



programa de teoría crítica

Vol.8 / N°1 / 2026

www.eeaa.cl

DOSSIER II:

Foucault y el post-humanismo

escrituras americanas

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA UMCE



escrituras americanas

www.eeaa.cl

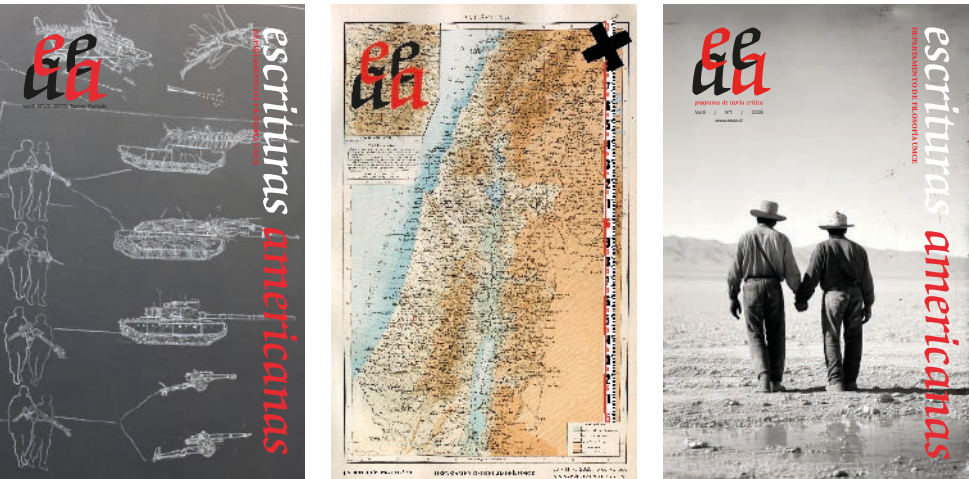
Primera serie, año 2014/2015



Segunda serie, año 2016-2021



Tercera serie, año 2023-2026



.....

Coordinadores: Alejandra Castillo / Willy Thayer • **Comité de edición:** Mauricio Rojas, Gonzalo Díaz-Letelier, Gerardo Muñoz, Elizabeth Collingwood-Selby, Sergio Villalobos-ruminott, Juan Leal, Andrés Ajens, Ingrid Valenzuela, Mauricio Gonzalez, Rudy Pradenas • **Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación**
Rectora: Solange Tenorio Eitel • **Decana Facultad de Filosofía y Educación:** Ximena Acuña Robertson
Director Departamento de Filosofía: Claudio Ibarra Varas • Avenida José Pedro Alessandri 774 / Ñuñoa, Santiago de Chile / Correo electrónico: escriturasamericanas@umce.cl • Diseño y diagramación: José Aguayo Morales
ISSN: 0719-3416 Versión en línea • Se permite la reproducción parcial o total citando debidamente la fuente.

Portada: Imagen de Felipe Rivas San Martin, en *Un archivo inexistente*. Santiago, Écfrasis ediciones, 2024.

Índice

06	Otra vez, una primera vez Sergio Villalobos-Ruminott
08	Más allá de la biopolítica: habitar, cuidar, existir Ana Gimarães
12	Genealogías posthumanistas Rudy Iván Pradenas
16	La literatura como experimentación, exterioridad y extravío Fernando Valcheff-García
24	“Arqueología de la vida ética” Matías Larramendi Salvat
28	Contra la captura oikonomica del cuerpo: hacia una ethopoiética de la discapacidad Antonia Puchulu-Cox
31	Entre la invención del hombre y la domesticación del mundo Iván Torres Apablaza

Sobre *Michel Foucault, una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir* de Iván Torres Apablaza

Otras vez, una primera vez

Sergio Villalobos-Ruminott

Los días miércoles 29 y jueves 30 de octubre del año 2025, tuvimos la visita de Iván Torres Apablaza al Departamento de Lenguas y Literaturas Romances, en la Universidad de Michigan. El primero de estos días estuvo marcado por una conversación en torno al recientemente publicado libro de Iván, titulado *Michel Foucault, una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir* (editorial Alma Negra, 2024). Iván, que a la fecha se desempeñaba como profesor y becario de post-doctorado en Chile, sostuvo un animado intercambio con diversos miembros del departamento, quienes habían preparado comentarios más o menos sistemáticos sobre su libro. Al día siguiente, Iván impartió una verdadera conferencia magistral bajo el título de *Genealogías del antropoceno*, seguida de una discusión efervescente que duró no menos de tres horas.

Los textos acá reunidos dan cