplicidad de resistencias, espontaneidades, diseminaciones que encienden determinados tipos de comportamiento en resistencia a las relaciones de poder. Y dentro de esa propia concepción del poder y de la resistencia, se alberga una noción misma de revolución: esta será “la codificación estratégica de esos puntos de resistencia” (Foucault: 2011a, p. 93).

2016, p.29) demarcándose de las críticas a la hipótesis represiva. Abordé con más detalle esta problemática en el artículo *Brujas Omitidas* (Scasserra, 2018a).

Por último, es importante señalar que con todo esto Foucault no se encuentra negando la existencia propia de la represión. De hecho, el propio autor sostiene sobre la “hipótesis Reich” y la “hipótesis Nietzsche” que “estas dos hipótesis no son inconciliables; al contrario: parecen incluso encadenarse con bastante verosimilitud: la represión, después de todo, ¿no es la consecuencia política de la guerra (...)?” (Foucault: 2014b, p.29). El engaño que Foucault se propone dismantelar no es el de haber considerado que el poder reprime, o que la sexualidad haya sido negada, sino que es el haber considerado que la represión es su mecanismo fundamental y constituyente. En contraposición a esto, el autor propone entender al poder en su dimensión productiva, para relegar su mecanismo represivo a una dimensión secundaria (Deleuze: 2013, p. 67).

Este cambio en el modo de concebir el poder ilustra el campo problemático abordado. Si éste es una relación impersonal de dominación que produce mundos virtuales y actuales, entonces todos hemos sido gestados bajo su sombra. La propia definición de “choque de fuerzas” deudora del carácter bélico de las ficciones de Nietzsche, abre la puerta a contemplar dentro del marco del poder la posibilidad de conflictividad. En efecto, será por la propia estructura constitutiva de esas tramas de poder que surge la posibilidad de resistencia, de cambio, y de crítica. La revuelta es, pues, un “elemento integral” de la situación estratégica que llamamos poder (Salecl: 1994, p. 95).

Resta ver las transformaciones que esta “grilla bélica” va a sufrir cuando Foucault troque su foco de análisis por el de la política.

3. “Hipótesis Nietzsche”: la grilla de la gubernamentalidad.

Así como la “grilla bélica” convive con la represión empíricamente verificable en la realidad, convive también con la “grilla de gubernamentalidad” que se desarrolla a partir de la propuesta de Foucault en el último capítulo de *La voluntad de saber*. Como ha quedado establecido desde la fórmula de Clausewitz y la inversión foucaultiana, la guerra y la política no se oponen. Si los estudios foucaultianos distinguen las dos grillas es para dar cuenta de las diferencias de acentos que el autor le dio a cada valencia a lo largo de la década del 70: lo que en el año 76 será la guerra, a partir del año 78 será la política⁴⁴.

⁴⁴ Al respecto, Marcelo Raffin identifica cinco definiciones explícitas de Foucault sobre política (Raffin: 2018, pg. 34). De todas ellas, en este apartado voy a detenerme en la que es aportada en *La voluntad de saber*, y la que da en los cursos de 1978 y 1979.

Por ello es posible afirmar que, a partir del curso *Seguridad, Territorio, Población* de 1978, lo que hace Foucault es revisar cómo el poder se extiende a lo largo de todo el tejido social por medio de una racionalidad de gobierno específica. A diferencia del apartado anterior, aquí respeto la sucesión de los textos: en primer lugar, voy a señalar cuál es la presencia de la política en *La voluntad de saber*, para luego dirigirme a la caracterización general de la noción de “artes de gobierno” o “gubernamentalidad” en los cursos *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*

3.1. Biopolítica y anatomopolítica

En el capítulo 5 de *La voluntad de saber* el autor recupera la perspectiva clásica que concebía al poder soberano como la capacidad de “hacer morir”. Esta concepción será deudora del modo de comprender el poder como un atributo alienable. Ya hemos visto las críticas disparadas por Foucault contra esta concepción del poder. Contra esto, Foucault va a sostener que “el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue remplazado por el poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte” (Foucault: 2011a, p. 130). El pasaje del modelo “jurídico-discursivo” al “estratégico-productivo” se cristaliza entonces en el modo de comprender el accionar del poder soberano en un estado determinado. En este marco es posible pensar el modo en que la ley comienza a funcionar como norma: ya no amenaza de muerte, sino que administra para normalizar.

Concretamente ese funcionamiento novedoso del poder se desarrolla en el siglo XVII de dos formas complementarias: la primera se concentra en el cuerpo como máquina, produciendo su adiestramiento, el aumento de sus capacidades y sus fuerzas, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, una “anatomopolítica del cuerpo humano”. (Foucault: 2011a, p. 131). La segunda forma se da hacia mediados del siglo XVIII, y se centra en el cuerpo especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente. Allí, el foco se pone en “la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar” (Foucault: 2011a, pg. 131): esto será una biopolítica de la población⁴⁵.

⁴⁵ El término había sido introducido por primera vez en su conferencia en Río de Janeiro en 1974 “El nacimiento de la medicina social” (Foucault: 1978), hace esta aparición esporádica en *La voluntad de saber* y será recuperado y desarrollado con mayor extensión en los cursos de 1978 y 1979.

“Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuáles se desarrolló la organización del poder sobre la vida” (Foucault: 2011a, pg. 132). De esta forma puede verse que no hay contraposición entre la biopolítica y la anatomopolítica, sino un doble abordaje para administrar la totalidad de lo viviente. El poder ya no posee la más alta función de matar, sino la de invadir la vida completamente, hasta en sus aspectos más capilares y anatómicos. De allí que uno de los rostros principales de la anatomopolítica y a biopolítica sea el “dispositivo de sexualidad” que ya desarrollé previamente, por integrar una pieza fundamental en el desarrollo del capitalismo a partir de acompañar el desarrollo de los procesos económicos, la segregación y jerarquización social, las relaciones de dominación y los efectos de hegemonía⁴⁶.

Esta formulación, si bien relevante, ocupa una sola página de todos los desarrollos de *La voluntad de saber*. Como se puede ver, lo que hace Foucault es expandir sobre la política las consideraciones de la “hipótesis Nietzsche”: encontramos nociones como la de red, diseminación, invasión, y esparcimiento del poder, y no una impresión unidireccional desde la soberanía hacia la sociedad civil. El pasaje de la concepción “jurídico-discursiva” a la “estratégico-productiva” del poder, desarrollado en el capítulo 4, está en juego en este capítulo 5 a la hora de comprender el pasaje del “hacer morir” al “hacer vivir” por parte de la política. Por eso considero que las concepciones políticas de la “hipótesis Nietzsche” conviven perfectamente con la “grilla bélica” que desarrollé previamente.

Ahora bien, si en el año 1976, Foucault se mostró más atento al “choque de fuerzas” presente en toda sociedad, después de tomarse su año sabático en 1977, vuelve al *Collège de France* con la intención de concentrarse especialmente en los aspectos políticos del desarrollo, que habían quedado reducidos a una exposición escueta, y que a partir de 1978 serán reconfigurados en una “grilla de gubernamentalidad”.

3.2. Las “artes de gobierno”: del “poder pastoral” a la “razón de estado”.

⁴⁶ Además de criticar el modelo estratégico-productivo del poder, en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Silvia Federici hace una contribución fundamental para insertar el dispositivo de sexualidad en la inmanencia del desarrollo del capitalismo, a partir de servirse tanto de las categorías foucaultianas como marxistas, pero tamizándolas por una fuerte crítica feminista a ambas.

El plan de trabajo que se pone en marcha desde 1978 se propone comprender el proceso de creciente “gubernamentalidad” a partir de la noción de “artes de gobierno”⁴⁷. Con el neologismo propuesto por Foucault, que reúne “gobierno” y “mentalidad”⁴⁸, el autor alude, al menos, a tres cuestiones: 1) las instituciones, los procedimientos, los análisis, las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer una forma específica de poder que adopta como blanco a la población, como saber a la economía política, y como instrumento a los dispositivos de seguridad; 2) a la tendencia que conduce a Occidente a la preeminencia del tipo de poder que denominamos “gobierno”, 3) y por último, al proceso por medio del cual el Estado de justicia de la Edad Media se transformó en un Estado administrativo de los siglos XV y XVI y fue paulatinamente gubernamentalizado (Foucault: 2018, pg. 136).

De este modo, el concepto de gubernamentalidad servirá para estudiar al poder desde una coordenada política. El gobierno que resulta de este proceso es una recta disposición de las cosas de las cuales es necesario hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno (Foucault, 2018, p. 121). Esta “recta disposición” se logra a partir de una “gestión de los hombres” (Foucault, 2018, p. 130), es decir, una dirección total de la conducta humana⁴⁹, desde sus aspectos generales hasta sus dimensiones más capilares y micro-políticas. Este doble abordaje del gobierno, desde la perspectiva de Foucault, hunde sus raíces en dos formas orientales, una pre-cristiana y la otra cristiana: el poder pastoral y la dirección de conciencia. De esta manera encuentran explicación las dos aproximaciones de la soberanía política que habían quedado tematizadas desde *La voluntad de saber*: por un lado, se dirige la conducta

⁴⁷ Es importante señalar que la noción de “arte de gobernar” ya había sido abordada por Foucault en su curso *Los anormales* de 1975 (Foucault: 2007, p. 56) para pensar la normalización sobre los niños, los locos, los pobres. Me ciño a las formulaciones del período seleccionado a fin de limitarme a abordar el *corpus* que establecí como objeto de estudio.

⁴⁸ La noción de mentalidad aparece dentro del *corpus* foucaultiano ya desde *La arqueología del saber*. Ésta “permite establecer entre los fenómenos simultáneos o sucesivos de una época dada una comunidad de sentido, lazos simbólicos, un juego de semejanza y de espejo, o que hace surgir como principio de unidad y de explicación la soberanía de una conciencia colectiva” (Foucault: 2013, p. 34). Ahora bien, como señala Luciano Nasetto, allí la mentalidad “se presenta como una noción de la que es necesario liberarse, para poder abrir el campo de los enunciados en su positividad de acontecimientos” (Nasetto: 2017, p. 161). Asimismo, observa que la desconfianza sobre la idea de “mentalidad” se encuentra en varios puntos de los trabajos foucaultianos, de modo que señala el carácter problemático de la incorporación de “mentalidad” en el concepto de “gubernamentalidad”.

⁴⁹ No ignoro que la expresión exacta de Foucault es “la conducta de los hombres”, pero intervengo en el texto su expresión por considerar de suma importancia no seguir arrastrando el sesgo androcéntrico del universal masculino en nombre de citar textualmente al autor que me encuentro trabajando. De allí que, hasta el final del trabajo, el gobierno será caracterizada como la dirección de la “conducta humana”.

de toda una población, pero, por otro lado, se individualiza ese poder anatómicamente en cada individuo. Este doble registro del poder político a partir de la modernidad puede apreciarse en la célebre frase *Omnes et singulatium* de la cual Foucault se servirá en otro texto de este período, que recupero en el capítulo siguiente.

Ya en la modernidad, el desenvolvimiento de estas “artes de gobierno” va a requerir cierta “razón de Estado” específica. Esta razón se ubica entre un Estado que se presenta como dado, y un Estado que se presenta como algo a ser construido. El gobierno a través de la “razón de Estado” se da a partir de pensar un estado que debe solidificarse, expandirse, y hacerse rico. En vistas de este objetivo, la racionalidad que sustenta el conjunto de prácticas que componen las “artes de gobierno” debe proponer y justificar objetivos, imaginar medios, administrar las acciones en sus marcos institucionales y, asimismo, diseñar límites para las prácticas de gobierno. De esta forma, se produce determinada sociedad que contribuye hacia la gubernamentalización del Estado a partir de tres puntos de apoyo: el viejo poder pastoral, metabolizado dentro del Estado moderno⁵⁰, la nueva técnica diplomático-militar, y la policía.

Por ello, puede verse cómo el poder en tanto red de contrapesos, que en la “grilla bélica” se pensaba como inmanente a todo el tejido social, se preservará en esta perspectiva, pero se le dará un peso específico al gobierno político capturado en la maquinaria del Estado, quien pone en funcionamiento un conjunto de prácticas de control y administración sobre la población. La guerra sigue presente, desde el cuerpo diplomático-militar como equilibrio entre los estados, y desde la policía, para reglamentación de la población por medio de los dispositivos de seguridad. En el corazón de este proceso se articulan los tres elementos que dan nombre al curso: la seguridad como mecanismo administrativo de normalización, el territorio determinado sobre el que montar el gobierno, y la población que le sirve de blanco para sus prácticas.

Si bien el carácter belicoso de toda relación de poder sigue presente, las nociones de “gubernamentalidad” y de “artes de gobierno” le van a permitir a Foucault señalar el conjunto de prácticas que producen modos de existencia virtuales para individuos posibles, permitiendo así que los individuos y colectivos que componen una población determinada se subjetiven dentro de determinada relación de poder. De esta manera, el gobierno expande su

⁵⁰ En el texto “*Omnes et singulatium*, hacia una crítica de la razón política” la asimilación del poder pastoral en el marco del estado va a adoptar específicamente el rostro del modelo del estado benefactor del siglo XX (Foucault: 2002a, pg. 33)

influencia no a partir de la represión, sino porque los individuos se vuelven sujetos activos de las relaciones de dominación que los atraviesan. De allí que se pueda dar cuenta de cómo los sujetos “a partir del despliegue de su propia libertad y autenticidad, devienen el principio de su propio sometimiento” (Valencia Mesa, 2014, p. 116). Llamo la atención de cómo la crítica a la “hipótesis represiva” se ve aquí capitalizada: la adhesión al gobierno no se da por coerción o inhibición solamente, sino por un conjunto de prácticas que conforman un “arte de gobierno” determinado que produce sujetos.

¿Qué lugar queda, entonces, para el cambio y la transformación en un sujeto que pertenece a una población que es blanco de las “artes de gobierno”? Así como bajo la noción de “guerra”, encontrábamos necesariamente la “resistencia”, en *Seguridad, territorio, población*, Foucault va a hablar de “contraconductas”. Estas son caracterizadas como “resistencia”, “formas de ataque y contrataque” (Foucault: 2018, p. 225), “insumisión” o “disidencia” (Foucault: 2018, p. 236). Más allá de las designaciones, Foucault nos advierte de no comprenderlas como un espejo negativo, una reacción a la dirección de la conducta. Por el contrario, señala que existe una “correlación inmediata y fundadora entre la conducta y la contraconducta” (Foucault: 2018, p. 227) e incluso propone entenderlas como “una actitud”, una nueva manera de ser y actuar (Foucault: 2018, p. 243).

Con respecto al estudio particular de estas contraconductas, sobre el poder pastoral de la edad media, Foucault destaca cinco configuraciones específicas: el ascetismo como vínculo del cristiano con uno mismo que escapa a la mediación del pastor, las comunidades como modo de estar en común con propias reglas que excedían al poder pastoral, la mística como acceso inmediato a la divinidad, sin necesidad de vicarios, el problema de la escritura, que decanta en la contrarreforma como disputa por la autoridad epistemológica para interpretar la revelación, y por último, la creencia escatológica, como posibilidad de consumación de la historia bajo la llegada del verdadero pastor, que volvería obsoletos a los pastores secundarios. La voz que extrae Foucault de estas cinco configuraciones afirma: “no queremos esa salvación, no queremos ser salvados por esa gente y esos medios” (Foucault: 2018, p. 237). Llamo la atención sobre este punto, que será recuperado en el capítulo siguiente.

Todas estas prácticas que, asimismo, interrumpen prácticas de gobierno, no son comprendidas como “absolutamente exteriores al cristianismo”, por el contrario, para

Foucault se tratan de “elementos fronterizos, por decirlo así, que no dejaron de ser reutilizados, reimplantados, retomados en uno u otro sentido” (Foucault: 2018, p. 259). Más cercano en la historia, a partir del estado moderno, se identifican otro conjunto de prácticas en las contra conductas: la desertión en el ejército, las sociedades secretas como disidencia y conspiración política y el rechazo a ciertas prácticas médicas.

Pareciera que, en la propia constitución estructural de la dirección de las conductas, algo se le opone al gobierno de lo humano; algo que se instala en sus fronteras, y que dirige su energía contra sus objetivos. Es importante destacar que, al leer estos desarrollos en retrospectiva, la crítica aparece como la gran ausente de este apartado sobre las contraconductas. Por el momento, me detengo aquí, para recuperar este problema en el capítulo siguiente, cuando aborde la conferencia “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”

3.3. Las “artes de gobierno”: la “gubernamentalidad neoliberal”.

Al desarrollo de ese proceso de gubernamentalidad, que comenzó con la dirección de conciencia y la pastoral cristiana, y que continuó con la “razón de estado” moderna, se le suman luego los estudios de Foucault en torno a la gubernamentalidad neoliberal. El curso del año 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, se ocupará específicamente de esta modalidad del gobierno de lo humano. Lo interesante es que la “gubernamentalidad neoliberal” pone de manifiesto algo que, en *Seguridad, territorio, población*, había aparecido solamente como un elemento más de la “razón de estado”: me refiero específicamente a los límites del gobierno como un modo más de garantizar la dirección óptima de las conductas.

En enero de 1979, al comenzar el curso *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault se seguirá preguntando por las “artes de gobierno” como “manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar” (Foucault: 2007b, p. 17). Y dentro de ese imaginario de optimización del modo de dirigir conductas, volverá a aparecer la pregunta por aquello que le hace de límite al gobierno. De allí que toda “arte de gobierno” traerá aparejada la pregunta por “cómo no gobernar demasiado” (Foucault. 2007b, p. 29). Ahora bien, a diferencia de las “contra conductas” mencionadas en *Seguridad, territorio, población*, el límite del gobierno aquí no será pensado como aquello que lo obtura, y lo detiene, sino como una administración de dónde no se

gobierna para garantizar la óptima dirección de la conducta de la población. Y lo que aparecerá como límite allí será el mercado y, por ende, el corazón de la ideología liberal.

Esta ubicación del liberalismo como límite del poder no es realizada en primera instancia como un elogio al libre mercado⁵¹, sino para señalar el contrapunto, construido a partir de múltiples desplazamientos, con el neoliberalismo como racionalidad política al cual Foucault va a dedicar la mayoría del curso. Si inicialmente el liberalismo sirvió de límite para el gobierno de los hombres, en vistas de dar con la mejor “arte de gobierno”, de lo que se trata en la gubernamentalidad neoliberal ya no es de gobernar poco, sino de ajustar todas las áreas de ejercicio del poder político a los principios formales de la economía del mercado (Foucault: 2007b, p. 158). Por ello, lo que el neoliberalismo propone no es la reducción del poder del estado, sino la captura de este bajo las lógicas de la competencia, la privatización y la desigualdad. De esta forma, mercado y estado ya no se limitarían, sino que el segundo se subsumiría al primero.

El arco recorrido en este apartado va desde la pastoral cristiana hasta la gubernamentalidad neoliberal del siglo XX (y hoy en día se puede agregar, a los ciclos neoliberales del siglo XXI⁵²). El recorrido foucaultiano deja ver hasta qué punto la gubernamentalidad viene a sofisticar su analítica del poder, ya que “ofrece una perspectiva que excede simultáneamente la forma del consenso y la legitimidad, y la forma de la violencia y la represión” (Valencia Mesa: 2014, p. 118). Pensar al poder como un conjunto de prácticas que se optimizan y perfeccionan bajo un “arte” nos permite dar cuenta del modo en que éste se hace carne en los sujetos, y cómo genera pasiones y aspiraciones administrables por su gramática.

4. Represión, guerra, política.

En este capítulo me propuse hacer foco en el modo en que Foucault aborda el poder a partir del año 1978, a fin de dar el marco específico en el que el concepto de “crítica” viene a insertarse. Para comprender cabalmente este proceso fue necesario dar cuenta de los

⁵¹ Digo “en primera instancia” por tener en cuenta que Wendy Brown señala la fascinación que siente Foucault hacia el neoliberalismo, en parte por el reproche constante que éste tiene hacia el marxismo en ese curso (Brown: 2017, p. 94).

⁵² En un trabajo titulado “Crítica, subjetividad y neoliberalismo” intenté actualizar algunos diagnósticos de Foucault a nuestra “actualidad neoliberal” (Scasserra: 2020b, p. 252-253)

trabajos del año 1976, caracterizando la concepción “jurídico-discursiva” que mantiene la perspectiva del poder bajo una noción represiva. Los límites de esta perspectiva se señalaron no solamente por la noción negativa del ejercicio del poder, sino también por la noción sustancialista del sujeto que supone: si el poder inhibe nuestras verdaderas fuerzas revolucionarias, todo contrapeso a éste consiste en restituir esa instancia trascendente que se vio obturada por la mano del poder.

Contra esta postura, se desarrolló la noción “estratégico-productiva” del poder a partir de su “grilla bélica” y de la “grilla de gubernamentalidad”. En ambas se puso de relieve el aspecto productivo e incitador del poder. En la primera se apreció el acento colocado en la noción de guerra, o choque de fuerzas. Allí, el poder se aprehendió como una situación estratégica y conflictiva que produce escenarios posibles, y dentro de la cuál la “resistencia” es una situación que se desprende de las propias premisas bélicas. La “grilla de gubernamentalidad” presenta aquí un desplazamiento, priorizando la política y el estudio del gobierno de lo humano, sin renunciar al aspecto productivo y estratégico que Foucault no deja de señalar desde el año 1976. Lo que en 1976 era enunciado como "resistencia", a partir de 1978 va a ser entendido como "contraconducta".

De allí que, tanto en la guerra, como en la política, se encuentra algo que le hace de contrapeso al ejercicio del poder. Foucault no va a cambiar su posición sobre la evidencia de que el enfrentamiento es algo constitutivo a la situación estratégica que el poder compone. Al respecto, Marcelo Raffin destaca dos nociones de política en este momento de los desarrollos foucaultianos: por un lado, la concepción que da cuenta de un estado de cosas ante nosotros, un “diagnóstico del mundo capitalista” (Raffin: 2018, p. 56) y los sedimentos que lo prepararon. Bajo esta noción, la política integra los juegos y los ajustes de las diversas “artes de gobierno” (Foucault: 2018, p. 317). Ahora bien, es posible vislumbrar otra noción de política como aquello que le hará de contrapeso y resistencia a la gubernamentalidad (Raffin: 2018, p. 57). Es decir, al hablar de “política” hay que tener en cuenta el estado de cosas dado bajo un gobierno en particular, y el archivo menor que da cuenta de las insurrecciones y disputas bajo ese estado de cosas dado.

Esta doble valencia de la política tributa a la continuidad entre guerra y política que intento destacar. El despliegue del gobierno de la conducta humana se encuentra siempre con un contrapeso que lo instituye como tal. Tanto la “grilla bélica” como la “grilla de

gubernamentalidad” que se abren en el desarrollo de la noción “estratégico-productiva” del poder muestran hasta qué punto los procesos de resistencia deben ser pensados en la inmanencia del campo de poder como situación estratégica.

Recuperando los aportes del "Capítulo 1", es posible señalar que, si permanecemos en la concepción represiva del poder, toda instancia de resistencia o de crítica imaginable no puede sino apelar a la restitución de una instancia trascendental, común a todos los sujetos, universal, y necesaria, que habría quedado salvaguardada por debajo de las influencias del poder sobre nosotrxs. Por otro lado, la concepción "estratégico-productiva" del poder abre la puerta a pensar una labor crítica creativa y propositiva, que ya no busque restituir instancias perdidas, sino destruir lo dado y abrir sobre sus ruinas una diferencia. Lo mismo será en la “ontología crítica de nosotros mismos”. En otras palabras, y recuperando todo lo dicho, mientras la "hipótesis represiva" con respecto al poder tiende a un gesto crítico kantiano, en el sentido de restituir una instancia trascendental, la perspectiva "estratégico-productiva" en todas sus valencias encierra un modo de la crítica más afín con los desarrollos nietzscheanos. Sin embargo, como veremos más adelante, y ya ha quedado señalado desde el "Capítulo 2", los aportes de Kant no son del todo desechados, sino que son intervenidos, y reapropiados.

De modo que el cambio en la subjetividad históricamente producida tiene que pensarse como una inversión táctica de esta situación estratégica, y no por la apelación a ningún fondo impoluto por la mano del poder. Y para realizar esta inversión, será necesaria la labor crítica dentro de la cuál, espero señalar con mayor precisión en el próximo capítulo, el enfoque genealógico desarrollado hasta aquí juegue un papel local dentro del horizonte programático más amplio que persiguió la empresa foucaultiana.

Capítulo 4

El gobierno y la crítica

Con el marco general de la investigación desarrollado en la primera parte, y el marco específico de la crítica en el año 1978 definido a partir de la “grilla de gubernamentalidad” en el capítulo anterior, en este capítulo abordo la primera formulación acabada de mi objeto de estudio: esto es, el concepto de “crítica” tal y como Foucault recepcionó y desarrolló. A continuación, me ocupo de la conferencia del año 1978, titulada “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*” abonándola ocasionalmente con los desarrollos de otro texto del mismo período, “*Omnes et singulatium: hacia una crítica de la razón política*”⁵³ y con algunos comentadorxs.

Para ello, realizo una reposición del texto “¿Qué es la crítica?” sistematizándolo en tres momentos: a) el desarrollo de la crítica en tanto actitud enfrentada a los procesos de gubernamentalidad; b) el registro histórico, donde se rastrean las raíces de la actitud crítica en la Ilustración kantiana y, por último, c) el momento programático en el que Foucault realiza una propuesta positiva y metódica de lo que será entendido como un proyecto “histórico filosófico”. Finalmente, y a modo conclusivo, intento dar un cierre parcial de lo desarrollado en el capítulo anterior y éste, dando con los núcleos duros del período 1978-1979 que me interesan rescatar.

1. Crítica y gubernamentalidad

En el año 1978, en el mismo auditorio donde años atrás habría dado su conferencia “¿Qué es un autor?”, Michel Foucault presentó un trabajo que después de algunas idas y venidas acabó por llamarse “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”. Si se recuerda el marco específico desarrollado, sabemos que en ese año el autor había comenzado a pensar bajo lo que se ha llamado la “grilla de gubernamentalidad”, anclando su perspectiva en el estudio

⁵³ Sobre las condiciones de aparición de ambos textos, la conferencia “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*” fue dictada el 27 de Mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía. La Sociedad publicó, en su Boletín de Abril-junio de 1990, una transcripción intacta de la conferencia. “*Omnes et singulatium: hacia una crítica de la razón política*” fue un ciclo de dos conferencias en la Universidad de Stanford, California, en octubre de 1979, que luego fueron publicadas en 1981 como artículos.

del gobierno de lo humano. De allí que no sea de extrañar que el primer foco que proponga el autor sea sobre la relación entre la actitud crítica y estos modos de gobierno.

1.1. Crítica como actitud

Foucault se propone hablar sobre la crítica, proyecto que, en su opinión, no para de formarse en los confines de la filosofía, contra ella, a sus expensas, o en la dirección de una filosofía por venir. Como primer momento, la crítica queda vinculada, aunque no asimilada, a la actividad filosófica, al punto de ponderar la posibilidad de que la crítica sea el lugar de toda filosofía posible.

Ahora bien, el primer intento por delimitar lo que el autor va a entender por crítica será realizado en el plano histórico: surgirá en “el occidente moderno” dirá el autor, “fechado groseramente, empíricamente, a partir de los siglos XV y XVI” (Foucault: 1995a, p. 5). Lo segundo que sabemos inmediatamente sobre la crítica es que ésta será, entre otras cosas, una actitud. Entre la heterogeneidad que se le puede reconocer a las actividades polémicas, Foucault identifica un elemento actitudinal que consiste en una manera de pensar y de actuar, y que entabla “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” (Foucault: 1995a, p. 5).

La sociedad, la cultura, los otros: la crítica será siempre una relación con una cosa distinta a ella. Por salirse siempre de ella misma, pretende fiscalizar un dominio que no puede legislar. De esta manera, la crítica intenta limitar a los poderes, sin poder ella misma prescribirlos. Ello clarifica la relación anudada pero aún oscura de la crítica con la filosofía, y con otras actividades: ante su incapacidad de legislar, de delimitar, o de instituirse como verdad, se entiende que la crítica no es filosofía, no es ciencia, no es política, no es moral. De esta manera, su sentido es provisto por actividades que ella misma no es. De allí que sea una función subordinada de todas estas actividades, y el denominador común que aglutinará la función crítica en los distintos ámbitos será un parentesco con la virtud⁵⁴.

⁵⁴ En la conferencia Foucault hace esta mención a la virtud, pero rápidamente sigue con otras formulaciones, sin desarrollar demasiado. Judith Butler, en su texto “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault” se propone tirar de ese hilo. La autora señala que a partir de la definición de Foucault de crítica como aquello que se monta sobre las “formas de conocimiento establecidas y ordenadoras” (Butler: 2002), la virtud consistirá en “poner en riesgo el orden establecido” (Butler: 2002). Por todo ello, la virtud será lo que englobe la relación crítica con las normas preestablecidas, una “estilización específica de la moralidad” (Butler: 2002).

1.2. La crítica como arte de no ser de tal modo gobernado.

La historia de esta actitud crítica puede, para Foucault, trazarse de muchos caminos. En la conferencia él va a proponer la pastoral cristiana como un punto de partida. Ahora bien, no siendo la pastoral cristiana un ejercicio de actitud crítica, sino justamente todo lo contrario, es decir, aquello contra lo que la crítica busca dirigirse, pareciera que la propia estrategia expositiva de Foucault se encuentra comprometida con la definición misma de “crítica” que nos dio hace unos instantes, es decir, la de una actitud que se dirige hacia algo distinto de ella misma. En efecto, si queremos comprender el recorrido histórico de la crítica, debemos primero entender el desarrollo de aquello sobre lo que ella se ejerce, es decir, el poder al que busca criticar, lo distinto con lo que deberá necesariamente entrar en vínculo. Llamo la atención sobre que, en este punto, el autor comienza una reposición veloz de lo trabajado en el curso de ese año, *Seguridad, territorio, población*, que ya abordé en el capítulo anterior. De cualquier manera, para considerar a la conferencia en su peso específico, retomo los puntos principales señalados por Foucault.

En el caso del poder pastoral, lo que puede verse es el nacimiento de la idea de que todo individuo a lo largo de su vida “debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigirse hacia su salvación, por alguien a quien liga una relación global y al mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia” (Foucault: 1995a, p. 6). Esta doble relación con la obediencia y la salvación de todo individuo que ingresa en el mundo pastoral promueve asimismo una relación con la verdad en tanto dogma, en tanto conocimiento individualizante y en tanto técnica sobre la dirección de las vidas.

Por todo lo dicho previamente, la práctica del poder pastoral quedará integrada a la historia de las “artes de gobierno” de los hombres, las cuáles a partir del siglo XV, observa Foucault, experimentan una explosión en dos sentidos. En primer lugar, se da un desplazamiento desde el foco religioso hacia su forma laica, es decir, el gobierno se traslada hacia la sociedad civil en su conjunto. En segundo lugar, se multiplicaron dichas artes de gobernar: arte pedagógica, arte política, arte económica, buscando dominar distintas áreas sociales y distintos tipos de individuos.

De esta manera, a partir de los siglos XV y XVI, la pregunta de cómo gobernar se vuelve una cuestión fundamental. Foucault llama a este proceso “gubernamentalización”, que

caracterizará a la sociedad occidental hasta nuestros días. Como puede verse, el desarrollo de Foucault se encuentra en la línea de lo trabajado ese mismo año en el *Collège de France*. Sin embargo, lejos de demorarse en dar cuenta de los modos en que dicho proceso de gubernamentalidad funciona, el autor va a dirigir su atención hacia una dimensión de las relaciones de poder quizás hasta este momento poco explorada dentro de sus trabajos: la pregunta por las formas de gobierno viene asociada a una pregunta que le hace de espejo: ¿cómo no ser gobernado?

Lo que se había caracterizado como “contraconducta” en el curso, ahora va a ser reformulado como “crítica”. El autor aclara inmediatamente que con esto no se encuentra imaginando una postura contraria al gobierno de los hombres y absoluta, que busque acabar con cualquier gobierno, sino a una pregunta más minuciosa y específica: “¿cómo no ser gobernado de esta forma, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos, y por medio de tales procedimientos, no de esta forma, no para eso, no por ellos...?” (Foucault: 1995a, p. 7). Es importante destacar la similitud con “no ser salvados”, desarrollada en *Seguridad, territorio, población* que mencioné en el capítulo anterior. Asimismo, la formulación funciona de espejo con el modo en que, en el mismo curso, se caracterizó la dirección de la conducta de lo humano: “cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, mediante qué métodos” (Foucault: 2018, p. 111).

De allí que el proceso de gubernamentalización, en sus diversas configuraciones, sea el ejercicio de poder que da fundamento y razón de ser a una actitud crítica que busca trazar los límites de aquél, interrogar por sus flaquezas, cuestionar sus fines y arremeter contra sus mecanismos. Será del lado de ese tipo de interrogantes que se asentará la actitud crítica, permitiéndole a Foucault dibujar una nueva definición de la misma: la crítica será el arte de no ser de tal modo gobernado.

1.3. Crítica como “inservidumbre voluntaria”.

Para abonar esta definición, Foucault va a señalar inmediatamente ciertos puntos de anclaje históricos de la actitud crítica. Es posible comprender este gesto como un proceder usual en los trabajos foucaultianos: en nombre de evitar verdades transhistóricas que pretendan encontrar continuidades ininterrumpidas, el autor va a buscar rastrear las diferentes configuraciones epocales en las que buscar atisbos de esta actitud que busca “no ser de tal

modo gobernado”. El acontecimiento singular será priorizado por sobre el advenimiento de la verdad universal.

1) En un momento donde el gobierno de los hombres era principalmente un arte espiritual, una práctica esencialmente religiosa ligada a la autoridad de una iglesia, no querer ser gobernado de esa forma era, básicamente, buscar en la escritura otra relación que la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de dios; se rechazaba al magisterio eclesiástico buscando en las escrituras una verdad más profunda que la pregonada por la iglesia. Es destacable como este ejemplo fue citado por Foucault en el curso como caso de “contraconducta” (Foucault: 2018, p. 257).

2) No querer ser gobernado implica asimismo no aceptar determinado conjunto de leyes por ser injustas, pues esconden una ilegitimidad esencial. Al derecho judicial se opone un derecho universal e imprescindible ante el cual todo gobierno debe someterse: esto es, el derecho natural. En efecto, mientras que para la filosofía política clásica el derecho natural reforzaría los modos de dominación de la *polis*, en la tradición contractualista moderna, éste es quizás uno de los pocos factores que puede poner coto al soberano.

3) Por último, no querer ser gobernado implica no aceptar como verdadero lo que la autoridad diga que es verdad; la crítica toma de punto de anclaje el problema de la certeza ante la autoridad. Es una disputa por el acceso en primera instancia indiscutible que la autoridad tiene con respecto a la verdad.

Los territorios sobre los cuáles dar la disputa contra el poder han sido, en términos históricos, la religión, el derecho y el conocimiento. Sirviéndose de diversos argumentos, la crítica logra poner el foco en el anudamiento de tres elementos: el poder, la verdad y el sujeto. Podrá limitar al poder, pero sólo en virtud de que un individuo dispute la verdad que el poder sabe de sí mismo en tanto sujeto. Ante el proyecto de gubernamentalización, donde se trataba de sujetar a los individuos a través de mecanismos de poder sustentados sobre una verdad, Foucault pensará a la crítica como “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault: 1995a, pg. 8). De allí se desprende la tercera definición de la actitud crítica, como un arte de inservidumbre voluntaria, de indocilidad reflexiva. Su función será la desujección en el juego de la política de la verdad.

Del trayecto realizado, es posible recuperar el concepto de crítica en tres formulaciones: en primer lugar, como una actividad y actitud subsidiaria a otras, que muestra un tipo de virtud en la medida que se propone interrogar por esas regiones que no puede legislar. En segundo lugar, en la especificidad histórica que nos encontramos, la crítica arroja la pregunta por cómo no ser “de tal modo gobernado”, disputando de esta manera el anudamiento entre saber, poder y subjetividad que toda experiencia legada implica. Esta pregunta permite definir, en tercer lugar, a la actitud crítica como un acto de “inservidumbre voluntaria”, que reflexivamente elige ser indócil a esas experiencias históricas que nos gobiernan.

Por todo ello, la crítica puede bosquejarse como espejo al proceso de gubernamentalidad que nuestra historia nos presenta. En efecto, sin un gobierno específico, la pregunta por el no ser gobernado de tal o cual modo, la actitud de la inservidumbre voluntaria, carece de sentido.

Concluyendo este apartado, destaco hasta qué punto salta a la vista la continuidad entre estas formulaciones de la crítica y lo trabajado por Foucault en este período. Tanto el abandono de la noción represiva del poder, como la postulación del modelo “estratégico-productivo”, y la posibilidad de a partir de él producir la historia de la gubernamentalidad, y por último, de las contra conductas con las que ella se encuentra, son puestos a funcionar en este nuevo desarrollo.

2. Crítica e Ilustración

Hasta aquí, se ha podido ver cómo la crítica establece una relación necesaria con los procesos de gubernamentalidad estudiados por el autor en esos años. De allí Foucault pasa a su segundo foco de abordaje, buscando establecer el vínculo entre la crítica y la Ilustración. Para ello, va a reconocer un primer momento en la filosofía kantiana, y luego va a trazar el camino que habrían realizado sus vertientes a lo largo de Alemania y de Francia. En el primer capítulo de este trabajo, al abordar la *Aufklärung* y la crítica kantiana, destaqué la relación de apoyo de la primera sobre la segunda. A continuación, recupero ese elemento, a partir de reponer la exégesis foucaultiana sobre el problema.

2.1. La *Aufklärung* junto a la crítica.

Todas las consideraciones sobre la crítica mencionadas hasta ese momento en la conferencia no se encuentran muy alejadas, en opinión de Foucault, del problema que señalaba Kant en su texto sobre la *Aufklärung* ya desarrollado en el primer capítulo de este trabajo. Foucault se detiene en tres puntos nodales del texto kantiano: la Ilustración definida como una relación con el estado de minoría de edad en que se mantiene la humanidad; esta minoría se entiende como cierta incapacidad para servirse del propio entendimiento sin la dirección (*leiten*)⁵⁵ del otro. Por último, esta incapacidad se da por una cierta correlación entre una autoridad que mantiene a la humanidad en un estado de minoría de edad y el conjunto de dominados que perpetúa su situación por una falta de decisión y coraje.

De allí que se pregunte Foucault cuál es la relación de la crítica con la Ilustración. La primera, asociada directamente al proyecto de la *Crítica de la Razón Pura*, buscaba saber los límites de nuestro saber, el trazado de los límites y alcances del conocimiento objetivos (Foucault: 1995a, p. 9). Éste trazado de límites y alcances será la piedra fundacional de la autonomía del pensamiento, y lo que le permitirá al individuo tomar distancia de la voz que lo obliga a obedecer, ya que en primer lugar deberá obedecer a los límites que la razón le señala. Asimismo, y como espejo de esto, la obediencia sólo podrá quedar fundamentada por ese límite común que todo hombre ilustrado reconoce. De esta manera, *Aufklärung* y crítica se anudan, por aportar ambas un modo de poner coto a las autoridades en materia de religión, derecho, y conocimiento. Recuerdo que estos tres ámbitos eran los territorios donde la crítica se había dirimido históricamente para Foucault, componiendo de este modo un suelo común a la *Aufklärung*.

Por ello, Foucault desacredita en primera instancia una supuesta oposición entre el proyecto crítico y el análisis de la *Aufklärung*; en su opinión, sería fácil demostrar que el coraje de saber que la Ilustración invocaba era el mismo coraje de reconocer los límites del propio conocimiento. La autonomía está lejos de ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos, sino que solamente habría obediencia legítima si nos aseguramos de que tanto soberanos como súbditos sean ilustrados.

Este vínculo es retomado asimismo por Foucault en la conferencia “Hacia una crítica de la razón política”. Allí, el autor va a enfatizar cómo después de Kant, el rol de la filosofía

⁵⁵ Foucault destaca la connotación religiosa del término, lo que es importante más adelante para ligar Ilustración y crítica.

ha sido impedir que la razón sobrepase los límites de lo dado en la experiencia, pero en esa época – es decir, con el desarrollo de los estados modernos y la organización política de la sociedad – el rol de la filosofía también ha sido vigilar los abusos de poder de la racionalidad política. El pensamiento del límite de la experiencia posible también se monta como límite del ejercicio del poder (Foucault: 2002a, p. 18).

De esta manera es posible encontrar en el texto sobre la Ilustración kantiano las raíces de la “inservidumbre voluntaria”⁵⁶. Si se rectifica el conocimiento, se puede tener certeza de que nuestra propia conducción es adecuada y, por ende, podemos conducirnos sin necesidad de tutelaje por parte de ninguna autoridad. La actitud crítica entonces no se dirime tanto en lo que emprendamos, sino en nuestras concepciones sobre el conocimiento y sus límites; de allí que “ya no tendremos que oír el *obedece*, o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma” (Foucault: 1995a, p. 9). Hasta este punto, los límites son descubiertos como universales y necesarios: la herencia kantiana se hace presente, pero no así la nietzscheana, entrando en posible cortocircuito con el pensamiento de la contingencia y la particularidad que el ilustrado de Poitiers defendió toda su vida. Este problema, por lo pronto, queda abierto, pero adelanto que Foucault nos dará una respuesta más adelante.

Es importante destacar, junto con Judith Butler, que esta lectura en su conjunto no es sino un abordaje crítico de la propia crítica y la *Aufklärung*. La autora destaca que ni los propios pensadores ilustrados estarían de acuerdo con esta lectura que se hace de ellos mismos, pero que esto no invalida la lectura foucaultiana, ya que su apuesta radica, justamente, en buscar lo “impensado” dentro de los propios términos de la Ilustración (Butler: 2002).

2.2. La *Aufklärung* contra la crítica.

⁵⁶ Al final de la conferencia, en la instancia de preguntas, se interrogó a Foucault sobre la posibilidad de pensar en un “fermento crítico que viene del socratismo” (la expresión es de Henri Gouhier) y que juega un papel central en el retorno a Sócrates que puede observarse en los siglos XVI y XVII. Foucault automáticamente liga nuevamente el problema de la crítica al gobierno de lo humano, que como él marcó, comienza con el desarrollo del poder pastoral. De cualquier forma, pondera la pregunta al respecto de si la *Aufklärung* tal y cómo la pensó Kant no atraviesa de alguna manera toda la historia posible y hasta los orígenes radicales de la filosofía. Por ello, admite que el proceso de Sócrates pueda ser interrogado válidamente y sin anacronismos, pero comprendiendo que el problema en común que tiene con Kant fue comprendido por este último en los términos de la *Aufklärung*. Retomo este punto en capítulos siguientes.

Esta primera confianza en la autonomía de la razón como apoyo del proyecto ilustrado es abordada como objeto de sospecha inmediatamente. Foucault no considera la totalidad del proyecto ilustrado en clave de un límite al poder político. Por el contrario, inmediatamente reconoce la complicidad establecida entre las luces y los estados modernos: a partir de la predominancia del proyecto crítico sobre la *Aufklärung* será posible trazar la línea que orientará hacia el lado oscuro de la razón iluminada. Esto se ve a partir de 3 puntos:

1) El de una ciencia positivista que se daba fundamentalmente confianza a sí misma, incluso cuando se mostraba cuidadosamente crítica con respecto a cada uno de sus resultados.

2) El desarrollo de un estado o de un sistema estatal que se ofrecía a sí mismo como razón y como racionalidad profunda de la historia y que, por otra parte, elegía como instrumentos unos procedimientos de racionalización de la economía y de la sociedad (llamó aquí la atención sobre el punto trabajado en el capítulo anterior de “la razón de estado”).

3) Una ciencia del estado o un estatalismo, resultado de la sutura de este positivismo científico y del desarrollo de los estados. Estos tres factores se anudan en el papel determinante que la ciencia jugará en esos mismos años en el desarrollo de las fuerzas productivas.

De este modo, de las dos funciones que habían quedado establecidas para el proyecto crítico, pareciera que fue olvidada la capacidad de limitar al poder político, pero que sí cumplió con el deber de dar cuenta de los límites de nuestro saber. De allí que se vuelva fundamental la pregunta por los excesos de poder a los que la razón orientó a la modernidad. Esto pone de relieve el carácter contradictorio del proyecto ilustrado, que convive simultáneamente con fuerzas emancipatorias, que reivindican la autonomía de los sujetos, y con los mecanismos de dominación occidentales. Crítica e Ilustración, que hasta entonces parecían tan emparentadas, han ido gradualmente divorciándose.

Ahora bien, la Ilustración logró desconfiar de ella misma a partir de este parentesco entre razón y poder que ella misma colaboró en construir. Según Foucault, este proceso de sospecha decanta hasta nuestros días en dos vertientes: una alemana y otra francesa. Con respecto a los primeros, lo que encuentra Foucault es la idea de que hay algo de la racionalización, y quizás incluso de la razón misma que es responsable del exceso de poder. Esta idea, común a la izquierda alemana, desde la Escuela de Frankfurt hasta el Husserl de

Crisis (Husserl, 2008), decantó en una crítica al positivismo, al objetivismo, a la racionalización y a la *techné*.

Por otra parte, Foucault encuentra en Francia que la acusación de la unión entre razón y poder vino de la mano de una intelectualidad más asociada a una derecha política que a una nueva izquierda, lo cual llevó a resultados diferentes. El bloque de las Luces y la Revolución impidió, en efecto, que se ponga nuevamente en cuestión la relación entre racionalización y poder, abandonando rápidamente la Ilustración como un evento menor del pasado, o peor aún, atribuyéndole a las luces un carácter intrínsecamente crítico de los poderes, decantando en un proceso de reforma diverso con respecto al alemán.

Ahora bien, Foucault piensa que en su contemporaneidad la Ilustración tiene posibilidad de actualizarse. El problema le ha sido legado, lo reconoce, por la fenomenología: la pregunta por el cómo del sentido, y su emergencia a partir del sinsentido encuentran un vínculo estrecho con los sucesos del siglo XX: “¿Cómo puede ser que el gran movimiento de la racionalización nos haya conducido a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y tanto mecanismo sombrío?” (Foucault: 1995a, pg. 11) es la pregunta que orienta la crítica a la Ilustración. La respuesta, allí, señala que el propio sentido no es sino un sistema de coacción de maquinarias significantes. *Ratio* y poder han quedado emparentados.

De esta forma, la nueva historia de la Ilustración permite preguntar por el sentido a partir de su alteridad, del sin sentido⁵⁷: ¿cómo es que la racionalización conduzca al furor del poder? Esa trama marca el nuevo pensamiento ilustrado francés, en el cual el autor ubicaría a Cavaillés, Bachelard y Canguilhem. Esta línea recorta el movimiento de fondo de la historia occidental del siglo XX, es decir, la alianza entre saber y poder, en vistas de levantar allí sus denuncias:

⁵⁷ Es importante señalar que este gesto es bastante común a los trabajos foucaultianos: se trata de la “experiencia límite” que da cuenta, no tanto de aquello que cae por fuera de determinada cultura, sino de los movimientos propios de esa cultura por los cuáles se busca expulsar fuera de sí determinada experiencia. En esta clave, la alteridad será mayor testimonio de la mismidad, que la mismidad en sí. Por ejemplo, ya en *Enfermedad mental y psicología* (1962) el autor sostenía que “Podría decirse que todo saber está asociado a formas esenciales de crueldad. El conocimiento de la locura no constituye ninguna excepción. Por el contrario, en su caso, esa relación es singularmente importante, en primer lugar, porque es la que hizo posible un análisis psicológico de la locura, pero, sobre todo, porque fue la que secretamente fundó la posibilidad de toda psicología. No hay que olvidar que la psicología objetiva o positiva o científica tuvo su origen histórico en una experiencia patológica. (...) La psicología nunca podrá decir la verdad sobre la locura, pues ésta tiene la verdad sobre la psicología. (Foucault: 2016, p. 142).

“...a fuerza de cantarnos que a nuestra organización social o económica le faltaba racionalidad, nos hemos encontrado delante de no sé si demasiada o insuficiente razón, en todo caso seguramente ante demasiado poder; a fuerza de oírnos cantar las promesas de la revolución, no sé si donde ésta se ha producido ha sido buena o mala, pero nos hemos encontrado ante la inercia de un poder que se mantenía indefinidamente; y a fuerza de oírnos cantar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado, de la historia, nos hemos encontrado de nuevo con dos formas de poder que se parecían como dos hermanos: fascismo y stalinismo. En consecuencia, retorno de la cuestión: ¿Qué es la *Aufklärung*? (Foucault: 1995, 11).

De este modo se anuda contradictoriamente la historia de la crítica a la de la Ilustración, con sus luces y sus sombras. Ahora bien, este nuevo proyecto crítico, al poner de relieve el propio marco de evaluación logra dar con “la relación del saber con el poder que hace que nuestras certezas epistemológicas sostengan un modo de estructurar el mundo que forcluye posibilidades de ordenamiento alternativas” (Butler: 2002). Es decir, la revisión del propio margen crítico es lo que allí abre la puerta a sostener el orden de cosas dado, o buscar transgredirlo. Por todo esto pareciera que la Ilustración, para recuperar su dimensión crítica, debe ser crítica con ella misma.

En este segundo momento de la conferencia se aprecia cómo el proyecto kantiano buscó armonizar un régimen político con la autonomía racional de todo hombre. Ahora bien, luego se dio cuenta de los modos en que dicho proceso decantó en furiosas alianzas entre razón y poder, dando lugar a modos nuevos de gobernabilidad, en lugar de dirigir a la humanidad por los caminos de la emancipación. El proyecto moderno olvidó su rol de limitante del poder político, y ejerció sus cerrojos solamente sobre las aspiraciones de autonomía. Recupero del recorrido hecho hasta aquí la herencia híbrida y contradictoria que implica la adscripción de Foucault al proyecto ilustrado, debido a que en el corazón de éste conviven horizontes emancipatorios y mecanismos furiosos de poder. Recuperar el proyecto de la Ilustración, atravesados los horrores del siglo XX, parece ser el gesto de “crítica inmanente” que el autor nos propone hasta este punto.

3. Crítica y Método

A continuación, abordo los momentos finales de la conferencia, en los cuáles Foucault adopta un tono más programático, y da cuenta de los modos en que su trabajo se inserta bajo

los lineamientos de la crítica y la Ilustración. Este momento, si bien nos presenta una línea de trabajo, no llega a ser prescriptivo, ya que Foucault recuerda que la crítica puede ser abordada por múltiples caminos. Simplemente se dispone a narrar cuál será el que él intenta desarrollar, que consiste en hacer de la *Aufklärung* el problema central de la filosofía moderna. Comprender de este modo la crítica y la Ilustración, en opinión del autor, lo compromete con una práctica que llamará “histórico – filosófica”, que nada tiene que ver con una filosofía de la historia o con la historia de la filosofía.

3.1. La práctica “histórico-filosófica”.

El dominio de experiencia de esta práctica “histórico-filosófica” no es el de una experiencia interior, ni el de las estructuras fundamentales del conocimiento científico. Tampoco es un conjunto de contenidos históricos elaborados en otro tiempo. Se trata más bien de que los individuos pretendan hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estará atravesada por las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él. De esta manera, Foucault ata desde Nietzsche los cabos que habían quedado sueltos en su estudio de la autonomía racional de la *Aufklärung*: la confianza crítica no surge de apelar a un saber proveniente a la autonomía racional que responde a una estructura *a priori*, sino de fabricar como ficción los propios saberes, para divorciar al sujeto de las alianzas de saber-poder que lo gobiernan.

Allí, la propia identidad adopta la centralidad de la pregunta: “¿qué soy yo, entonces, 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: 1995, p. 12). De esta forma se logra desubjetivar la cuestión filosófica en virtud de los contenidos históricos que atraviesan la experiencia subjetiva; es decir, ya no se comprenderá la pregunta por la identidad como la búsqueda de un conjunto de atributos trascendentes, que den cuenta de una constitución antropológica determinada, sino que lo que buscará dar será con las coordenadas históricas que han moldeado una experiencia subjetiva determinada⁵⁸. La época privilegiada para este estudio es, sin dudas, la modernidad

⁵⁸ Esto es una preocupación quizás transversal a todos los trabajos foucaultianos. La inquietud por liberar lo “*a priori* de lo fundamental” (Castro: 2009, pg. 26) que Foucault arrastraba desde su tesis doctoral en Kant, y que se había cristalizado en la “muerte del hombre” regresa ahora para dar con los frutos de esa labor. En

ilustrada y capitalista, debido al modo en que ha cristalizado los vínculos entre el poder, la verdad y el sujeto. Sin embargo, este análisis de la ligazón de los tres elementos es aplicable a cualquier momento de la historia, pudiendo interrogar una diversidad de experiencias sobre este entramado.

Enfoques de este tipo han existido previamente a Foucault⁵⁹, pero el autor observa cómo estos estudios previos han hecho hincapié en el eje de análisis del conocimiento, interrogando sobre las falsas concepciones que el conocimiento ha tenido sobre sí mismo, que han guiado a la modernidad a tan terribles consecuencias. Sobre esto, el autor va a proponer al poder como eje de análisis alternativo. Aquí ya no importaría la legitimidad del conocimiento ilustrado, sino que entraría en juego su dimensión de “eventualización”. Con este neologismo, Foucault refiere a las conexiones (en primera instancia provisionales) entre elementos que se vinculan por medio de mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento. De esta manera, los excesos de poder ya no son comprendidos como una falla del saber, sino como su consumación.

3.2. Arqueo-genealogía crítica.

Ahora bien, saber y poder se brindan en su diversidad y heterogeneidad: el saber, va a referir “a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido” (Foucault: 1995, p. 14). Por otro lado, el poder “no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles a inducir comportamientos o discursos” (Foucault: 1995, pg. 14). Por ello, el autor señalará que, en definitiva, saber y poder son dos ejes de análisis, dos puertas de entrada desde las que comprender la legitimización y la dominación, y no principios generales de la realidad con subsistencia propia. Comprendido esto, se buscará “describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc...” (Foucault: 1995, p. 14). Dicho nexo, que busca comprender el pasaje de la aceptación del saber-poder hacia sus condiciones de aceptabilidad implica abrazar el problema en su positividad. Y este será el trabajo de la arqueología.

efecto, sólo mediante abandonar los esquemas metafísicos de la subjetividad, es posible que nazca el sujeto y sus ficciones políticas (Gros, 2007, pg. 163).

⁵⁹ Foucault hace referencia explícitamente a Dilthey y Habermas.

Ahora bien, este trabajo debe prevenirse de recursos fundadores y de caídas en formas puras: en lugar de rastrear universalidades, el pensamiento histórico- filosófico intentará mantenerse en el marco de las singularidades puras. Allí se mostrarán como vehículos del pensamiento la ruptura, la discontinuidad, la singularidad, la ausencia de explicación. Este tipo de perspectiva anulará procedimientos llamados “modelos explicativos” donde las causas son comprendidas de tres formas: 1) Como causas únicas, profundas que determinan la totalidad de los sistemas. 2) Causas con estructura piramidal, donde el foco causal es de origen unitario. 3) Causas pensadas como inevitables y necesarias.

En oposición a estas posturas, Foucault va a proponer no rastrear génesis que se orienten hacia la unidad principal cargada de descendencia múltiple, sino que se intentará realizar una genealogía, es decir, “algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto” (Foucault: 1995a, p. 16)⁶⁰. De esta manera, la crítica histórico- filosófica vendría a usar la arqueología y la genealogía para dar cuenta de las condiciones de emergencia de los sujetos posibles en determinados marcos históricos.

En este momento programático se pueden reconocer múltiples rasgos de la empresa foucaultiana: Nietzsche toma la centralidad de la escena, para dar cuenta de los vínculos entre saber y poder, el rol de la contingencia y la azarosidad, y el lugar ficcional tanto de las formaciones de saber que gobiernan, como de las que los individuos pueden construirse contra ellas. Gracias a la influencia del autor de *Así habló Zaratustra*, la crítica kantiana que buscaba rectificar el conocimiento en vistas de limitar al poder, se ha convertido en una crítica arqueo-genealógica que busca dar cuenta del parentesco inconfesado que el saber y el poder siempre han mantenido, en vistas de producir márgenes de aceptabilidad.

De esta manera, lo que Foucault nos propone es retomar el guante de la Ilustración para dar cuenta del vínculo que une al saber con el poder⁶¹. Y ese movimiento que se dirige desde el saber hacia el poder no puede sino provenir de cierta “voluntad decisoria de no ser

⁶⁰ Aquí me intenté ceñir al desarrollo de la conferencia, pero asimismo fui escueto por ya haber detallado el método arqueológico y genealógico en el segundo capítulo.

⁶¹ En la discusión posterior con Henri Birault, Foucault vuelve a referir a esta asimilación de ambos términos: “cada enunciado considerado como verdadero ejerce un cierto poder y crea al mismo tiempo una posibilidad; inversamente, todo ejercicio de poder, incluso si se trata de un asesinato, implica por lo menos un saber hacer” (Foucault: 1995a, p. 19). De esta manera, no sólo se cristaliza el vínculo entre ambos polos, sino también la influencia de Nietzsche.

gobernado, una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de la minoría de edad” (Foucault: 1995a, p. 17). El movimiento que había ido, en Kant, de la *Aufklärung* hacia la crítica, encontrando en esta última el fundamento de aquella, a partir de Foucault, emprenderá el camino inverso, dirigiéndose con actitud crítica sobre el proyecto de la modernidad ilustrada y capitalista.

4. Crítica immanente de la modernidad ilustrada y capitalista.

En este capítulo abordé las formulaciones de la crítica tal y como esta es recepcionada y elaborada por Michel Foucault en 1978. Se distinguieron tres momentos claros: en primer lugar, la definición de la crítica como arte de “inservidumbre voluntaria” o “indocilidad reflexiva”, en segundo lugar, el recorrido a través de los vínculos problemáticos entre crítica e Ilustración, y finalmente, el momento programático donde la crítica adopta la configuración de un proyecto histórico-filosófico.

La crítica como actitud virtuosa en la cual se realiza un contrapeso a las formas históricas de gobierno parece ser un nuevo aglutinante que da cuenta de la segunda vertiente “política” que rescaté al final del capítulo anterior. Es decir, a todo régimen de dirección de conducta de lo humano, le corresponden una serie de prácticas de resistencia. Es importante destacar que, en estas formulaciones, los horizontes de la crítica parecen ser más bien módicos: el propio Foucault admite no estar pensando en una crítica radical a cualquier tipo de gobierno, sino en un modo de “no ser de tal modo gobernado”.

La formulación del modo de ejercer la crítica será interrogada en la discusión posterior a la conferencia por Jean-Louis Bruch, y Foucault aprovechará para dar cuenta de que, al elegir esos términos, se encuentra sorteando cierta “aspiración”, “libertad” o “rebeldía” originarias. De este modo se recuperan los desarrollos de *La voluntad de saber* en torno a la “hipótesis represiva”, que desarrollé en el capítulo anterior. Pero asimismo se establece una relación esquivada con Kant: por un lado, Foucault toma distancia de la idea de crítica como restitución de los límites *a priori* que desarrollé en el primer capítulo. Sin embargo, la idea de crítica en tanto “rectificación” de un proyecto en curso parece cercana a la idea de “actitud crítica” que desarrollé aquí. En esta filiación esquivada con Kant, Foucault parece tomar distancia de la crítica radical que encontrábamos en Nietzsche.

Esta sospecha se acrecienta con el segundo momento: en efecto, la filiación con Kant y el proyecto ilustrado se explicita. Ahora bien, en el tercer momento, el programa histórico-filosófico que destaca la particularidad, y la azarosidad de nuestras herencias en vistas de producir la propia historia como ficción es posible reencontrar el espíritu nietzscheano que se venía observando desde el comienzo de los trabajos de Foucault.

Es importante destacar que incorporar la dimensión de crítica y resistencia que todo programa de gobierno produce, y demorarse en sus formulaciones, sus configuraciones y bemoles, permite sortear lecturas unidireccionales, donde la mano del poder parece imprimirse impunemente en los sujetos que moldea. El propio Gilles Deleuze señaló que ese “encierro” a veces supuesto en los desarrollos de *La voluntad de saber* se debe a un modo de transmitir “el callejón sin salida en el que nos mete el propio poder, tanto en nuestra vida como en nuestro pensamiento” (Deleuze: 2008, p. 127). Ahora bien, Foucault parece aquí responder a ese tipo de lecturas que se han realizado sobre sus trabajos, mostrando cómo, en los marcos de cualquier relación de dominación, existen márgenes para la crítica y la producción de la diferencia.

Lo que se gana a partir de esto es, por un lado, evitar lecturas unidireccionales del poder y, por otro lado, se evita comprender a la actitud crítica como una reacción constitutiva de lo humano, sino meramente un modo subsidiario de diversas actividades cuyos inicios quedarán rastreados en el pensamiento de la Ilustración. De esta forma Foucault logra sortear el problema heredado por Kant, esto es, el de realizar una crítica utilizando como parámetro una instancia preexistente y fundamental. Ahora bien, el costo de tomar esa dirección es el de postular una actitud crítica que mantenga relaciones incómodas, híbridas y contradictorias con aquello contra lo que dispara. Creo que aquel sentido inmanente, que desde el comienzo de mi trabajo me encuentro queriendo destacar, puede apreciarse a lo largo de toda la conferencia: primero en las definiciones que necesitan disputar con un modo determinado de gobierno, (pero que no amplían su pregunta a no ser gobernado de ningún modo⁶²), luego en

⁶² A pesar de que Foucault comienza afirmando que la crítica se ejerce siempre contra algo que ella no es (fórmula que podría tirar por la borda mi hipótesis) inmediatamente nos muestra el lugar incómodo que toda crítica encierra, por tener que operar como espejo, reflejo de aquello con lo que pretende disputar. Por otra parte, en la discusión posterior, evalúa la posibilidad de “un anarquismo fundamental”. Dice que no la excluye del todo, pero que es “el paroxismo filosófico y teórico de lo que sería esa voluntad de no ser relativamente gobernado” (Foucault: 1995a, p. 21) a la que refirió durante la conferencia.

la herencia esquiva que ésta presenta con respecto a la Ilustración, y finalmente en el parentesco del saber con el poder que todo trabajo “histórico-filosófico” necesita señalar. Si, como afirma Judith Butler en un aporte que rescaté, la crítica se dirige hacia su propio marco de inteligibilidad, es necesario dar cuenta que ni ella está exenta de un parentesco atroz pero inevitable con múltiples relaciones históricas de poder, como ha quedado señalado en la conferencia.

De esta manera, el problema del cambio en la subjetividad históricamente producida es abordado en su complejidad, cristalizando que si aquella puede producir una transformación en la estructura que la produce, es por las capacidades críticas que, paradójicamente, son rebotes insospechados de las propias matrices de dominación. De esta forma, la crítica como posibilidad de la transformación aparece como un movimiento esquivo, complejo, que necesita simultáneamente tensionar y apoyarse con las formas de gobierno que la han producido. Pero asimismo también se constituye como un concepto en torno al cual el proyecto foucaultiano orbita. El carácter programático que tiene el tercer momento que destacué de la conferencia muestra hasta qué punto el proyecto "histórico-filosófico" que la crítica propone se sirve de la genealogía y la arqueología como elementos tácticos que contribuyen a producir como ficción la propia historia, para poder abrir, sobre ella, una diferencia. Hasta este punto, pareciera que la crítica es en efecto un concepto que permite producir una sistematización en los trabajos foucaultianos, y que al hacerlo da una respuesta, en su filosofía, al problema del cambio en la subjetividad históricamente producida.

El problema del cambio en la subjetividad históricamente producida ha encontrado, aquí, una primera respuesta posible. Resta ver su explicitación y desarrollo en la producción de los años 80, cuando sea retraducida a una “ontología crítica de nosotros mismos”.

Parte 3:
La crítica como modo de subjetivación
(1980 – 1984)

Capítulo 5

El gobierno y la verdad

La producción foucaultiana de los años 80, que concluye con la muerte del autor en 1984, se propone realizar un estudio de las formas de subjetivación a partir de un enfoque ético. Como ya adelanté en la primera aproximación a los trabajos foucaultianos del capítulo 2, lo que encontramos es un cambio de foco, el reencuadre en un “contexto más amplio” (Castro: 2011, p. 175) de los otros abordajes que el autor había desarrollado en su vida. Con respecto al recorrido que vengo realizando, esto da cuenta de que el problema del gobierno no desaparece, sino que es reconfigurado a partir de nuevos escenarios problemáticos.

Ahora bien, si acercamos nuestra perspectiva y nos detenemos en el progreso de los cursos desde el año 1980 hasta la publicación del tomo dos y tres de *Historia de la sexualidad*, podemos observar que Foucault no solamente incorporó una nueva dimensión a sus análisis, sino que también realizó ciertas precisiones sobre cómo comprender la totalidad de su trabajo y ahondó con profundidad en un aspecto que, desde 1980, será ineludible para sus desarrollos: el problema de la verdad⁶³. De allí que sea necesario revisar el marco específico en el que los textos sobre la Ilustración de 1983 y 1984 se insertan, para dar cuenta de la serie de desplazamientos que se dan en la “grilla de la gubernamentalidad” que desarrollé en el "Capítulo 3". Esto servirá, ulteriormente, para dar cuenta de los desplazamientos observables entre la crítica como proyecto "histórico-filosófico" de 1978 que desarrollé en el "Capítulo 4", y la "ontología crítica de nosotros mismos" de 1984.

Para ello, en primer lugar, hago un desarrollo general del problema de la subjetividad a partir de 1980 y luego me concentro en la importancia que la “producción de verdad” va a ocupar con relación a las formas de gobierno. Allí, la noción de *parrhesía* va a gozar de cierto peso específico por guardar una relación íntima con el concepto de crítica tal y como se

⁶³ Cabe aclarar, siguiendo al propio Foucault, que el problema de cómo "el sujeto humano entró en los juegos de verdad" (Foucault: 1984, pg. 257) es, en efecto, el problema sobre el que intentó pensar toda su vida. Siguiendo esta consideración, Marcelo Raffin sostiene, sobre el *corpus* foucaultiano, que el autor "...se ocupó del problema de la verdad a lo largo de toda su obra, desde las primeras investigaciones, y que éste no desaparece a lo largo de la década de 1970" (Raffin, 2016, pg. 130). Tener en cuenta este recorrido anula lecturas que consideren que el autor “descubre” el problema de la verdad en los años 80. Por el contrario, ayuda a ver que las variaciones observadas dentro de sus trabajos se deben meramente a un cambio de foco desde donde abordar problemáticas similares. De allí que la “verdad” no sea una novedad inédita hasta los 80, pero sí lo es la importancia y el valor que cobra en las arqueo-genealogías foucaultianas.

desarrolla en 1983 y 1984. A modo conclusivo, voy a señalar la capitalización que el autor hace de estos desarrollos para reformular el triple abordaje de saber-poder-subjetividad en 1983. Como en el "Capítulo 3", el abordaje de las fuentes será conceptual, y no se ceñirá a sus desarrollos en el orden propuesto por Foucault.

1. Ética y Subjetivación

El concepto de gubernamentalidad es el que posibilita el pasaje a las últimas elaboraciones en materia de prácticas de subjetivación (Gros: 2007, p. 111). Como señalé en el "Capítulo 3", a partir de la "grilla de gubernamentalidad" es imposible comprender al poder como una matriz unidireccional sobre los sujetos, sino como una situación estratégica que, superando las dicotomías entre coerción o cooptación, da cuenta de las artes y prácticas sostenidas en el tiempo que generan la dirección de las conductas de lo humano. De allí que, a partir de la luz que echa la "gubernamentalidad" sobre los estudios del poder, adquiere mayor relevancia el modo en que los individuos se invisten como sujetos de determinadas relaciones de poder.

Ahora bien, a partir de los años 80, la incorporación de la subjetividad⁶⁴ como una dimensión de relevancia para la investigación va a acarrear una reubicación de múltiples elementos en el modo de abordar el proceso de gubernamentalidad. En primer lugar, si abrimos *Del gobierno de los vivos*, el curso del año 1980, una primera cuestión salta a la vista: las fuentes. Si bien Foucault ya había anticipado en 1978 y 1979 que la gubernamentalidad ancla sus raíces en la pastoral cristiana y en las prácticas de dirección de conciencia, por primera vez encontramos una arqueo-genealogía realizada completamente con textos de la antigüedad y el medioevo. La modernidad capitalista ha perdido el foco, en nombre de la bóveda estrellada de Séptimo Severo, el crimen de Edipo⁶⁵, los ritos bautismales de los primeros cristianos, y la dirección de conciencia de Casiano.

⁶⁴ Como ya dije, estos corrimientos de foco implican, en primer lugar, que estrictamente hablando la subjetividad siempre ha estado presente en los estudios de Foucault y, además, que no se trata de desplazamientos de un momento a otro, sino de tenues movimientos que terminan por completar la perspectiva del autor.

⁶⁵ La tragedia de Edipo ya había sido abordada por Foucault en *Lecciones sobre la voluntad de saber*, el curso del año 1970-1971 (Foucault: 2012, p. 255 – 283). La lectura allí propuesta se retoma en las conferencias de 1972 y 1973 de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, publicadas en *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault: 1996)

A la hora de abordar cada una de las fuentes, lo que Foucault propone es dar cuenta de los modos en que los individuos devienen sujetos. Como puede verse, no se trata de postular una teoría general del sujeto a partir de dar con sus estructuras trascendentales, sino que la constitución subjetiva será, siempre, un procedimiento histórico. De allí que se aborden “tecnologías de subjetivación”⁶⁶, es decir, modos en que se forma “una relación definida de sí consigo” (Foucault: 2014b, p. 263). Sea en el “arte de gobernar” en la *polis* griega (novedoso análisis con respecto a las raíces cristianas que encontraban las artes de gobierno un año antes), en el “arte de dirigir las almas”, o en la confesión cristiana, lo que le va a interesar a Foucault es como los individuos se han instituido, a lo largo de la historia, en sujetos por medio de una compleja articulación de las matrices históricas que los hacen ser lo que son.

De esta forma, los desarrollos en torno al poder se ven capitalizados: no hay regreso salvador al sujeto (Gros: 2007, p. 121), sino un viraje de atención hacia los modos en que los individuos se instituyen como sujetos en las relaciones de poder. De esta manera, el problema de las “prácticas de subjetivación” abre un campo ético novedoso. Si los individuos no devienen sujetos por un ejercicio unidireccional del poder sobre ellos, sino que deben operar cierto movimiento para que ello acontezca, se vuelve necesario darle a ello un dominio específico. La búsqueda ha llevado a Foucault del gobierno al sujeto, y del sujeto a la ética.

El enfoque ético se propone señalar la producción subjetiva que se da en la relación del individuo consigo mismo. Ésta siempre es mediada por un trabajo, “que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta” (Foucault: 2011c, p. 33) La ética se pondrá en juego a partir de todo un conjunto de prácticas ascéticas, entendidas no como un sentido moral de renuncia a sí mismo, sino como “el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar, y acceder, a un cierto modo de ser” (Foucault: 1984, pg. 261). La ética entonces no es comprendida como un conjunto normativo que dictamina lo que se debe o no se debe hacer, sino que es

⁶⁶ Esta expresión, en estos cuatro años, va a encontrar ciertas reformulaciones. Podemos hablar de “formas de subjetivación”, “procesos de subjetivación”, “tecnologías del yo”, etc. Si bien gozan de ciertas especificidades, creo que todas estas expresiones son bastante intercambiables, y a *grosso modo* refieren a este movimiento mediante el cual los individuos devienen sujetos.

esa región de desdoblamiento, de “pliegue” (Deleuze: 2008, p. 132) que el individuo realiza sobre sí mismo para producirse en tanto que sujeto.

El resultado de este ejercicio entonces es la producción de uno mismo en busca de un *êthos*, de una manera de ser y conducirse. Este *êthos* involucra una forma de andar, de conducirse, criterios de aspecto, modos de dirigirse a uno mismo, y a los otros: todo un cuidado de sí que demanda criterios de estilo. De allí que las “artes de la existencia” abordadas por Foucault en este período contemplen la “estética de la existencia” desarrollada por los griegos en el período clásico de la *polis*. Éstas involucraban cierto “cuidado de sí”, que irá perdiendo terreno ante el mandato del “conócete a ti mismo” que termina de triunfar a partir de la modernidad⁶⁷.

Esta región no será una solución o respuesta a los problemas abordados en sus trabajos de saber o de poder (Foucault: 1984)⁶⁸ sino que abrirá más bien un terreno de tensiones y disputas. De allí que el problema del gobierno, a partir de cruzarse con la ética y las prácticas de subjetivación, adoptará una nueva coordenada. Ya no será una actitud solamente política sobre lo humano, sino que involucrará un conjunto de prácticas que producen el gobierno de uno mismo como sujeto activo de esa relación, y de los otros. De este modo, la historia de la subjetivación que se abre no es un retorno al sujeto (Gros: 2007, p. 127), ya que es asimismo una historia de la objetivación (Castro: 2014, p. 175), en la medida en que el sujeto sólo nace cuando un individuo es objetivado por las tramas de saber poder y, por ello, se objetiva a él mismo.

De allí que las prácticas de subjetivación sean un terreno de disputa, que no necesariamente se dirijan a vías más emancipatorias. Toda la producción subjetiva abordada en el periodo, que va desde la constitución del *polite* griego como gobernador de sí mismo y de los otros, y se dirige hacia la experiencia de la “carne” cristiana⁶⁹, la cual articula un modo

⁶⁷ Esta cuestión es densa, y merece un abordaje más profundo que el que le doy aquí. Como no se vincula tan directamente con los elementos que quiero recoger en virtud de dirigirme a la crítica a partir de 1983 y 1984, la dejo momentáneamente de lado, pero refiero al tratamiento que Foucault le da al tema en las dos primeras clases de su curso *La hermenéutica del sujeto* (Foucault: 2002b, p. 15 – 88)

⁶⁸ No han faltado comentarxs, incluido el propio Deleuze, que parecen encontrar en las prácticas de subjetivación, la respuesta a los dramas epocales de las arqueo-genealogías foucaultianas. Al respecto, es importante destacar que la dimensión del sujeto, en el esquema general propuesto en el "Capítulo 2", se encontraba presente tanto en lo que el *a priori* histórico ha hecho de nosotrxs, como en la región que es posible abrir a partir de una práctica de libertad específica. De hecho, el problema nace a partir de cómo dichas prácticas son utilizadas como modo de gobierno.

⁶⁹ Estos tópicos, si seguimos los rastros de los cursos, se encuentran especialmente en *Del gobierno de los vivos*. Ahora bien, con la reciente publicación del cuarto tomo de *Historia de la sexualidad, Las confesiones*

especial de la interioridad por medio de mecanismos tales como la confesión, la virginidad, y el monacato, pueden pensarse como modos específicos en que la conducta de los humanos es dirigida. De esta manera no es posible pensar la historia de las “tecnologías de subjetivación” por fuera de la historia de los modos de gobierno.

2. Verdad y Subjetivación

2.1. Las formas aletúrgicas.

Así como desde el enfoque ético la producción de subjetividad va a cobrar importancia, a partir de los años 80 también lo hará la producción de la “verdad”. Si en la conferencia de 1978 en torno a la crítica y la Ilustración que abordé en el capítulo anterior, quedó bien claro que, para Foucault, el saber y el poder se encuentran fuertemente emparentados, a partir de *Del gobierno de los vivos*, el primero de los dos polos será retraducido: “no me limitaré a decir que el ejercicio del poder supone en quienes gobiernan algo así como un conocimiento, un conocimiento útil o utilizable. Diré que el ejercicio del poder se acompaña en forma bastante constante de una manifestación de verdad” (Foucault: 2014b, p. 24). Señalar saberes que fundamentan determinado poder aparece ahora como una “limitación” al lado de la posibilidad de analizar la manifestación de una verdad determinada.

Sobre esta “verdad”, lo primero que se debe decir es que, como cada aspecto del pensamiento foucaultiano, debe ser entendida como un producto histórico resultado de múltiples mediaciones y procesos. No se trata de un develamiento de la objetividad⁷⁰, sino de la producción de determinada “objetividad” con un fin estratégico. Esto muestra que Foucault se encuentra rastreando las condiciones de posibilidad de la producción histórica de la subjetividad y, asimismo, que esas condiciones se encuentran emparentadas con el poder. La “verdad” será entonces punto de llegada, resultado, y jamás punto de partida ni fundamento.

Para designar esos procesos de producción de verdad, Foucault va a acuñar la expresión “formas aletúrgicas”. Con ello, refiere al “conjunto de los procedimientos posibles,

de la Carne (Foucault: 2018) es apreciable que numerosas investigaciones realizadas en 1980 para el curso de ese año fueron destinadas para integrar una pieza de la arqueo-genealogía del sujeto de deseo propuesta por Foucault en el último de sus libros en torno a la sexualidad.

⁷⁰ Es importante recordar que era así desde el año 1969. Cuando repuse las bases del pensamiento arqueológico, me detuve en destacar que la arqueología no rastrea el progreso del saber a la objetividad, sino los sedimentos que permiten la emergencia de determinado saber.

verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible” (Foucault: 2014b, p. 24). Existen entonces una serie de procedimientos, técnicas y modulaciones, que, como sucedía con el sujeto, producen la verdad y generan la mediación necesaria para anudar a aquél con las tramas de poder que lo conforman.

El análisis de la particularidad histórica, propio de las genealogías foucaultianas, va a adquirir en este punto su relevancia. El modo en que el sujeto y el poder se enlazan por medio de la producción de verdad va a variar según las diversas formulaciones epocales. La verdad puede, por ejemplo, producirse a sí misma como revelación, como en el caso de la cristiandad, o alojarse en la intimidad de lo que uno es, como muestra el mecanismo confesional que va desde la dirección de conciencia hasta el psicoanálisis moderno (línea que decanta asimismo en el “dispositivo de sexualidad” ya abordado). Ahora bien, el tipo de producción de verdad en el que me quiero detener es en la *parrhesía* griega, ya que ésta encierra relaciones con la crítica tal y como será desarrollada en 1983 y 1984.

2.2. La *Parrhesía* como dramatización política.

Los cursos *El gobierno de sí y de los otros* y su continuación, *El coraje de la verdad* se ocupan casi íntegramente del problema de la *parrhesía* en la antigua Grecia. Este problema había comenzado a ser abordado desde la clase del 10 de febrero de 1982, por lo que casi la mitad del curso precedente, *Hermenéutica del sujeto*, había estado dedicado a las formulaciones de la *parrhesía* en la antigua Grecia. Ahora bien, a continuación, me voy a detener exclusivamente en las formulaciones de 1983, debido a que en *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault no sólo la desarrolla y sistematiza, sino que la coloca dentro de un largo arco argumentativo que decanta, finalmente, en la crítica. Este es el movimiento que, espero, se pueda explicitar en este desarrollo, y se termine de construir cuando aborde los textos sobre la Ilustración en el capítulo siguiente.

La primera formulación es construida por Foucault a partir del abordaje de textos dramáticos, trágicos e históricos: *Ión*, *Las Fenicias*, *Hipólito* y *Las Bacantes*. De allí se extrae una noción de *parrhesía* como un decir veraz que se propone “decirlo todo”, un hablar franco que se desenvuelve por la libertad de la palabra. Éste decir veraz se ubica tanto en un plano ético, como en uno político: el hablar franco puede “mostrar que el individuo se constituye

como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros” (Foucault: 2010b, p. 58). De allí que este “hablar franco” no sea solamente una práctica aislada, sino que involucra un modo de vida que compromete al individuo consigo mismo y con los otros⁷¹.

La importancia de la *parrhesía* se fundamenta, primero, por su muy prolongada durabilidad: su uso aparece en textos a lo largo de toda la antigüedad. Segundo, porque se la aborda desde una pluralidad de registros: las prácticas en torno a “decir la verdad” parecen tener una doble acepción, ética y política. Por un lado, aparecen en la dirección de consciencia individual, pero asimismo figuran en el terreno político, como toma de palabra ante el *ágora*, o ante los poderes, incluso si éstos están en manos de un tirano. Aparece también en el plano religioso, donde la *parrhesía* sirve para ligar el vínculo entre maestro y discípulo: con respecto al primero, obligándolo a decir todo lo correspondiente en materia de verdad, y al segundo, incitándolo a la producción de verdad sobre sí mismo.

A partir de esta primera delimitación, propongo un doble abordaje de la noción de la *parrhesía* con el fin de sistematizar los desarrollos amplios que Foucault hace en sus cursos. Si en definitiva el “decir veraz” involucra primero un gobierno de uno mismo, para demostrar la virtud que uno posee para gobernar a los otros, creo que es posible acomodar las múltiples configuraciones de la *parrhesía* a partir de su valencia ética, y luego, de su valencia política, siempre teniendo en cuenta que ambas dimensiones están en absoluta relación la una de la otra.

Con respecto a la dimensión ética, la *parrhesía* como decir veraz involucra cierto modo de volvernos interlocutorxs de nosotrxs mismxs al hablar, porque nos ligamos con el enunciado y la enunciación de la verdad (Foucault: 2010b, p. 82). El conjunto de trabajos sobre uno mismo que repuse en el apartado anterior se pone entonces en juego a la hora de pensar la *parrhesía*: sólo aquél que atravesase una serie de ejercicios sobre sí mismo podrá tener la posibilidad de hablar libre y verdaderamente. Éste último punto es abordado por Foucault a partir de la idea de “dramática del discurso”, debido a que “pone de manifiesto el

⁷¹ Es importante señalar que este gobierno de uno mismo como modo de acceso al gobierno de los otros se encuentra presente en todo el arco de las “artes de la existencia” griegas que encontramos desarrolladas en *El uso de los placeres*. De allí que la *parrhesía* pueda ser insertada en el arco de la “estética de la existencia” que Foucault aborda en el segundo tomo de su *Historia de la sexualidad*. La producción de sí, para la antigüedad greco-romana, será fundamental para demostrar la propia virtud y ser merecedor de un lugar en el escenario político. Solo a partir de demostrar esa excelencia, el *polite* griego podrá dar cuenta de que puede ayudar a los otros a constituirse a sí mismos también (Foucault: 2010b, 59).

contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz” (Foucault: 2010b, p. 84). Considero que esta idea de “contrato” del sujeto consigo mismo viene a ilustrar lo que intento construir desde el comienzo del capítulo: la serie de procesos y desdoblamientos que un individuo debe producir sobre sí mismo para devenir sujeto.

Por otro lado, es evidenciable que la *parrhesía* tiene una dimensión política por necesitar verse involucrada con el poder de turno. Al respecto, en la primera hora de la clase del 12 de enero de 1983, Foucault va a abordar una escena que, para él, presenta un modo ejemplar de *parrhesía*. Se trata de una narración de Plutarco⁷² en la que Dionisio, tirano de Siracusa, es interpelado por Dion, su cuñado, quien pretendía que recibiera lecciones por parte de Platón para abandonar sus vicios. Lo que encontramos allí es que “un hombre se yergue frente a un tirano y le dice la verdad” (Foucault: 2010b, pg. 67). Esta escena anuda una modalidad específica de la *parrhesía* política: la de arrojarle la verdad por la cabeza al tirano. De allí que el decir veraz de la filosofía implique un cierto riesgo, un coraje de tomar la palabra ante el poder político, del cual no se tiene garantía de que reaccione sin violencia.

Pero también la *parrhesía* cumple un papel en la vida cotidiana de la *polis*. Sirviéndose del diagnóstico de Jean-Pierre Vernant, Foucault señala el vínculo, la “circularidad esencial” (Foucault: 2010b, p. 167) que existe entre *parrhesía* y democracia a partir de la idea de *isegoría*. Para Vernant la vida espiritual de la *polis* se identifica por a) una fuerte preeminencia de la palabra (Vernant: 1995, p. 38), b) la importancia de la vida pública (Vernant: 1995, p. 39) y c) el hecho de que sus integrantes “por diferentes que sean en razón de su origen, de su categoría, de su función, aparecen en cierto modo similares los unos a los otros” (Vernant: 1995, p. 47). De allí que la *parrhesía* sea fundamental para la toma de palabra públicamente entre hombres iguales. “La *Isegoría* se limita a definir el marco constitucional e institucional donde la *parrhesía* va a actuar como actividad libre y, en consecuencia, valerosa de algunos que dan un paso al frente, toman la palabra, intentan persuadir, dirigen a los otros, con todos los riesgos que eso comporta” (Foucault: 2010b, p. 170). Se parte de esa *isegoría* para posibilitar todo un comercio ascendente y descendente en la vida política de la *polis*: quienes persuadan y ganen disputas, podrán adquirir renombre y jerarquía, y quienes no, verán su prestigio reducirse. De este modo, el lugar jerárquico del

⁷² Plutarco, “Dion” en *Vidas paralelas*, vol. 3, Buenos aires, Anaconda, 1947.

ciudadano en la *polis* pasa a depender directamente de su habilidad en el ejercicio de la *parrhesía*.

A partir de este anudamiento entre el funcionamiento de la *parrhesía*, Foucault va a identificar un rectángulo constitutivo de la misma, cuyos vértices son todos elementos ya mencionados, pero que sirven para estructurar lo dicho: 1) su condición formal en la igualdad democrática otorgada a todos los ciudadanos; 2) su condición de hecho en el juego del ascendente o la superioridad que se da al tomar la palabra ante otros; 3) su condición de verdad, ya que se espera que la toma de la palabra sea con respecto a un decir veraz; y por último, 4) su condición moral, alojada en la rivalidad que se entabla entre los ciudadanos.

Finalmente, me quiero detener en la posibilidad de ascenso político del ciudadano griego. Foucault señala que es condición de posibilidad de ello es que el discurso verdadero no se reparta ni puede repartirse parejamente en la democracia. En efecto, que todo el mundo hable, y esté habilitado a hacerlo, no significa que todo el mundo diga la verdad. De allí que se aloje el germen de la diferencia:

“...habida cuenta de que sólo algunos pueden decirlo y de que ese decir veraz ha surgido en el campo de la democracia, se genera entonces una diferencia que es la del ascendente ejercido por unos sobre otros. El discurso verdadero, y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero” (Foucault: 2010b, p. 194).

Se pone entonces de relieve el valor de la *parrhesía* en la historia de la gubernamentalidad. La producción de discurso verdadero como un “hablar franco” aparece como una nueva raíz del gobierno de la conducta humana, añadiéndose a la pastoral cristiana y a la dirección de consciencia que mencioné en el capítulo anterior. Foucault ha dado, quizás, con el sedimento más antiguo en la genealogía de las formas de gobierno: quien hablara con verdad en la *polis* podía dirigir la conducta de sus con-ciudadanos.

3.3. *Parrhesía* y filosofía

En las últimas clases de *El gobierno de sí y de los otros*, y a lo largo del siguiente curso, *El coraje de la verdad*, Foucault va a abordar un *corpus* ligeramente diferente al que integró su primer abordaje de la *parrhesía*. Si previamente se había ocupado de textos trágicos e

históricos, ahora va a agregar textos filosóficos del siglo V A. C. para señalar ciertas modificaciones, quizás mínimas, en el concepto. Los desarrollos que hace el autor son extensos, pero a fin de ser esquemático y no desviarme de mi objetivo principal, propongo comprenderlos a partir del vínculo entre *parrhesía* y filosofía.

El *corpus* que integra esta línea de investigación se ancla en la figura de Sócrates. Será a partir de él que se estudiarán los vínculos complejos entre filosofía y *parrhesía*. Ahora bien, a partir de Sócrates, se explicitará la relación de la filosofía con la ética, y de la *parrhesía* con la política. En primer lugar, la autoelaboración ética del individuo consigo mismo será una tarea que la propia filosofía lleva adelante (Foucault: 2010b, p. 252). En segundo lugar, de este trabajo profundo y paciente surgirá la posibilidad del decir veraz en el marco político. En otras palabras, así como la ética es condición de posibilidad de la política, la filosofía será condición de posibilidad de la *parrhesía*. Uno debe gobernarse a sí mismo, para poder gobernar a los otros. El anudamiento entre filosofía antigua y *parrhesía* se evidenciará a partir de 3 elementos: 1) porque tanto filosofía como *parrhesía* son modos de vida; 2) porque ambas se dirigen a quienes gobiernan; 3) y porque hablan tanto a individuos como a multitud para buscar su correcta dirección.

De allí que ética y política, filosofía y *parrhesía* queden enlazados como dimensiones que se interrelacionan, pero que gozan de cierta autonomía relativa entre sí. La filosofía no tendrá eficacia política, pero se introducirá en su campo y tendrá su juego propio allí a partir de pronunciar su hablar franco, que será también un decir veraz filosófico (Foucault: 2010b, p. 228). Ese juego propio no consistirá en decirle qué hacer al poder, sino en simplemente pronunciarse, subsistir y oficiar de contrapeso al poder instituido.

Basta ver la condena final a Sócrates para comprender hasta qué punto el ejercicio de *parrhesía* filosófica es un acto de riesgo y coraje. En las primeras clases de *El coraje de la verdad*, Foucault se detiene especialmente en los momentos finales de la vida de Sócrates, revisando las consecuencias del poder sobre aquél que asume el riesgo de decir la verdad en el escenario político. Este vínculo entre filosofía y *parrhesía* que se puede ver en Sócrates decanta en dos líneas posibles, a partir de sus discípulos: la línea platónica, por un lado, y la de los cínicos, por otro.

En el caso de los cínicos, el decir veraz orbita en torno a mostrarse en la “desnudez natural”, al margen de todas las convenciones y las leyes impuestas de manera artificial por

la ciudad. “Su *parrhesía* está, por lo tanto, en su modo mismo de vida y se manifiesta también en ese discurso insultante, de denuncia del poder.” (Foucault: 2010b, p. 295)⁷³ Por otro lado, en el caso de Platón, el decir veraz aparece en el orden de la intersección. Debe coexistir con la política, sin coincidir con ella, y producir su decir veraz, que excede a la racionalidad política, aunque prestando atención a los problemas de actualidad. Ahora bien, Foucault observa cierto contrapunto entre la línea de los cínicos y la platónica: por un lado, parece ser que el acto de *parrhesía* es vivir a los márgenes de la sociedad, insultándola al despreciar todo el *nomos* instituido. Pero, por otro lado, la *parrhesía* aparece como inserción en el *nomos* y en la *polis*, y debe mantenerse informada de los problemas actuales de coyuntura. Cierro el desarrollo en este punto para recuperar esta tensión en mi conclusión.

4. Vertientes de la parrhesía más allá de la antigüedad

Al comenzar mi exposición sobre la *parrhesía*, omití un dato que quizás haya llamado la atención por su falta: no mencioné que el curso de *El gobierno de sí y de los otros*, donde la mayor parte de los desarrollos en torno al concepto se llevan a cabo, comienza con una clase radicalmente diferente. El 5 de enero de 1983, Foucault se propuso suspender su buceo arqueo-genealógico sobre las prácticas de sí greco-latinas para abordar un minucioso estudio de la figura de Kant y de su texto sobre la Ilustración. Esta disertación oral será el origen de los textos de 1983 y 1984 que abordaré en el capítulo siguiente.

Si realicé la omisión fue porque quise construir la *parrhesía* como marco específico de la recepción de la crítica ilustrada de Foucault. Aún no abordé las últimas reflexiones del autor en torno al tema, pero con las definiciones que poseemos de 1978, sabemos que la crítica aparece como un modo de la “contraconducta”, una “inservidumbre voluntaria” que se propone producir un límite al gobierno de lo humano. ¿Qué vínculos posibles se pueden señalar con las herramientas de las que dispongo en este punto? Foucault, en su desarrollo de la *parrhesía*, da algunas pistas.

Teniendo en cuenta que el ascenso del *polite* en la vida política se daba por la *parrhesía*, se deja establecido que en ella se ancla el proceso de gubernamentalidad, que luego será reconfigurado por la pastoral cristiana. Ahora bien, Foucault también señala que todo el

⁷³ El análisis de Foucault sobre los cínicos es sumamente extenso y fértil, pero me atengo a esta reposición breve por considerar que no guarda tanta relación con el problema de la crítica tal y como lo estoy desarrollando.

carácter contestatario de la *parrhesía* se ve neutralizado en ese proceso, ya que toda relación posible con la veridicción fue confiscada por el poder pastoral. No hay modo de gritarle la verdad en la cara a un poder que es poseedor de toda la verdad, que asimismo ahora se produce como revelación.

Ahora bien, la modernidad implicó, con respecto a este ingreso de la *parrhesía* a un estado de latencia, un quiebre. En su advenimiento Descartes encuentra una veta moral y de conducta de las propias prácticas en vínculo permanente con el afán del filósofo de decir la verdad fundamentada con su propio método, y todo ello firmado desde su “yo”. De allí que Foucault considere que “puede hacerse la historia de la filosofía, no como olvido ni como movimiento de la racionalidad, sino como una serie de episodios y formas – formas recurrentes, formas que se transforman – de la veridicción” (Foucault: 2010b, p. 355).

La filosofía moderna será entonces el renacimiento de la *parrhesía* ya no solamente como crítica al poder, sino también como crítica a la ilusión, el embuste, y el engaño. En esta distinción de lo “claro y distinto”, contra los productos de la ilusión, encontrará su función de verdad, redefiniendo sus cimientos. El pensamiento ha recuperado el ser de la filosofía antigua (Foucault: 2010b, p. 359) por medio de dar con una nueva coordenada de verdad a partir de la autoproducción del sujeto como portador de la verdad, que asimismo es capaz de decirla. Producir verdad con independencia del poder: ese será el proyecto que continúe, para Foucault, hasta la Ilustración.

De allí que la *parrhesía* perdida y vuelta a encontrar, no es más que un episodio en una historia más larga, la que anuda la posibilidad de articular el gobierno propio y el gobierno de lo humano ejerciendo de este modo un límite y un contrapeso al poder. La genealogía trazada de este modo es la “historia del discurso de la gubernamentalidad que tome como hilo conductor esa dramática del discurso verdadero” (Foucault: 2010b, p. 85). Esta historia de la dramática del discurso verdadero posee, para el autor, cuatro capítulos: a) La *parrhesía* en la antigüedad; b) la dramática del ministro que nace en el siglo XVI; c) la crítica como dramática del discurso verdadero en la política; c) la figura del revolucionario. Resta ver, entonces, qué es lo que tuvo que decir la crítica, Kant, y la Ilustración al respecto.

5. Arrojarle la verdad al poder en la cara.

En el recorrido realizado se pudo apreciar cómo la perspectiva de la gubernamentalidad abre el camino para incorporar la tercera valencia del enfoque foucaultiano: esto es, la subjetividad como resultado de la mediación histórica que lo hizo ser lo que es, y no como punto de partida a partir de alguna estructura *a priori*. De allí que la predominancia del saber pase a ser reformulada como el estudio de las formas de veridicción, poniendo de relieve el rol que juega la producción de verdad para el gobierno de los hombres, y completando, junto con las formas de gubernamentalidad y las formas de subjetivación el “foco de experiencia” que sirve de unidad compleja de análisis para Foucault (Foucault: 2010b, p. 20). El interés se coloca, entonces, en cómo se produce verdad, cómo se produce gobierno, y cómo se produce subjetividad.

Allí, la producción de un “decir veraz” como mecanismo ascendente de la *polis* muestra hasta qué punto el problema de la verdad se encuentra arraigado en el problema del gobierno de lo humano. Si un ciudadano poseía la habilidad de hablar con verdad, es porque había incurrido en un cuidado de sí tal que le permitía gobernarse a sí mismo, y de allí, gobernar a los otros. El trabajo sobre uno mismo será condición de posibilidad para el acceso a la verdad, y, por consiguiente, para gobernar. Esta capacidad del “decir veraz” se arraigará posteriormente en el poder pastoral y la dirección de conciencia cristiana, ensamblando entonces con el proceso de gubernamentalidad ya descrito en los textos de los años 1978 y 1979. Verdad como discurso público que permite ascenso social del *polite*; verdad como posesión del pastor; verdad como confesión del dirigido hacia la verdad del director; verdad como “razón de estado”: tal es, *grosso modo* el recorrido del vínculo entre las “artes de gobierno” y la producción de verdad en occidente.

Ahora bien, el análisis de estas configuraciones es parte de un diagnóstico de un estado de cosas, el sentido descriptivo de la política que señalé siguiendo a Marcelo Raffin en el “Capítulo 3”. Pero desde el texto de la crítica de 1978, e incluso de *Seguridad, territorio, población*, sabemos que no hay gubernamentalidad sin contraconductas, resistencia, o crítica del poder que pretende gobernar. Y así como la *parrhesía* y la producción de verdad funcionaron como modo de ejercicio del poder, se pudo ver también que construían toda una dramática del discurso de aquél que se planta ante el poder político y le arroja la verdad en la cara. Ese rol contestatario de la *parrhesía* a partir de Sócrates quedará íntimamente vinculado a la tarea de la filosofía, y encontrará incluso un lugar propio en el comercio

político, como otro que la habita y le hace de limitante. Tal es la valencia virtuosa de la *parrhesía*, adjetivo que la vincula con los modos en que caractericé la “crítica” en el capítulo anterior. De allí que el autor proponga una nueva raíz para las contraconductas que viene intentando pensar desde el año 1978: la *parrhesía*, sus vínculos con la filosofía y el modo en que articula ética y política, será un origen posible para la crítica como “inservidumbre voluntaria” tal y como fue formulada en 1978. Puede apreciarse cómo el itinerario de Foucault de los años 80 se propone seguir desarrollando sus recorridos previos, y no muestra grandes rupturas.

Arrojarle la verdad al poder en la cara será el gesto virtuoso y corajudo que ensamblará a la crítica tal y como conocimos en 1978 con la *parrhesía* tal y como fue desarrollada hasta 1984. La transformación de las matrices que nos constituyeron se encuentra, pues, en el horizonte programático de la crítica como proyecto de disputa de la verdad y el gobierno epocales. Nuevamente es posible apreciar cómo la crítica en tanto introducción de la diferencia dentro de la historia permite abrir la puerta a la transformación dentro del pensamiento foucaultiano, y cómo se articula con los problemas de la verdad y el gobierno, que son las traducciones de lo que, previamente en sus trabajos, se enunciaban como "formaciones de saber" y "dispositivos de poder". Nuevamente, parece posible señalar que la crítica ordena las preocupaciones que ocuparon al autor a lo largo de su recorrido filosófico.

Ahora bien, esto anuda a la crítica con la política, pero resta ver la dimensión ética que se encuentra en la base de la problemática. Para ello, es necesario revisar los textos de 1983 y 1984, pero gracias al recorrido realizado, se podrá hacer a sabiendas de que se trata de una nueva reflexión sobre el "gobierno de sí", y el "gobierno de los otros", en los términos de una “ontología de nosotros mismos”.

Capítulo 6

Crítica e Ilustración

En el capítulo anterior desarrollé el horizonte problemático que anuda a la verdad, el gobierno y el sujeto en la producción foucaultiana de los años 80. Ahora es momento de ver cómo la crítica y la Ilustración vienen a anclarse en ese marco. Si bien es cierto que la figura de Kant va a implicar una excepción en el *corpus* que el autor se encontraba trabajando, mi intención es mostrar hasta qué punto el problema de la crítica se ancla en el arco que Foucault venía desarrollando. De hecho, en la clase del 5 de enero en 1983, donde aborda el texto de Kant sobre la Ilustración, el propio autor fundamenta su paréntesis de la temática greco-latina afirmando que allí la problemática del “gobierno de sí y de los otros” (tema que da título al curso) se ve formulada en términos ceñidos y exactos.

A continuación, me concentro en los desarrollos de Foucault sobre la crítica y la Ilustración utilizando como fuente primordial los textos “¿Qué es la Ilustración?” de 1983 y 1984. En el capítulo anterior ya hice mención de que estos textos surgen de la clase del 5 de enero de 1983. Si bien voy a ceñirme a los desarrollos de los textos publicados, cuando sea necesario, voy a abonarlos con acotaciones sobre la primera exposición oral de Foucault en torno a la materia. De esta manera, me dirijo primero a la caracterización de la Ilustración como “pensamiento de la actualidad”, y “ontología de nosotros mismos” de 1983 y luego a la noción de crítica como *êthos* transformador en 1984.

Propongo asimismo una lectura que rastree en los textos foucaultianos los quiebres y las continuidades con respecto a los tópicos kantianos. Si a la hora de desarrollar al autor de Königsberg, me detuve en primera instancia en las bases del pensamiento crítico, y después en su proyecto ilustrado, es porque creo que ambos desarrollos se ponen en juego en la recepción foucaultiana. De esta manera, me propongo señalar tres apropiaciones por parte de Foucault del pensamiento kantiano: en primer lugar, la audición del proyecto kantiano como dividido en una “analítica de la verdad” y una “ontología de nosotros mismos”. En segundo lugar, la postulación de una ontología post-sustancialista que historiza el pensamiento trascendental, buscando ya no la condición de posibilidad de la experiencia posible en estructuras trascendentes, sino en la misma historia. En tercer lugar, el desarrollo de la crítica como *êthos* transformador, donde se intervienen las prescripciones kantianas. Esto último

refiere, en el marco foucaultiano, a que el pensamiento de los límites es heredado, pero no ya para respetarlos, sino para transgredirlos. Asimismo, a lo largo del recorrido intento dar cuenta del carácter inmanente que encierra la actitud crítica que Foucault propone, y que da cuenta de cómo la subjetividad, históricamente producida, puede abrir una diferencia con respecto a las matrices que la han hecho ser lo que son.

1. La Ilustración en 1983.

1.1. Filosofía y actualidad.

Lo primero que observa Foucault en su texto de 1983 es que el texto kantiano sobre la Ilustración introduce una novedad al problema de la historia, una problemática filosófica de su tiempo. Advierte que no es el primer texto sobre el tema en el *corpus* kantiano; *La idea de una historia universal en clave cosmopolita* aparece como antecedente. Los problemas del origen, del acabamiento, y de la teleología son comunes al tratamiento de Kant sobre la historia. Ahora bien, lo novedoso del texto sobre la Ilustración es que la pregunta que aparece en el centro del texto es “¿qué pasa hoy?”. La “actualidad” irrumpe, pues, como problema.

Esta actualidad se manifiesta como un momento al cual pertenece el escritor que escribe sobre ella. El presente será pues un interpelante del movimiento filosófico, otorgándole sentido a sus preguntas. El filósofo no lo observará desde una exterioridad, para garantizar su objetividad o neutralidad. Por el contrario, la actualidad será aprehendida teniendo en cuenta “cómo quien habla en tanto pensador, en tanto científico, en tanto filósofo, forma parte él mismo de ese proceso, y (...) cómo tiene que desempeñar un rol determinado en ese proceso, del cual por lo tanto se sentirá a la vez elemento y actor”. (Foucault: 2002c, p. 67). Por ende, la respuesta kantiana entiende que la filosofía es un elemento dentro de un proceso, y actora del mismo, permitiéndole de esta forma interrogar su propia actualidad discursiva.

La pregunta por la actualidad llevará a la postulación de un objeto novedoso para la filosofía: un cierto “nosotros”, del cual el filósofo se sabe parte. Esta pertenencia a un “nosotros” involucra un conjunto cultural característico de esa propia actualidad (Foucault: 2002c, p. 68). Este objeto de problematización del filósofo aporta una formulación novedosa de un tópico puramente moderno. Si la inauguración del *cogito* habilitó a la filosofía a objetivar el yo para poderlo abordar como objeto, lo que ahora encontramos es la objetivación

de un cierto “nosotros” que es pensado por el filósofo. De esta manera queda, para Foucault, caracterizada la filosofía como discurso sobre la modernidad: se encuentra en una relación sagital (Foucault: 2002c, p. 69) con respecto a la historia, y los acontecimientos de ésta influirán directamente en ella.

Esta formulación será posible solamente en virtud de que la Ilustración fue un movimiento autoconsciente: se dio su propio nombre, su propia situación con respecto al pasado, al porvenir y a su tarea para con el presente. La Ilustración produjo un conjunto de discursos que daban cuenta de sí misma como un proyecto que se proponía promover las luces del saber sobre la oscuridad de la ignorancia (con las consecuencias políticas y religiosas que esto implicaba). En esta observación creo que se ponen en juego gran parte de los aspectos foucaultianos que vengo destacando desde el comienzo: si Kant puede formular un pensamiento de un cierto “nosotros”, es porque ese proceso en efecto estaba sucediendo y posibilitó que pueda ser formulado en registro filosófico. Como se ve, no se apela a la genialidad ni originalidad de Kant, sino a dar cuenta de los sedimentos que posibilitaron sus formulaciones. Asimismo, es destacable el carácter inmanente de la filosofía con respecto a su tiempo: esta no se encuentra por fuera, para pensar desde un lugar neutral la actualidad que se le brinda, sino que está ya involucrada en esa actualidad que se propone pensar. La filosofía, por ende, se predica desde un “nosotros” sobre un “nosotros”.

A la pregunta de la actualidad con respecto a la Ilustración de 1784, se le suma, en 1798, la pregunta por la revolución. Aquí Foucault realiza una pequeña digresión a la segunda disertación de “El conflicto de las facultades”, para señalar un argumento kantiano que le resulta de relevancia para la cuestión. Allí, Kant se detiene en una polémica entre la facultad de filosofía y la de derecho: esa polémica orbitaba en torno a la pregunta por el progreso humano: ¿Existen en efecto señales que marquen algún tipo de evolución, de progreso de la humanidad? Desde la perspectiva de Kant, para señalar esto es necesario tener un elemento rememorativo, uno demostrativo, y un elemento pronóstico (Kant: Ak.VIII, 85, trad. 2019b, pg. 456); es decir, poder señalar que las cosas han, son y serán de determinada manera.

Ese signo no necesita buscarse en grandes acontecimientos. Aislado el ejemplo de la revolución francesa, Kant sostiene que ésta, sin importar su éxito o su fracaso, opera de índice para con respecto al progreso humano y a su disposición moral, en la medida en que podía percibirse, en líneas generales, un entusiasmo compartido por aquéllos que no habían

participado directamente del proceso revolucionario. De esta forma, el entusiasmo por la revolución es un testimonio alternativo del “nosotros” con el que la modernidad confronta al pensamiento filosófico.

La Ilustración y la revolución son pues dos hitos que le permitieron a Kant formular el modo en que el pensamiento moderno se confrontó a un nuevo modo de pensar, que inauguró asimismo una dinastía que llega hasta nuestros días. De allí que la “herencia ilustrada” no consista en abrazar los valores de la autonomía racional que defendió el proceso ilustrado moderno; al menos, no necesariamente. La herencia ilustrada que no podemos renunciar, desde la perspectiva de Foucault, es la de pensar nuestra actualidad, confrontarnos con el “nosotros” que hemos llegado a ser, no desde un “afuera”, sino desde la inmanencia del proceso en el que se encuentra inmersa.

1.2. La “lectura bifronte” de Kant.

A partir del desarrollo de este “pensamiento de la actualidad”, el texto propone una escisión de planteos de la filosofía kantiana. Desde la perspectiva de Foucault es posible ver dos vertientes críticas inauguradas por la respuesta sobre la Ilustración: por un lado, la que llamará una “analítica de la verdad” la cual interroga por los límites y alcances del conocimiento verdadero, y una analítica del presente, o una “ontología de nosotros mismos”, la cual interroga por la actualidad y el campo actual de experiencias posibles. La primera corresponde al proyecto de la *Crítica de la razón pura*, en el cual el conocimiento *a posteriori* se reconcilia con las estructuras *a priori* a partir de dar cuenta de cómo éstas operan de condición de posibilidad de aquél. El segundo se desprende del texto de la Ilustración, y es un pensamiento que busca dar cuenta de un diagnóstico del estado de cosas actual, del cual la filosofía no puede escindir, sino que conforma una parte constitutiva de su presente.

De esta manera, la filosofía contemporánea heredó una decisión: nos encontramos ante la disyuntiva de optar por una “filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general”, o por “un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad” (Foucault: 2002c, p. 80). En palabras de Vir Cano, Foucault realiza una “lectura bifronte” (Cano: 2013, p. 243) de la obra kantiana, y a partir de dicha división plantea dos escenarios problemáticos heredados con los que la crítica debe enfrentarse. En el primero, lo que se busca es dar con las condiciones del

conocimiento verdadero, tarea para la cual la crítica debe marcar los límites y alcances del mismo. En el segundo, la crítica se ocupa de rastrear el campo de experiencias actuales y posibles.

Ahora bien, en el "Capítulo 4" se vio que estas dos vertientes que Foucault divide con tanta vehemencia en este texto de 1983, no parecían tan heterogéneas entre sí en el texto sobre la crítica de 1978. Allí Foucault había propuesto que la crítica funcionaba de apoyo para la autonomía racional que evoca la Ilustración. Sólo si se respetan los límites comunes que la crítica impone, es posible acceder al tiempo ilustrado, ya que la obediencia ciega a una autoridad será reemplazada por la obediencia a las leyes universales de la razón. Este apoyo del proyecto ilustrado en el proyecto crítico abre algunos problemas que abordo a continuación.

Si se revisa la clase del 5 de enero de 1983, el autor insiste con aquello que había sostenido en 1978. Bajo el título "la sombra de las tres críticas" Foucault lee los ejemplos de Kant en el texto sobre la Ilustración de quienes tutelan el pensamiento como una señal de que los límites de la crítica se encuentran en juego. El libro, el director de conciencia y el médico, prescriben el conocimiento, la moral y el accionar de los individuos, operando como autoridades mediadoras en la relación del individuo consigo mismo. Estos tres personajes encontrarían su revés, a juicio de Foucault, en la *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*, respectivamente. A continuación, me limito a reponer la relación con la primera de las *críticas* solamente⁷⁴, ya que ésta integra parte del *corpus* de mi trabajo.

Si en el primer capítulo quedó establecido que la *Crítica de la razón pura* nos enseña a dar a nuestro entendimiento su uso legítimo, es decir, ceñido a los límites de la razón, el pensamiento ilustrado viene a señalar que sólo bajo esos límites es que el entendimiento puede funcionar autónomamente. Se vislumbran dos obligaciones y necesidades que se complementan y se responden la una a la otra: no ir más allá de los límites del propio entendimiento, pero, asimismo, darle un uso autónomo. Esto se da debido a que:

por desbordar los límites legítimos de la razón, nos vemos obligados a apelar a una autoridad que va a ponernos, justamente, en estado de minoría de edad. Desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad de otro son las dos vertientes de aquello contra lo cual Kant se levanta en la

⁷⁴ Foucault hace un análisis similar para la *Crítica de la razón práctica*, pero no para la *Crítica del juicio*.

Crítica, aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos. (Foucault: 2010b, p. 47)

De esta manera, el tiempo ha penetrado en la filosofía (Álvarez Yagüez: 2015, p. 23). En su relación sagital, el primer término le ha asignado una tarea al segundo, y en el cumplimiento de esta tarea es que se pone en juego la autonomía racional del sujeto. Quedan así vinculadas y en permanente remisión entre ellas, la reflexión crítica y el análisis de la Ilustración: será ésta la época de la crítica, pero solamente la crítica de nuestros propios límites hará a aquélla posible. La filiación de los textos quedará sin formular por Kant, pero desde la perspectiva de Foucault será implícita: los ecos de la *crítica* abundan en la respuesta a la pregunta por la Ilustración, en la medida en que ésta aportará en términos empíricos aquello que se formularía en la *crítica*. Se ve, de esta forma, como Foucault se inserta dentro de un modo específico de leer a Kant, al cuál remití en el “Capítulo 1”: esto es, el de entender el proyecto crítico en continuidad con sus textos políticos.

La falla moral de la minoría de edad proviene entonces de no haber hecho un trabajo suficiente para ceñirse a los límites que la razón prescribe: tanto el despotismo como la obediencia ciega son hijos de este problema. De allí que el sujeto necesite mediar la relación consigo mismo con libros, directores de consciencia, o médicos. Sobre esto, Foucault hace una salvedad: Kant no se encuentra desestimando el uso de mediadores, sino el hecho de que estos mediadores se vuelvan sustitutos de nuestra razón.

Resolver ese desajuste implica, desde una coordenada ética, que cada sujeto en tanto individuo produzca ese movimiento, y en una coordenada política, que se produzca obediencia fundamentada en los principios comunes de la razón humana. El trabajo de la Ilustración allí es evidenciar el funcionamiento de aquélla falla, no incurriendo en la dirección de un librepensador sobre los demás, ya que eso implicaría continuar en la minoría de edad, sino señalando los límites comunes y universales que todo sujeto racional debería seguir.

Por todo ello, la minoría de edad no es más que una relación viciada entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros debido a la falta de autonomía de la razón. Los problemas que desarrollé en el capítulo anterior se conglomeran en torno a la crítica: el ingreso del sujeto a un juego determinado de verdad, en vistas de autoproducirse a sí mismo, encuentra aquí, una nueva respuesta. Las “artes de la existencia” greco-latinas y la *parrhesía* persisten, con sus

valencias éticas y políticas: la salida de la minoría de edad depende de un trabajo de uno con uno mismo al abrazar los límites comunes impuestos por la crítica. El trabajo de la crítica es leído, pues, como práctica de subjetivación⁷⁵(Scasserra: 2018b).

Por otro lado, sólo un príncipe que se ciñe a los límites de la experiencia posible puede ser ilustrado, y la garantía que tenemos de que no será un déspota es, justamente, que tanto príncipe como súbditos se someten a los mismos límites comunes, dados por nuestra estructura *a priori*⁷⁶. Finalmente, para atender problemas de la actualidad, parece necesario blandir un discurso verdadero, que es resultado de un trabajo profundo de uno consigo mismo para dar con los límites comunes que la razón impone. Sólo de esa manera, el sujeto parece digno de gobernarse a sí mismo y, por ende, de gobernar a los otros.

Al apoyar la Ilustración en los límites de la *crítica*, el proyecto ilustrado denuncia “la constitución de dos pares indebidos e ilegítimos: primero, el par entre la obediencia y la ausencia de razonamiento, y segundo, el par, o al menos la confusión entre dos cosas que deben distinguirse, lo privado y lo público” (Foucault: 2010b, p. 51). No será lo mismo obedecer que no razonar, ya que es posible obedecer razonando, siempre y cuando la razón se atenga a los límites que ella misma debe darse.

1.3. Primeras dos apropiaciones foucaultianas.

¿Por qué Foucault defiende la idea de que hay dos vertientes del pensamiento kantiano en el texto de 1983, si en la conferencia de 1978 y en la clase de 1983 sostuvo que la Ilustración se apoya en el proyecto crítico? En la respuesta a esta pregunta hay un elemento importante: lo que Foucault afirma es que Kant ha fundamentado dos modos de hacer filosofía, esto es, la búsqueda de la verdad y sus condiciones de posibilidad universales, y la preocupación por la actualidad. Ahora bien, su observación sobre el apoyo crítico de la Ilustración viene a señalar que, para el filósofo de Königsberg, los problemas de actualidad

⁷⁵ Esto permite proponer como hipótesis de lectura la posibilidad de pensar, no sólo en la Ilustración, sino también los aspectos prácticos del pensamiento kantiano como una posible ética del cuidado de uno mismo. Al respecto, ver Daniel Omar Perez (Perez: 2004, p. 19 -21).

⁷⁶ Bajo esta hipótesis es que Foucault lee la esquivada frase “un solo señor del mundo afirma: razonad cuanto queráis, ¡pero obedeced!”. En efecto, para el autor francés, ese “único señor” será la razón en su uso legítimo, y será también Federico II, por ser un ejemplo de aquél que no se extravía más allá de lo que su estructura *a priori* dictamina. Las consecuencias políticas de esto son claras: no se puede legitimar obediencia política apelando a las ideas de la razón, esto es, dios, el alma, o el mundo, sino que se debe realizar bajo los límites que la *crítica* ha establecido.

podían resolverse apelando a la universalidad de la razón; es decir, los problemas de una vertiente encontraban respuestas en la otra. La garantía de un buen gobierno de uno mismo, y de otros, está dada por el respeto a los límites comunes que tenemos en tanto seres racionales. De esta forma, Kant encontró en una estructura *a priori* y universal a todos los sujetos, la solución a los problemas de la actualidad.

Ante esto es que Foucault realiza una apropiación creativa: el apoyo del pensamiento de la actualidad sobre la analítica de la verdad es leído por Foucault en Kant, pero esto es usado como modo de demarcación entre ambos. La primera intervención de Foucault consiste en distinguir estos dos modos del pensamiento, inscribirse en la “ontología de nosotros mismos” pero también cancelar toda pretensión de universalidad. Foucault ha colocado, entre él y Kant, a Nietzsche, dando fundamento al historicismo radical que atraviesa sus trabajos. Si una “ontología de nosotros mismos” se construye por interpelar a la filosofía por los problemas de su actualidad, entonces el pensamiento necesita ser “histórico de punta a punta” (Gros: 2007, p. 124), y no buscar respuestas en estructuras fundamentales y *a priori*. En otras palabras, para Foucault, Kant acertó al dejar atravesar al pensamiento por la actualidad, pero erró al dar respuestas universales a los problemas concretos que tenía ante él.

Sin embargo, esto no quiere decir que todos los elementos de la “analítica de la verdad” se vean cancelados. Foucault se apropia de un elemento fundamental: el de la pregunta trascendental. Si se recuerda que Kant busca dar con las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo, y aloja la respuesta en estructuras *a priori*, Foucault va a sostener la pregunta por la condición de posibilidad, pero sobre las experiencias posibles. ¿Cómo es posible lo que es? es una pregunta rectora de los senderos foucaultianos (Castro: 2014, p. 18). Allí, por lo dicho en el párrafo anterior, la respuesta no puede provenir de estructuras universales y *a priori*. Por el contrario, vendrá de la historia misma, de los sedimentos que permiten nuestras estructuras actuales. Para que haya psiquiatría, medicina, o astrología en nuestros discursos, para que se construyan manicomios, escuelas u hospitales, para que nos sepamos locxs, enfermxx, sanxs u homosexuales, fueron necesarios múltiples sedimentos históricos que conforman el *a priori* que los ha posibilitado. De esta manera, la pregunta kantiana se recupera de forma tensionante y paradójica (De la Higuera, 2013) y se la redirige hacia la actualidad.

Si se repasa lo dicho, se evidencia que Foucault ha encontrado en la Ilustración kantiana un pensamiento de la actualidad que construye un “nosotros” del cual el filósofo que escribe es parte. De allí que observe que el pensamiento kantiano ha inaugurado dos vertientes del pensamiento: una "analítica de la verdad" que busca dar con principios universales, y una “ontología de nosotros mismos” que busca construir un pensamiento de la actualidad. En el caso de Kant, el segundo encontró respuestas en el primero: los límites comunes trazados por la *crítica* para fundamentar la experiencia posible son la respuesta a los problemas de la "ontología de nosotros mismos". Ante esto, Foucault realiza dos apropiaciones: por un lado, se inscribe en el pensamiento de la actualidad, señalando que sus trabajos son una “ontología de nosotros mismos”, pero que ésta ya no encuentra respuestas en una "analítica de la verdad" previa, sino que apuesta por dar con respuestas históricas, contingentes, precarias. La segunda intervención consiste en cancelar “analítica de la verdad”, pero apropiándose de la pregunta trascendental en términos históricos, interrogando por la condición de posibilidad de lo actual y encontrando su respuesta en el *a priori* histórico que nos ha hecho ser lo que somos.

Con estas dos primeras apropiaciones, Foucault logra construir una ontología post-sustancialista, fiel al espíritu nietzscheano que persiste en todos sus trabajos. De esta manera adscribe el supuesto del cual partí al inicio del trabajo: una ontología de nosotxs mismxs necesita confrontar con el hecho de que “eso” que somos no es más que una consecuencia histórica. Como cada aspecto de su sistema, es resultado de contingencias y azarosidades. Ahora bien, el problema en el que inscribí estas reflexiones insiste, desde el comienzo. Si nuestra actualidad se encuentra producida por el *a priori* histórico que la ha hecho ser lo que es, ¿cómo es posible que abra una diferencia con respecto a sus herencias? Éste es, creo, el problema al cual el texto de 1984 va a buscar dar una respuesta.

2. La Ilustración en 1984

2.1. Problemas sobre la Ilustración.

Un año después, la pregunta sobre la Ilustración insiste. Retomando nuevamente los desarrollos de la clase del 5 de enero de 1983, y en base a lo dicho en el primero de los artículos, Foucault señala que la pregunta por la actualidad ilustrada fue arrojada hace dos

siglos al público de lectores imprudentemente, y hace dos siglos que la filosofía no consigue darle una respuesta, aunque sin lograr desembarazarse de la cuestión.

Al respecto, Foucault realiza tres observaciones a comienzos de su texto:

1) La pregunta fue respondida por Moses Mendelssohn en el mismo diario dos meses antes que Kant; sin embargo, éste no había leído la respuesta de aquél a la hora de escribir su propio texto. Hay por ende dos respuestas que se ignoran entre sí: la de la *Aufklärung* filosófica y alemana, y la *Haskalá*, judía: un encuentro fortuito de dos culturas que reconocerían un origen común, un proceso compartido que entrelazará y emparentará sus destinos⁷⁷.

2) A la interioridad de la tradición cristiana, el texto es sin embargo una novedad en su modo de comprender el presente: este ya no será la pertenencia a determinada época del mundo (gesto que Foucault identifica con la filosofía platónica), ni un signo que anuncia el futuro (propio del pensamiento agustiniano), ni como la transición hacia la aurora de un nuevo mundo (esfuerzo que se puede leer en Vico). En el caso de Kant, el presente será definido de forma íntegramente negativa: será una salida (*ausgang*), un resultado. No es producto de una totalidad ni una consumación, sino una marca de diferencia en la forma de la privación: “salida de la minoría de edad”. De esta manera, la actualidad sólo se comprende a partir de la diferencia que puede introducir con respecto al ayer (Foucault: 2002c, p. 84)⁷⁸.

3) El texto posee ciertas complejidades con respecto a lo que entiende por “salida de la minoría de edad”, en las que Foucault se detiene momentáneamente:

A) La salida es comprendida como una modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.

B) Esa salida es un proceso de hecho desarrollándose, pero también una tarea y una obligación. Es decir, la “salida de la minoría de edad” aparece simultáneamente como una descripción y una prescripción de la Ilustración. Asimismo, el humano no puede salir sino “mediante un cambio que él mismo operará sobre sí mismo” (Foucault: 2002c, p. 85), por lo que la Ilustración parece ser un proceso “del que los hombres forman parte colectivamente y

⁷⁷ Al respecto, Foucault se expone más sobre el tema en su primera clase de *El gobierno de sí y de los otros* (más específicamente, pgs. 25 – 28).

⁷⁸ En esta línea es que Deleuze fundamenta la lectura que hace de la “actualidad” como la capacidad de introducir una “diferencia”, el “estar siendo” que nos diferencia de lo que “somos”, en la cual basé mis desarrollos del “Capítulo 2”.

un acto de coraje que debe efectuarse personalmente” (Foucault: 2002c, p. 86). La Ilustración, entonces, ¿debe realizarse aún, o todavía está por consumarse? ¿Se realiza individual o colectivamente?

C) El uso de la palabra *Menschheit* para definir a la “humanidad” presenta su ambigüedad, ya que no define si el cambio es de la humanidad en su conjunto, o es un cambio en la humanidad del humano, esto es, en su estructura antropológica y constitutiva. Esta dificultad Foucault la sortea reconstruyendo la distinción entre razón pública y privada: si hay Ilustración cuando hay superposición del uso universal, libre y público de la razón, quiere decir que la Ilustración entonces se apoya en un buen uso de la estructura racional preexistente. Este punto retoma lo dicho en el apartado anterior: en efecto, Kant consideraba que la estructura antropológica del “hombre” podía dar respuestas a la Ilustración; ya he desarrollado la intervención foucaultiana sobre esta cuestión.

D) La última objeción que le propone al texto es la de cómo garantizar el uso público de la razón. De esta forma, el proceso ético que afecta a la humanidad se ve traducido a una clave política. Este punto retoma lo que ya abordé sobre el fundamento común del mandato y la obediencia en el límite impuesto a la razón: Federico II es un príncipe ilustrado que hace un uso público y libre de la razón autónoma, y debido a ella, garantiza la obediencia de sus súbitos ilustrados.

2.2. Actitud crítica.

Luego de proponer sus interrogaciones al texto kantiano, Foucault recupera varios de los elementos señalados en el texto de 1983: la presencia de la crítica en la Ilustración, el problema de la actualidad, la historia, y el momento en el que se escribe. Pero a partir de allí el autor introduce una novedad en su recepción ilustrada: la ligazón entre pensamiento y actualidad inaugura, desde Kant, una “actitud crítica” en la historia del pensamiento.

La actitud es, para Foucault, “un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es efectuada por algunos; por último, una manera de pensar y de sentir, también una manera de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como tarea” (Foucault: 2002c, p. 92). La modernidad dejará de ser comprendida como un período histórico, para ser entendida como un modo específico de abordar la propia actualidad, que el autor liga a la noción griega de *êthos*. De allí que Foucault pretenda sortear

nociones como la de "premodernidad" o "posmodernidad", en virtud de rastrear cómo desde la modernidad se han producido actitudes contra ella misma.

Para caracterizar esta "actitud moderna" se sirve de la figura y la obra de Baudelaire a partir de 4 elementos:

1) La actitud crítica de la modernidad propone, ante la discontinuidad y el cambio, entablar una relación heroica con ese presente fugaz y espontáneo. Ahora bien, esa heroificación no consiste en encontrar lo eterno por detrás de lo mudable, sino justamente por reconquistar lo eterno en el instante presente. Puede verse aquí, nuevamente, la huella nietzscheana, especialmente en su formulación del *amor fatti*.

2) Ahora bien, esta heroificación es irónica. No se puede sacralizar el momento que pasa para perpetuarlo o mantenerlo. Sino solamente observarlo, coleccionar su recuerdo, pero no desde una observación pasiva; lo que el mundo ofrece puede ser observado, pero, asimismo violado, modificado, intervenido.

3) No es sólo relación con el presente, sino también relación con uno mismo, un dandismo. Ser moderno es no aceptarse a uno mismo tal como se es dentro del flujo de momentos, sino tomarse "a sí mismo como objeto de elaboración compleja y severa" (Foucault: 2002c, p. 96). De este modo, las "artes de la existencia" abordadas en la antigüedad greco-latina encuentran, en Baudelaire, una recepción en la modernidad⁷⁹

4) Esta heroificación del presente, y la estilización de sí, que devienen en libertad y transfiguración, no se conciben para Baudelaire en la sociedad misma, ni en el cuerpo político, sino solamente en el arte.

De esta manera, la Ilustración como proceso marca la nota de un tipo de interrogación filosófico que problematiza "la relación con el presente, el modo de ser histórico, y la constitución de uno mismo como sujeto autónomo" (Foucault: 2002c, p. 97). De allí que la filiación o reactivación de la modernidad ilustrada no depende de acatar o no cierta doctrina filosófica, sino más bien de actualizar este *êthos* filosófico que queda aquí nuevamente

⁷⁹ En una nota al pie de *El Uso de los Placeres*, (Foucault: 2011c, p. 17), Foucault menciona el trabajo de Walter Benjamín sobre Baudelaire (Benjamin, 2012) como un ejemplo de revitalización moderna de dichas prácticas de sí. Trabajé la relación entre crítica y "artes de la existencia" con mayor profundidad en Scasserra, 2018.

caracterizado como una “crítica permanente de nuestro ser histórico” (Foucault: 2002 c, p. 97). Ese *êthos* es el que Foucault procede a caracterizar de forma positiva y negativa.

2.3. Su caracterización negativa

1) En primer lugar, nos propone rechazar el llamado “chantaje” de la Ilustración, es decir, la alternativa impuesta de forma simplista y autoritaria que busca convencer a la actividad filosófica de que es necesario pronunciarse a favor o en contra de aquella. Esto implica caer en una apología a la racionalidad, o un rechazo a todo tipo de racionalidad posible. En esta demarcación, es necesario leer un diálogo de Foucault con su contexto de enunciación: si me atengo al contexto francés, es posible dar cuenta de que la generación previa a él (de las “tres h”) es aquella que optó por permanecer dentro del proyecto de la razón; y el estructuralismo, el intento por desfondar esa razón en nombre de una estructura común por fuera de ella. La apuesta foucaultiana, en este punto, propone un doble punto de demarcación con estas tradiciones.

Para sortear esta disyunción, el autor intenta promover el análisis hacia nosotrxs mismxs como seres históricamente determinadxs por la Ilustración. Eso no consiste en cierta apuesta “dialéctica” con respecto a la Ilustración (cabe aquí preguntarse si se trata de una referencia a Adorno y Horkheimer), sino en realizar una serie de investigaciones históricas que apunten hacia los límites actuales de lo necesario: es decir, “hacia lo que no es o ya no es indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos” (Foucault, 2002c: p. 98).

Este punto es sumamente importante para abonar la hipótesis que vengo intentando construir: en efecto, si la Ilustración y, por ende, la modernidad capitalista, es el *a priori* que ha conformado nuestra actualidad, no está en nosotrxs la capacidad de predicarnos por fuera o por dentro de esas relaciones impersonales de dominación. La tarea que se presenta entonces es la de sostener una crítica inmanente a este proceso, señalando hasta qué punto hemos sido determinadxs por él, para buscar, como se verá más adelante, la posibilidad de transgredir esas limitaciones.

2) Otro camino que debe ser evitado es el de confundir a la *Aufklärung* con el humanismo. La Ilustración remite, para Foucault, a un tipo de reflexión sobre la actualidad y nuestro papel en ella. El humanismo es más bien un conglomerado de temas ligados a juicios

de valor que justifican concepciones del hombre a las que está obligadas a recurrir. Por el contrario, el pensamiento crítico del presente implica una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía.

Este punto es de suma importancia para esta investigación. Foucault ha abandonado las concepciones humanistas que defienden la postulación de una idea o concepto común a “humano” en virtud de un pensamiento de la actualidad que piense el “nosotros mismos” como creación. Una vez más, Kant es recepcionado colocando a Nietzsche en medio del camino. ¿En qué sentido? Quizás en este punto sea necesario regresar a la primera recepción de Kant en los trabajos foucaultianos, esto es, su tesis doctoral complementaria sobre la *Antropología en sentido pragmático*.

Reponiendo brevemente ese texto hartamente complejo, lo que Foucault realiza allí es un recorrido que estudia el papel de la *Antropología* dentro del *corpus* kantiano, y se detiene especialmente en el lugar que ocupa allí la “analítica de la finitud”⁸⁰. De esta manera nos aporta una interpretación específica de la modernidad como el proceso que, al matar a dios, activó el dispositivo que acaba por matar al hombre.

Pensar la finitud a partir de la propia finitud es lo que da a luz las ciencias del hombre, entre otros tipos de saberes. Ahora bien, esta interrogación por el hombre constituye para Foucault un “sueño antropológico” en el que la filosofía y las ciencias humanas se encontraron sumidas, por seguir buscando colocar lo *a priori* en una dimensión fundamental. Y el primer crítico de esa insistencia ha sido Nietzsche, quien al matar a dios decidió renunciar a todas esas instancias de lo fundamental. Expandir las consecuencias del proyecto crítico nietzscheano sobre nuestras concepciones antropológicas ocupa gran parte de los afanes de la empresa foucaultiana, bajo el convencimiento de que “en la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de dios” (Foucault: 2009, p. 131).

Al respecto, Frederic Gros se manifiesta con claridad. Me permito reponer una cita extensa:

Para Foucault, preguntarse por la Ilustración equivalía también a preguntarse ¿Quiénes somos? Una vez más, este interrogante no puede resolverse, en su caso, profundizando en una naturaleza humana transhistórica poseedora de verdades esenciales. ¿Quiénes somos? no es

⁸⁰ La lectura es deudora de Heidegger, especialmente en *Kant y el problema de la metafísica*. Allí, la interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica se hace a partir de la “necesidad de la pregunta por la finitud del hombre” (Heidegger: 2014, pg. 187).

equivalente a ¿Qué es el hombre? El problema que se plantea es más bien el de un modo de ser siempre singular e histórico. Por esta razón, puede decirse que ¿Quiénes somos? constituye una pregunta crítica: remite, hacia atrás, a una serie de investigaciones históricas orientadas a recorrer la genealogía de nuestras identidades, a poder pensarlas en una precariedad histórica esencial, y hacia adelante, a una transformación ética de nosotros mismos, a la invención política de nuevas subjetividades. ¿Quiénes somos? significa, a la vez, ¿de qué síntesis históricas está constituida nuestra identidad? Y ¿cómo podríamos ser de otro modo? (Gros: 2007, p. 127)

De esta manera se ve hasta qué punto el pensamiento de la actualidad abre todo un campo problemático hasta entonces inédito: el de la subjetividad históricamente producida. Creo que no es forzar mucho las cosas señalar que la empresa foucaultiana ha asumido en su mayor parte esta coordenada: sólo abandonando la búsqueda de cierta estructura antropológica universal es que se puede comprender cabalmente los métodos arqueológico y genealógico como modo explicativo de lo que somos, y guía orientativa para dejar de ser eso que somos. De allí que de esta caracterización negativa se pueda destacar nuevamente el gesto apropiativo por parte de Foucault que señalé en el apartado anterior: la reescritura de la crítica en términos actitudinales introduce en ella la coordenada siempre histórica que permite ya no actualizar las estructuras virtuales de lo que somos, sino que abre la puerta a pensar en torno a la creación permanente de nosotrxs mismxs en nuestra autonomía.

2.2. Su caracterización positiva

En segundo lugar, el *êthos* revitalizado por la *Aufklärung* es caracterizado de forma positiva por medio de proponer una “ontología histórica de nosotros mismos”, tema que había quedado planteado en el texto de 1983, pero que no había sido desarrollado con la extensión que va a encontrar aquí.

1) Esta “ontología histórica de nosotros mismos” es entendida como una “actitud límite”, que busca resaltar las fronteras y las zonas liminares, rechazando dualismos que creen rápidamente “afueras” y “adentros” con pretensiones excluyentes. Recuerda ahí Foucault: para la crítica kantiana, se trataba de rastrear los límites y alcances para subsumirnos a ellos; ahora bien, allí donde Kant proponía respetar los límites dados *a priori*, Foucault nos instará a rastrear qué de esas condiciones de posibilidad dadas en nuestro *a priori* histórico son arbitrarias y contingentes. De este modo, los límites heredados históricamente se vuelven posibles de ser tensionados: “se trata en suma de transformar la

crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible” (Foucault: 2002c, p. 102).

Esta inversión tendrá consecuencias inmediatas: si la crítica ya no debe buscar estructuras universales ni formales, deberá adoptar la forma de una investigación histórica a través de los acontecimientos que nos hicieron constituirnos como sujetos. En este punto el autor enlaza sus dos columnas metodológicas dentro del proyecto crítico y refuerza la intervención que ya mencioné sobre el pensamiento trascendental: la crítica será genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. No tendrá como objetivo rastrear estructuras universales, sino las matrices históricas que articulan nuestro pensamiento y nuestros eventos históricos, buscando deducir, ya no lo que nos es imposible hacer, sino “de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos” (Foucault: 2002c, p. 102).

Esta última quizás sea la fórmula más acabada de la crítica que puede encontrarse en el *corpus* foucaultiano de estos años. Se puede aquí apreciar una segunda intervención de Foucault sobre Kant: su “inversión axiológica” (Cano: 2013, p. 247) en la cual nos insta ya no a respetar los límites dados *a priori* (en el caso de Kant, por la razón, en el caso de Foucault, por la historia), sino a transgredirlos por medio de un trabajo sobre nosotrxs mismxs en virtud de haber comprendido que esos límites son históricos y contingentes (primera apropiación). La diferencia ya señalada que la “actualidad” abre con la “historia”, remarcada en el texto de 1983, encuentra aquí un desarrollo más profundo, y un señalamiento de su procedencia.

De esta manera, la formulación del trabajo crítico dirige nuestra mirada hacia la condición de posibilidad del cambio en la subjetividad históricamente producida, sorteando los problemas que desde el comienzo intento señalar: la transgresión no aparece como un movimiento puro de la objetividad, ni como una originalidad propia de los sujetos, sino en la operación creativa que el sujeto puede producir con la objetividad que lo ha hecho ser lo que es. De esta manera, se ven superados los movimientos totalizantes de la objetividad (sea por la “dialéctica” o la “estructura”) y se han sorteado los voluntarismos subjetivistas o sustancialistas (como apelaba parte del freudo-marxismo, el pensamiento sartreano de los años 40, y gran parte de la fenomenología, y hoy en día encontramos en partes de la lectura italiana de Foucault). El balance es que la crítica ya no se propone fundamentar la metafísica,

sino que se arroja lo más lejos posible el “trabajo indefinido de la libertad” (Foucault: 2002c, p. 102).

Sobre esta formulación fértil resta agregar que, además de explicitar la transgresión sobre los límites históricos, logra insertar una vez más a la crítica en el arco de las “prácticas de subjetivación”, pero desde una valencia muy específica. Cabe recordar que una “práctica de subjetivación” no necesariamente es una diferencia con respecto a lo instituido: es meramente un modo en el que el individuo actúa sobre sí para devenir sujeto a partir de la interpelación del saber y el poder sobre él. Ahora bien, la “crítica” viene a iluminar una zona específica de estas prácticas, es decir, aquéllas que se proponen tensionar los modos en que se nos ha querido constituir; de esta forma, la “actitud crítica” designa al conjunto de prácticas de subjetivación que se enfrentan a las matrices históricas de saber-poder y, sirviéndose de ellas de manera esquiva y contradictoria, logran dar a luz otro modo de ser.

2) En segundo lugar, el autor introducirá una dimensión experimental en la “actitud histórico crítica”, para que esta no permanezca en un mero sueño vacío de libertad. Allí, se vuelve fundamental producir investigaciones históricas simultáneamente a las pruebas de realidad y actualidad que se puedan desarrollar para detectar los puntos posibles y deseables de cambio. Por eso, “esta ontología histórica de nosotros mismos debe abandonar todos los proyectos que pretendan ser globales y radicales” (Foucault: 2002c, p. 103) en vistas de trazar las transgresiones posibles en los modos de ser, pensar y actuar.

De allí que tome forma una nueva definición de la ontología crítica de nosotrxs mismxs como “una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear, y por ende como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres” (Foucault: 2002c, p. 104). En esta última formulación se ve reaparecer nuevamente los trabajos sobre ética greco-latina: la crítica es un trabajo de uno consigo mismo, una transformación que se media por un conjunto de prácticas y cuidados sostenidos en el tiempo. Es posible así dar cuenta del amplio arco que se ha abierto en las “artes de la existencia” en la antigüedad y ha decantado en la “actitud crítica” de la modernidad.

3) Finalmente, Foucault lidiará con los peligros de dicho análisis parcial y experimental. ¿No se incurriría en el riesgo de dejarse determinar por estructuras de las cuáles aún no hemos tomado conocimiento? Sobre esta cuestión el autor admite que, en efecto, siempre será así. Difícilmente se pueda dar cuenta de la totalidad de la historia que nos hace

ser lo que somos. Pero eso no quiere decir que la propuesta no tenga un orden. Para acomodar un poco el programa de la ontología crítica de nosotrxs mismxs, Foucault propone 4 elementos:

a) Su apuesta versa en torno a la paradoja de las relaciones entre nuestras capacidades y el poder. Específicamente Foucault hace referencia al avance de la técnica. Inicialmente en el siglo XVIII se creyó ingenuamente que los avances técnicos iban a producir mayores libertades. Pero Foucault observa que sólo han servido para intensificar las relaciones de dominación. De allí que la apuesta de la ontología crítica de nosotrxs mismxs sea “¿Cómo desconectar el crecimiento de las capacidades la intensificación de las relaciones de poder?” (Foucault: 2002c, p. 105). Quizás toda la línea aceleracionista que describí brevemente en la "Introducción General" de este trabajo sea un modo de esta apuesta filosófica. Sin embargo, si se mira con mayor detenimiento, se puede comprender “técnica” en un sentido más amplio, en virtud de que, dentro del *corpus* foucaultiano, la idea de “técnica” aparece ligada no sólo en referencia a los avances científicos o tecnológicos, sino que se incorporan a la noción de “práctica” para agregar a ella los conceptos de estrategia y táctica (Castro: 2014, p. 381). De este modo, "técnica" es todo lo que se aplica para llegar a un fin en el marco del saber, del poder y de la subjetividad. Haciendo esta salvedad, el planteo foucaultiano adquiere un horizonte quizás más rico: ¿cómo desconectar esas técnicas de las relaciones de poder? ¿cómo lograr que las prácticas por medio de las cuáles nos constituimos como sujetos se vean divorciadas de las matrices que nos produjeron en primer lugar? En definitiva, y como insisto desde el comienzo: ¿cómo producir cambio y transformación en la subjetividad históricamente producida?

b) Su homogeneidad: lo que se toma como dominio homogéneo de referencia no son las representaciones que las personas se dan a sí mismas, ni las condiciones de determinación que se les escapan, sino lo que hacen y la forma en que lo hacen. Allí, la noción de regularidad abordada en el “Capítulo 2” cobra relevancia. Rastrear regularidades en enunciados, en prácticas y en el *êthos* permite abrir un dominio de análisis con dos frentes: uno tecnológico, es decir, que versa sobre cómo funcionan y se inducen estas regularidades, y uno estratégico, esto es, de posibilidad de franquear y torcer esas tecnologías. Historia y actualidad, experiencia y crítica, nuevamente aparecen como una contraposición compleja.

C) La sistematicidad: los conjuntos prácticos estudiados, como dije en el “Capítulo 2”, versan entre el dominio sobre las cosas, sobre lxs otrxs, y sobre unx mismx. Saber, poder y ética se imbrican entre sí y proveen el orden de abordaje de las distintas regularidades bajo la siguiente formulación: interrogar por “cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber, cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituídos como sujetos morales de nuestras acciones” (Foucault: 2002c, pg. 106).

D) La generalidad es provista por el hecho de que, si bien Foucault siempre se ocupó en destacar la particularidad y contingencia de los acontecimientos, es posible identificar en Occidente cierta generalidad en virtud de que los procesos que nos han hecho ser lo que somos tienden a ser recurrentes. Esto no implica buscar una estructura metahistórica, sino dar cuenta de que las formas de problematización pueden permitirnos estudiar cuestiones singulares de alcance general.

Este punto es sumamente interesante para las teorías críticas en su actualidad. Destacar la particularidad es sumamente necesario, y no se debe perder de vista el carácter contingente y arbitrario de las relaciones de dominación. Ahora bien, también es necesario dar cuenta de cómo la modernidad ilustrada y capitalista ha tendido a la universalidad, postulándose como absoluta. Por eso, señalar los alcances generales de sus matrices de dominación, pero sin perder de vista su carácter histórico, permite a la crítica dirigirse a su dimensión inmanente. De este modo se sortean las dos posturas viciadas de la crítica que señalé en mi "estado de la cuestión": el fatalismo que acaba en su propia refutación (Martín, 2020, p. 14) y el optimismo ingenuo, atribuidas a la escuela de Frankfurt. Quizás, en este punto, la crítica tal y como recepciona y elabora Michel Foucault, pueda aportar algunas respuestas que escapen a esos dos lugares.

El balance final, volviendo a Kant, es que la mayoría de edad no ha sido alcanzada, y que no podemos mostrarnos optimistas con que algún día lo sea. En efecto, la modernidad ilustrada y capitalista, así como motiva la salida de la minoría de edad, también promueve relaciones de dominación y explotación. Sin embargo, la ontología crítica de lo que somos vuelve no como doctrina, o como teoría, sino como una actitud crítica que propone flanquear nuestros límites históricos. Allí se empalma una coherencia metodológica en la propuesta arqueo-genealógica, una coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares de nuestra relación con las cosas, con los otrxs y con nosotrxs mismxs, y una

coherencia práctica en la preocupación por someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas. De allí que ya no se trate de un acto de fe sobre la modernidad ilustrada, sino de un trabajo paciente que busque moldear los límites de nuestros dolores y nuestras libertades.

3. Servirse de Kant, para ir más allá de él.

En este capítulo abordé la recepción que hace Foucault del proyecto crítico e ilustrado de Kant en sus textos de 1983 y 1984. Allí, destacué un primer momento en donde Foucault comprende el proyecto ilustrado como un pensamiento de la actualidad, que propone cierto “nosotros” del cual el filósofo que escribe se sabe parte. De allí, señalé cómo a partir de Kant se admiten dos modos de hacer filosofía: por un lado, la “analítica de la verdad” y, por otro, la “ontología de nosotros mismos”. En este punto, Foucault aprovecha para desmarcarse de Kant. Esto lo logra a partir de observar que, para Kant, la “analítica de la verdad” encierra respuestas para la “ontología de nosotros mismos”: en los límites comunes de la razón se encuentran los principios de la obediencia y el mandato ilustrado. Ahora bien, el pensamiento foucaultiano busca revitalizar el pensamiento de la actualidad, pero a partir de un historicismo radical deudor de Nietzsche. El *a priori* que posibilita lo que somos es siempre histórico y por ende debe buscar respuestas también históricas. En esto consiste la primera gran intervención de Foucault sobre Kant.

En el texto de 1984, lo que se encuentra es un nuevo estudio del texto kantiano a partir de un abordaje problemático. Foucault define allí la Ilustración como actitud, un *êthos* que, por lo dicho en el texto de 1983, no redundaba en la postulación de bases antropológicas, sino que pretende abordar nuestra actualidad como un resultado, una herencia no escogida de un pasado del cual no podemos sino ser deudores. Ahora bien, allí Foucault realiza su segunda intervención al pensamiento kantiano: los límites dados por el *a priori* histórico no serán trazados para venerarlos y respetarlos, sino para transgredirlos. En esto consiste la segunda gran intervención de Foucault sobre Kant.

Con estos dos movimientos, Foucault le ha usurpado de las manos la crítica a Kant, ha dislocando la pregunta antropológica (que era en efecto la cuarta pregunta kantiana) y la ha reconfigurado en términos históricos. Sólo si se atraviesa la “muerte del hombre” y se deja de buscar respuestas a la actualidad en estructuras virtuales y trascendentales, la crítica como

práctica de subjetivación pueden aparecer como problema. En otras palabras, sólo si comprendemos que los límites que la historia nos ha legado son históricos (primera apropiación) podemos postular como horizonte posible su transgresión (segunda apropiación), modificando simultáneamente la matriz que nos ha hecho ser lo que somos, y a nosotrxs mismxs como sujetos de esa matriz⁸¹. Creo que en estas intervenciones es posible ver al menos dos cosas: el carácter inmanente que la crítica foucaultiana, y su rol en las "prácticas de subjetivación".

Con respecto a lo primero, la idea de un "nosotros" nos confronta con el hecho de que la filosofía crítica no es un movimiento de un "yo" que se dirige hacia un "ellos". Hacer esto colocaría al discurso filosófico por fuera de la historia, actualizando lugares de trascendencia, u obstáculos sustancialistas cuyos límites y sesgos ya señalé en el "Capítulo 3". La idea de un "nosotros" propone el carácter inmanente que toda subjetividad tiene, al menos en Occidente, para con la modernidad ilustrada y capitalista. Allí, el diagnóstico de nuestra actualidad no debe versar en estar "dentro" o "fuera" de las estructuras de saber y poder históricas, sino de dar cuenta de hasta dónde hemos sido determinadxs por ellas. Ahora bien, en virtud de lo dicho, la tarea de demarcación de tales límites debe encerrar como horizonte su propia transgresión. Se trata, en definitiva, de un nosotrxs que critica a un nosotrxs. No hay torre de marfil, ni puritanismo de izquierda, sino bastardía herética de un saber que se sabe hijo de aquello contra lo que se levanta.

Con respecto a lo segundo, la formulación que remarqué en el texto de 1984 encierra consecuencias de interés. La crítica desprende de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser eso que somos. De este modo, la crítica se comprende como una práctica de subjetivación, es decir, un modo en que la subjetividad puede producirse a sí misma buscando un diferencial con aquello que la produjo, dando respuesta al problema de la subjetividad históricamente producida. El nivel de radicalidad de esa transformación, que puse en discusión en la formulación de 1978, aquí no se especifica. Mientras la crítica tal y como desarrollé en el "Capítulo 4" parecía más bien módica, y la crítica quedaba más bien asociada al proyecto de "rectificación" kantiano, en la formulación de 1983 y 1984, la idea

⁸¹ Al respecto, el comentario de Gilles Deleuze es sumamente lúcido: al comprender las prácticas de subjetivación como un "pliegue" operado por el sujeto sobre lo que el "afuera" le brinda, afirma el autor de *Diferencia y Repetición* que "el hombre no pliega sus fuerzas que lo componen sin que el afuera no se pliegue a su vez" (Deleuze: 2008, p. 133).

de transformación de unx mismx deja abierta la puerta a imaginar diversos niveles de radicalidad que no quedan delimitados.

Lo que sí queda claro es que la búsqueda de transformación no proviene de una genialidad nata en los sujetos esencialmente revolucionarios, ni de un movimiento puramente objetivo de las estructuras de dominación. Por el contrario, la crítica es una actitud individual y colectiva que necesita servirse de los legados históricos, sean éstos el lenguaje, las instituciones, los regímenes de saber y poder, para poder producir inversiones tácticas y estratégicas en la inmanencia de esas tramas históricas, realizando allí intervenciones y apropiaciones sobre lo que estas tramas han hecho de nosotrxs. El caldo de cultivo de esta posibilidad es la propia contingencia y el carácter azaroso de aquello que nos hizo ser lo que somos.

Esto se ve con mayor claridad si señalamos que la capacidad crítica de la subjetividad que Foucault se encuentra desarrollando no es, bajo ningún punto de vista, una capacidad intrínseca de los sujetos. No se da por estructuras racionales y *a priori* que todxs cargamos en nosotrxs. Afirmar eso sería reproducir la crítica kantiana sin imprimirle ninguna torsión, ignorando el tamiz nietzscheano que desde el "Capítulo 1" fue colocado sobre la mesa. Por el contrario, la crítica es un legado ilustrado: tiene su geografía y fecha de nacimiento específica.

El historicismo radical nos impulsa a encontrar siempre sedimentos y procesos. De allí que la figura de la Ilustración haya sido tan importante en el recorrido. Si podemos apelar a cierta autonomía y libertad para introducir una diferencia en aquello que nos ha hecho ser lo que somos, es porque eso que nos hizo ser lo que somos, además de producir relaciones de violencia y desigualdad, también produjo sujetos autónomos, racionales y críticos. La modernidad ilustrada y capitalista se muestra en su valencia esquivada, que obtura y habilita simultáneamente lugares de emancipación, y queda en nuestra astucia filosófica saber explotar sus límites y alcances.

Por último, cabe remarcar que el texto foucaultiano sobre la Ilustración posee una consistencia en su forma, y su contenido. Con esto quiero señalar cómo Foucault nos insta a servirnos de nuestras herencias, para ir más allá de ellas, en un texto donde, desde la primera a la última palabra, se encuentra asumiendo una herencia kantiana e ilustrada, para transgredirla e intervenirla desde su invención filosófica. Servirse de Kant, para ir más allá

de él; lo mismo con el legado crítico ilustrado. En otras palabras, lo que Foucault hace con el “chino de Königsberg”, es lo que nos insta a hacer con la totalidad de nuestras herencias históricas.

Conclusión:

Un nosotrxs que critica a un nosotrxs

En los desarrollos previos asumí el supuesto de que la subjetividad es una producción histórica. Convertí este supuesto en un problema al señalar la tensión que aparece al pensar el cambio dentro de ella, ya que implicaría que ésta se levante contra lo que la moldeó en primer lugar. Si participamos de los juegos de verdad disponibles epocalmente, ¿Cómo puede ser que los pongamos en tensión? Si en efecto somos moldeadx por formas de gobierno ¿cómo puede ser que ofrezcamos disputas contra ellas? En definitiva, si somos la subjetividad que la historia ha querido que seamos, ¿Cómo puede ser que busquemos tomar distancia de ella, transformarla, y transformarnos a nosotrxs mismxs?

Me propuse encontrar una respuesta a este problema, dentro de los trabajos foucaultianos, a partir del concepto de "crítica". La abordé no como un concepto aislado y excepcional de sus trabajos, sino como un concepto rector que permite sistematizar su apuesta bajo una perspectiva programática que rastrea las condiciones de posibilidad de una transformación posible. Por ello, no sólo busqué aportar una clave de lectura a los estudios post-foucaultianos, sino también realizar un aporte al pensamiento crítico de la actualidad.

Para ello, segmenté mis desarrollos en tres momentos: una instancia preliminar de estudios de antecedentes críticos, en los cuáles las figuras de Kant y de Nietzsche fueron fundamentales. Luego sistematicé los rasgos generales del trabajo foucaultiano a partir de los conceptos de "experiencia" y de "crítica". En una segunda instancia abordé el problema del gobierno y la crítica en 1978 y 1979, donde ésta última quedó definida como "inservidumbre voluntaria" que funciona como contrapeso al proceso de gubernamentalidad occidental. Finalmente, en un tercer momento, estudié la crítica en el marco de las artes de la existencia y las prácticas de subjetivación. Allí, la crítica apareció en la coordenada de la transformación de sí mismo, acarreado con ello la transformación del mundo que nos hizo ser lo que somos.

1. El recorrido.

Como se ha podido apreciar, el recorrido encontró su punto cúlmine en la formulación de la "ontología crítica de nosotros mismos". Creo que ésta estuvo presente desde el

comienzo, y que cada pieza fue colocada con el fin de abonar a la comprensión de esta formulación. De allí que, para ordenar lo desarrollado, sea deseable recuperar los insumos principales puestos sobre la mesa, pero rescatando el vínculo que cada momento encerró con respecto a la "ontología crítica de nosotros mismos" formulada en el último capítulo.

Recuperando los aportes del "Capítulo 1", queda claro que la ontología crítica propuesta por Foucault no ignora el tamiz nietzscheano que justifica porqué tuve que partir de ese punto. En efecto, el pensamiento de la actualidad, que en Kant encontraba respuestas en estructuras *a priori*, ya no buscará instancias trascendentales, sino que, traducido a una "ontología crítica de nosotros mismos" será necesariamente histórico. Se trata de un esfuerzo por pensar una ontología bajo una gramática post-sustancialista que ya no busque la estaticidad del ser, sino el devenir y la azarosidad histórica. Ahora bien, en virtud de esto es que tampoco podrá apelar a cierta originalidad del sujeto: la posibilidad de "ser otro" se va a desprender de la propia contingencia que nos produjo, y no de la creatividad intrínseca de los sujetos.

En el "Capítulo 2" ofrecí una sistematización del itinerario intelectual foucaultiano a partir de recuperar la perspectiva trascendental kantiana y el pensamiento post-sustancialista nietzscheano, ordenando los desarrollos del autor a partir de los conceptos de "experiencia" y "crítica". Esto sirvió para poner de relieve como el enfoque arqueológico y genealógico pueden ser comprendidos como piezas tácticas dentro de la apuesta de transformación que la crítica aporta como programa, y asimismo mostró una idea capital que atravesó todas estas reflexiones: la posibilidad de transformación nos surge de instancias por fuera de la historia, sino que la historia es la propia condición de posibilidad para esa transformación. La perspectiva trascendental, en tanto condición de posibilidad del conocimiento que estudié en Kant, fue reapropiada en términos éticos y políticos: nuestro *a priori* histórico es condición de posibilidad para la "ontología crítica de nosotros mismos" que podamos constituir.

Para esto se vuelve fundamental la tarea del "diagnóstico" en el cuál las arqueogenealogías adquieren relevancia. A ello dediqué el "Capítulo 3". Dar cuenta de la particularidad y de los funcionamientos de las estructuras de saber y poder que nos han hecho ser lo que somos es la primera etapa del método, y la primera valencia de la política que destacué en el tercer capítulo siguiendo a Marcelo Raffin. En esa tarea de diagnóstico me encontré con la historia de las formas de gobierno, tal y como el autor desarrolla en los años

1978-1979. Ahora bien, la búsqueda de la transgresión de los límites de lo que somos será allí la segunda valencia de la política. De este modo, el diagnóstico genealógico y arqueológico, que Foucault desarrolló a lo largo de su itinerario, se vuelve una pieza local y estratégica dentro de un proyecto que busca la transformación de lo que somos, que terminará siendo formulado como "ontología crítica de nosotros mismos". La utilidad de este estudio del pasado reside en poner en entredicho el carácter universal y absoluto de nuestras herencias, para mostrar hasta qué punto están habitadas por contingencias y particularidades. A partir de esto, es que puede introducir allí una transformación. Pero hasta aquí, las figuras del cambio eran múltiples: podía ser la "resistencia", las "contra conductas", o la "crítica".

Por eso me propuse, en el "Capítulo 4", estudiar la primera formulación acabada de crítica que Foucault brinda en 1978. Esta definición presenta numerosos vínculos con la versión de 1984. La crítica como pensamiento de la actualidad, u "ontología crítica de nosotros mismos" podrá ser entendida como una actualización del proyecto "histórico-filosófico" que había sido propuesto por Foucault en el texto sobre la crítica y la Ilustración de 1978. Es importante recordar que allí se trataba de construir la propia historia como ficción. Esto es posible de pensar en vínculo con lo dicho al comienzo de estas conclusiones: la ontología crítica de lo que somos no es una ontología sustancial, por ende, bajo la perspectiva nietzscheana, cualquier diagnóstico que podamos producir sobre nuestra actualidad será una ficción provisoria, pero no por ello menos válida.

Asimismo, la definición dada aquí como *êthos* que busca poner en tensión los límites de lo que somos puede ser emparentada con la definición desarrollada allí como "inservidumbre voluntaria", con el matiz de que en el texto de 1978 se priorizaba la relación de la crítica con un modo específico de gobierno, y aquí, la misma adopta la coordinada novedosa de tener que lidiar con el gobierno de uno mismo, es decir, de traducirse en una práctica de subjetivación. Esta traducción no abandona el enfoque sobre el poder o la verdad, sino que lo incorpora en los modos en que estas matrices se hacen carne en un sujeto determinado. Simplificando, si la crítica en 1978 se proponía como una oposición, un contrapeso a las matrices históricas de saber y poder, en 1983 y 1984, la crítica mantendrá esa perspectiva, pero extraerá de allí la transformación subjetiva que implica ser crítico de los regímenes históricos de saber y de poder.

Pero también pudo verse otro contrapunto en las conclusiones del "Capítulo 4" y del "Capítulo 6". Por más espíritu nietzscheano que recorra el proyecto "histórico-filosófico" de Foucault en 1978, lo cierto es que la formulación módica de la crítica ("no ser de tal modo gobernado") implica menos nivel de radicalidad que lo que encontramos en la transformación subjetiva de la "ontología crítica de lo que somos". Al respecto, queda la pregunta de si es posible comprender la crítica de 1978 como un proyecto de "rectificación" de lo dado, como había propuesto Kant (pero sin apelar a estructuras universales, sino a ficciones), y en 1984, una crítica radical y transformadora, como había propuesto Nietzsche.

En el "Capítulo 5" estudié cómo la crítica como pensamiento de la actualidad es un episodio dentro de la historia del gobierno de sí y de los otros que se inició con la *parrhesía* griega. Si unx cuida de sí mismx, sea por medio de las "artes de la existencia" grecolatinas, o por abrazar los límites que la crítica le impone, o por producir sus propias ficciones como propuso Foucault en 1978, puede entonces blandir un discurso verdadero que le permitirá disputar en un plano político las formas de gobierno que otrxs mantienen sobre unx. El coraje de gritarle la verdad al poder en la cara aparece como el rostro más acabado de esa tradición, que puede verse en la actitud de insumisión reflexiva que Foucault invocaba en 1978.

Por último, resta señalar que la "ontología crítica de nosotros mismos" viene a resolver una vieja cuestión que había quedado abierta por la *parrhesía* griega. Si se recuerda que, a partir de las vertientes socráticas, había aparecido la disyuntiva de involucrarse ya con la política que dice criticar (vertiente platónica), o mantenerse al margen de la sociedad como crítica existencial de ésta (vertiente cínica), este viejo problema parece encontrar en la "ontología crítica de nosotros mismos" un ajuste de cuentas, resolviéndose para el lado propuesto por Platón. Al no poder renunciarse al margen de la actualidad, sino al saberse ya involucrada en esa actualidad que necesita criticar, la "ontología crítica de nosotros mismos" no puede buscar su coordenada transgresora en el "afuera" de eso que nos hizo ser lo que somos. De esta manera, para Foucault, Kant se encuentra dirimiendo una cuestión antigua que había quedado abierta desde las dos vertientes en la Grecia Clásica (Foucault: 2010b, p. 301).

2. La crítica desde una perspectiva sistemática y programática.

La perspectiva foucaultiana me permitió anticipar, desde el comienzo, que la respuesta al problema del cambio en la subjetividad históricamente producida no puede provenir de un movimiento propio de la objetividad, ni tampoco de un voluntarismo subjetivista. Recuperado lo dicho sobre el mundo intelectual francés en el "estado de la cuestión" puede señalarse que el llamado "post-estructuralismo" garantizó lo primero, y la herencia estructuralista, lo segundo. Para una perspectiva foucaultiana, tanto las matrices de saber-poder estructurantes y el sujeto que resulta de ellas, están desfondadas, y sólo existen en tanto regularidades, coreografías que no subsisten más que por sí mismas.

Esta doble desmarcación me permitió ir señalando en cada oportunidad cómo el horizonte de Foucault nos permite rastrear inversiones estratégicas a partir de consecuencias impensadas de las inercias que nos han hecho ser lo que somos. Para dar cuenta de esas inercias, se vuelve fundamental el enfoque arqueológico y genealógico como estudio de los sedimentos que las han posibilitado y constituido. Su papel táctico consiste en dar cuenta de la cadena de arbitrariedades y contingencias que nos han hecho ser lo que somos. Sólo a partir de bajar a la historia del pedestal en el que el poder la ha colocado, es que puede ser puesto en entredicho "eso" que hemos llegado a ser.

A través de ese proceso, en el que nos reconocemos como sujetos históricos, es que podemos desarrollar una "actitud crítica" en la triple valencia foucaultiana: esto es, crítica a los saberes establecidos, crítica a los poderes epocales, y crítica a aquello que hemos llegado a ser, en vistas de ser de otra manera.

En efecto, la arqueología del saber, la genealogía del poder, o sus traducciones en la historia de los "regímenes de verdad" o de las "formas de gobierno", deben ser entendidas como piezas tácticas en un programa más amplio de buscar una "vida otra" (Foucault: 2011b). Allí radica la efectividad de las ficciones foucaultianas, y la intención programática de su vocación por contar historias. Por eso es posible afirmar con sustento que la "crítica" puede ser comprendida desde una perspectiva sistemática, que le da orden y programa a la apuesta filosófica de Michel Foucault.

De esta forma, la crítica es el nombre que se dio a sí mismo el proyecto de historizar las condiciones de posibilidad que nos han hecho ser lo que somos, para rastrear allí la posibilidad de introducir una transformación en lo que somos. La crítica es en efecto una práctica de subjetivación por medio de la cuál la subjetividad abre una diferencia sobre sí

misma, y al hacerlo, introduce una diferencia en las matrices que la constituyeron. De esta manera, la pregunta por la subjetividad históricamente producida encuentra una respuesta histórica en la crítica. Pero esta respuesta no es un caso aislado de la producción foucaultiana, sino que recupera, ordena, y sistematiza los trabajos que el autor había producido a lo largo de su itinerario intelectual, sirviéndose tácticamente de la arqueología y la genealogía para poder dar cuenta de las arbitrariedades y contingencias que nos hicieron ser lo que somos.

3. Un nosotrxs que critica a un nosotrxs

Sólo resta enfatizar sobre un último punto: el papel en el que la filosofía queda comprometida a partir de los desarrollos previos. La tarea de la filosofía crítica parece ser, hasta aquí, la de servirse esquivamente de los sedimentos que la han hecho ser lo que son para poder operar una transformación en las tramas de saber y poder epocales, y en nosotrxs mismxs.

No debe leerse aquí un gesto de capitulación ni resignación. No se trata de incentivar “mejor sirvámonos de lo dado”, como modo de buscar un suelo neutro donde cese el fuego cruzado. Por el contrario, se trata de reconocer que, por nuestra condición de seres históricamente constituidos, no podemos sino ser deudores de las estructuras históricas de saber y poder que nos han formado. Este punto no busca pacificar, sino dar cuenta de la complejidad ante nosotrxs. Pensamos, actuamos y somos como nos han hecho pensar, actuar y ser.

He allí el estado de cosas con el que nos confronta la crítica foucaultiana. Esta perspectiva, lejos de traer desesperanza o fatalidad, sirve para iluminar los puntos estratégicos de intervención e inversión táctica. En otras palabras, el proyecto foucaultiano no busca reconciliar la “actualidad” con la “historia”, lo *a posteriori* con lo *a priori*, sino dar cuenta de que la “actualidad” no puede sino ser una inversión táctica en la inmanencia de lo dado por la “historia”. De allí que la conexión de la filosofía crítica con la actualidad, y con aquello contra lo que se propone disputar, sea parte del horizonte problemático que nutre al ejercicio filosófico. La crítica, ya lo he señalado, será siempre inmanente a la actualidad de la cuál lx filósofx que la ejerce se sabe parte.

Pero asimismo destaca un último lugar de interés: el de enunciación. Si la filosofía debe dar respuestas a la actualidad de la que se sabe parte, entonces la figura del “nosotrxs” se impone como marco desde el cuál hacer filosofía.

En definitiva, este “nosotrxs” es un vástago moderno. No solamente por provenir del texto de la Ilustración, como señaló Foucault, sino por ser una ampliación del gesto propiamente moderno de objetivar un “yo” para producirlo como objeto de conocimiento y de crítica. En este punto, esta reflexión es hija de la modernidad, como lo es de Kant y del legado ilustrado. Ahora bien, se trata de una herencia fértil, sensible a ser rescatada por nuestros horizontes emancipatorios, ya que, gracias a ella, la filosofía se embarra de su propia historia, coloca los pies en la tierra y atiende a los asuntos de su actualidad. Esto no es solamente una prescripción, sino que es asimismo el señalamiento de lo que la filosofía no puede sino ser: una disciplina ya atravesada por el tiempo y la historia, cuyas prédicas son rebotes de proceso históricos que ella no siempre ve.

De allí que la "ontología crítica de nosotros mismos" aporte una coordenada valiosa no solamente para nuestros horizontes ético-políticos, sino también para los horizontes de la labor filosófica. No hay un “yo” segmentado por fuera de la realidad que se dirige a un “ellos” sean éstos “la masa”, “el pueblo”, o “la oligarquía”. Es tarea de la filosofía crítica dar cuenta de esos procesos objetivos que nos han posibilitado, para señalar allí los puntos flacos donde la intervención se hace posible. Estas intervenciones son simultáneamente modificaciones subjetivas y objetivas, cambios en eso que somos. Jamás se trata de un pliegue subjetivo individual, ya que la condición de ese pliegue es la historia en su carácter colectivo, sea tanto por intentos transgresores, como por las propias lagunas e inconsistencias de las estructuras históricas de dominación. Asimismo, las intervenciones pueden versar en rupturas radicales, o en pequeñas tensiones de horizontes que necesitan ser recogidos para operar de sedimentos para revoluciones futuras.

De este modo, la tarea crítica y filosófica sólo puede provenir de un “nosotrxs” que se dirige a un “nosotrxs”. Esto dicho en su carácter más belicoso posible: no se trata de una superación en unidad de los antagonismos. Se trata de dar cuenta de que aquello que nos oprime es en definitiva sostenido por opresores, pero también por oprimidxs. Se trata de comprender que nuestro carácter de oprimidxs fue producido y calculado, y que es una labor demorada la de romper con ese lugar reservado para nosotrxs en la historia. En esa búsqueda

de transformación, el buceo hacia el pasado se vuelve fundamental en vistas de dar cuenta de la serie de contingencias que nos han hecho ser lo que somos. Bajadas de su pedestal, la transformación se vuelve posible, y, en esta apuesta, la “vida otra” nos espera.

Bibliografía General

1. Bibliografía utilizada de Michel Foucault.

Foucault, Michel (1978), “El nacimiento de la medicina social” en *cuadernos médico-sociales, No. 1.*

----- (1984), “La ética del cuidado de uno mismo como practica de libertad” en *Concordia* N° 6, pp. 99-116.

-----, (1992), “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, ed. De la piqueta, Buenos Aires.

-----, (1994) *Dits et écrits*, París, Gallimard, Vol. IV

-----, (1995a) “¿Qué es la Crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” trad. Javier de la Higuera, en *Daimon Revista de Filosofía*, N. 11, 1995, pg. 5 – 25

----- (1995b) *Freud, Marx, Nietzsche*, ed. El cielo por Asalto.

----- (1996) *La verdad y las formas jurídicas*, ed. Gedisa, Barcelona.

----- (1999) “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Columen III.* trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós.

----- (2002a), “*Omnes et singulatium*, hacia una crítica de la razón política” en *¿qué es la Ilustración?* Alción, Córdoba.

----- (2002b), *La hermenéutica del sujeto*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

----- (2002c), “¿Qué es la Ilustración?” en *¿Qué es la Ilustración?* Alción, Córdoba. Alción, Córdoba.

----- (2003) *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2007a). *Los Anormales. Curso en el College de France (1974-1975).*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica

----- (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1979-1980).*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica

----- (2009) *Una lectura de Kant*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2010a), “¿Que es un autor?” ed. Cuenca del plata, Buenos Aires.

------(2010b), *El gobierno de sí y de los otros*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

----- (2011a), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2011b), *El coraje de la verdad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

----- (2011c), *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2012), *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

----- (2013) *La arqueología del saber*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2014a), *Defender la Sociedad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

----- (2014b), *Del gobierno de los vivos*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

----- (2016), *Enfermedad mental y personalidad*, ed. Paidós, Buenos Aires.

----- (2018). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica

----- (2019) *Las confesiones de la carne*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2021) *La sexualidad. Seguido por el discurso de la sexualidad. Cursos de Clemont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

2. Bibliografía utilizada de otrxs autorxs.

Althusser, Louis (1974), *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Álvarez Yagüez, Jorge, (2015), “Introducción: una ética del pensamiento” en Foucault, Michel, *La ética del pensamiento*. Ed. Biblioteca nueva, Madrid.

Benjamin, Walter (2012), *El París de Baudelaire*, Eterna Cadencia, Buenos Aires.

Bertolini, Lara María (2020), *Soberanía Travesti. Una identidad argentina*, Acercándonos ediciones, Buenos Aires.

Blengino, Luis Félix (2018), *El pensamiento político de Michel Foucault*, Escolar y Mayo editores, Madrid.

Brassier, Ray (2017), “El prometeísmo y sus críticos”, en Avanesian y Reis (Comps.) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. ed. Caja Negra, Buenos Aires.

Butler, Judith (2002), “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault” (trad. Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos)

----- (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, ed. Paidós, Buenos Aires.

----- (2016), *El género en disputa*, ed. Paidós, Buenos Aires

----- (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, ed. Paidós, Buenos Aires.

Bonoris, Bruno (2016) “La invención lacaniana del concepto de goce”, en *Afectio Societatis*, vol. 13, num. 25.

Caimi, Mario (2009), “Introducción” en Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Ed. Colihue, Buenos Aires.

Castro, Edgardo, (2009), “Foucault, lector de Kant”, en Foucault, Michel, *Una lectura de Kant*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2011) *Diccionario Foucault*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2014) *Introducción a Foucault*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

Cacciari, Máximo (1992), *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México, Siglo XXI.

Cano, Virginia (2013), “Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault” en Femenías, M. L., Cano, V, Torricella, P. (comp.), *Judith Butler, su filosofía a debate*. Buenos Aires, Editorial de la facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 241 – 258.

----- (2015), *Nietzsche*, Colección “Revuelta filosófica”, Galerna, Buenos Aires.

Cragolini, Mónica (2016), *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro, y del “entre”*, ed. La Cebra, Adrogué.

Clausewitz, Karl Von (1972), *De la guerra*, ed, Mateu, Barcelona.

Cortez Jiménez, David (2015), *Foucault, lector de Nietzsche*, Flacso, Ecuador.

Descombes, Vincent (1988), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Ed. Cátedra, Madrid.

Descartes, René (2004), *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*, Caronte Editorial, Buenos Aires.

Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix (2014), *El antiedipo*, ed. Paidós, Buenos Aires.

Deleuze, Gilles, (1985) *Deseo y placer*, Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona.

----- (1999) “¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault, filósofo*, ed. Gedisa, Barcelona.

----- (2000) *Nietzsche*, ed. Arena, Madrid.

----- (2008) *Foucault*, Buenos Aires, Paidós.

----- (2013) *El saber, curso sobre Foucault*, ed. Cactus, Buenos Aires.

Denker, Rolf (1974), “La teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal o los designios de la naturaleza de la historia” en Gerresheim, Eduard (ed), *Inmanuel Kant. 1724/1974. Kant como pensador político*, Inter Naciones, Bonn – Bad Godesberg, 1974.

Diaz, Esther (1996), “Un nuevo kantismo, Foucault”, en Diaz, Esther, *La ciencia y el imaginario social*, ed. biblos, España, pg. 105 – 110

Dotti, Jorge E., (1994) “Pensamiento político moderno”, en Olaso, Ezequiel de (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía VI: Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, ed. Trotta, p. 53-76

Dubiel, Helmut (1992), “Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory”, en *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. por Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer, Cambridge.

De la Higuera, J. (2013): “Estudio preliminar”, en Foucault, M.: *Sobre la Ilustración*. Tecnos, Madrid

De Lauretis, Teresa (1991). “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction”. *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*. 3 (2), iii-xviii.

Eribon, Didier (1995), *Michel Foucault y sus contemporáneos*, ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

----- (2019) *Principios para un pensamiento crítico*, ed. El cuenco del Plata, Buenos Aires.

Exposto, Emiliano, y Rodriguez Varela, Gabriel (2020), *El goce del capital*, ed. Marat, Buenos Aires.

----- (2020), *Manifiesto para un análisis militante*, ed. 90 Intervenciones, Buenos Aires.

Exposto, Emiliano (2021), *Las máquinas psíquicas*, ed. Docta Ignorancia, Buenos Aires.

Federici, Silvia (2016), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, ed. Tinta Limón, Buenos Aires, 2016.

Fetscher, Iring (1974), “Inmanuel Kant y la revolución francesa”, en Gerresheim, Eduard (ed), *Inmanuel Kant. 1724/1974. Kant como pensador político*, Inter Nationes, Bonn – Bad Godesberg.

Flores, Valeria (2013) *Interrucciones, ensayos de poética activista*, ed. La mondonga Dark, Neuquén.

Freud, Sigmund, (2010) *Más allá del principio de placer*, en *OC: vol. XVIII*, Buenos Aires, Amorrortu ed.

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

Habermas, (1986) “Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* en Maiz, Ramón, (Comp.) *Discurso, poder sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, ed. Universidad de Santiago de Compostela.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002), *Imperio*, ed. Paidós, Buenos Aires.

Halberstam, Jack (2014), *El arte queer del fracaso*. Ed. Ven te veo, Córdoba.

Hester, Helen, (2018), *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Ed Caja Negra, Buenos Aires.

Heidegger, Martin (1995) “La época de la imagen del mundo”, en Caminos de Bosque, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, pp. 75-109

----- (2018) *Kant y el problema de la metafísica*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires.

Hermo, Francisco, *La noción de experiencia en Michel Foucault*, tesis para optar por el título de magister en Estudios interdisciplinarios de la subjetividad.

Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, ed. Losada, Buenos Aires, 2011.

Horkheimer (2003) *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.

Husserl, Edmund (2008), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. Prometeo, Buenos Aires.

Kant, Immanuel (1984) *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Editorial Charcas, Trad. Mario Caimi, Buenos Aires.

----- (2009), *Crítica de la razón pura*. Ed. Colihue, trad. Mario Caimi, Buenos Aires.

----- (2019a), “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” (traducción de Roberto R. Aramayo), en Kant, Immanuel, *III*, Gredos, Madrid.

----- (2019b), “El conflicto de las facultades” (traducción de Roberto R. Aramayo), en Kant, Immanuel, *III*, Gredos, Madrid.

Kleingeld, Pauline (2006), “A note on the texts” en Kant, Immanuel (2006), *towards perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*, ed. Yale University Press, London.

Kòjeve, Alexandre (1971), *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, ed. La Pléyade, Buenos Aires.

Laboria Cuboniks (2017), «Xenofeminismo: una política por la alienación» en Avanesian y Reis (Comps.) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. ed. Caja Negra, Buenos Aires.

Lazaratto, Maurizio (2007), “Del biopoder a la biopolítica” en *Brumaria 7: Arte, Máquinas, trabajo inmaterial*.

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

Lorey, Isabell, (2017), *Disputas sobre el sujeto*. Ed. La cebra, Adrogué.

O’Neill, Onora, (1989) *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Postone, Moishe (1993), *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Perez, Daniel Omar, (2004) “A questão do sujeito entre Kant e Foucault”, en Anais – IV Semana de Filosofia: a inclusão do sujeito no discurso filosófico. (p. 11- 22) / Departamento de Filosofia da Universidade estadual do centro – oeste – Guarapuava: UNICENTRO, 2004.

Plutarco (1947), “Dion” en *Vidas paralelas*, vol. 3, Buenos aires, Anaconda.

Nietzsche, Friedrich (1983) *Más allá del bien y del mal* (trad. Andrés sanchez Pascual), ed. Orbis, Buenos Aires.

----- (1999), *La ciencia Jovial*, ed. Monte Avila, trad. José Jara, Caracas.

----- (2006) *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Madrid, Tecnos.

----- (2013) *El crepúsculo de los ídolos*, ed. Alianza, Madrid,

Negarestani, Reza (2017), “La labor de lo inhumano”, en avanessian y Reis, (Comps.) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. ed. Caja Negra, Buenos Aires.

Nosetto, Luciano (2017), *Michel Foucault y la política*, Unsam editora, San Martín.

Marx, Karl (2014), *Antología*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

Martín, Facundo Nahuel (2020) *Teoría crítica de la modernidad: Marxismo, movimientos sociales y proyecto emancipatorio*, Herramienta.

Miller, Jacques-Alain, (1999) “Michel Foucault y el psicoanálisis”, en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, ed. Gedisa.

Pacheco, Mariano (2018) *Desde abajo y a la izquierda*. Movimientos sociales, autonomía y militancias populares, ed. Las Cuarenta y El Río sin orillas, Buenos Aires.

Preciado, Paul B. (2014) *Testo Yonki. Sexo, drogas, y biopolítica*, ed. Paidós, Buenos Aires.

Raffin, Marcelo, (2016) “Verdad, poder y sujeto en las lecturas de Edipo de Michel Foucault”, en Castro Orellana, Rodrigo y Salinas Araya, Adán (eds.), *La actualidad de Michel Foucault*, España, Escolar y Mayo ed.

----- (2018), “La noción de política en Michel Foucault”, en *Hermenéutica Intercultural*, no. 29.

----- (2019) *Verdad y subjetividad en Michel Foucault*, ed. Teseo, Buenos Aires.

Ricoeur, Paul (1990) *Freud: una interpretación de la cultura*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

Reich, Wilhelm, (1985) *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

Retana, Camilo (2013), “Los cuerpos virtuosos: Butler, Foucault y el cuerpo como herramienta de la crítica”, en Femenías, M. L, Cano, V., Torricella, P. (comp.), *Judith Butler, su filosofía a debate*, Editorial de la facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Sanchez Pascual, 1983, “Notas” en Nietzsche (1983) *Más allá del bien y del mal* (trad. Andrés sanchez Pascual), ed. Orbis, Buenos Aires.

Salecl, Renata (1994), *The spoils of freedom. Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*, Routledge, London.

Sartre, Jean Paul (2011), *El ser y la nada*, ed. Losada, Buenos Aires.

Scasserra, José (2018a) “Brujas omitidas. Un estudio en torno a las críticas de Silvia Federici a Michel Foucault” en *Crítica y Resistencias*, no. 8, Córdoba.

----- (2018b) “La crítica como ética del cuidado de sí”, en *Cuestiones de filosofía*, Vol. 4 – Nº 23 Julio - diciembre, año 2018 pp. 25-46.

----- (2019) “Más allá de la hipótesis Represiva” en *Crítica y Resistencias*, no. 9, Córdoba.

----- (2020a) "Contra el afuera y el obstáculo sustancialista. Una crítica a las lecturas esencialistas de Michel Foucault", en *Hermenéutica intercultural*, no. 34, pg. 135 – 164.

----- (2020b) "Crítica, subjetividad, neoliberalismo. Acerca de una actitud crítica a través del poder y no a pesar del mismo", en *Revista Dorsal*, no. 8, pg. 241 – 261.

Scholz, Roswitha (2013), "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género", en *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, n. 5, pg. 44 – 60.

Sferco, Senda, (2019), "Neoliberalismo, orden, tiempo y producción de subjetividad. El homo oeconomicus en y más allá de Foucault", en *Argumentos. Revista de crítica social*, pgs. 156 – 171.

Stengers, Isabelle, y Pignarre, Philippe (2017), *La brujería Capitalista* ed. Hekht libros, Buenos Aires.

Valencia Mesa, David Enrique (2014), "La lógica de lo social y el arte de gobernar en Foucault: una caja de herramientas para el análisis político" en *Praxis Filosófica Nueva serie*, No. 39, julio-diciembre, pgs. 111 – 133

Vernant, Jean Pierre (1995), *Los orígenes del pensamiento griego*, ed. Eudeba, Buenos Aires.

Willams, Srnicek (2017), "Manifiesto por una política aceleracionista" en Avanesian y Reis, (Comps.) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo* ed. Caja Negra, Buenos Aires.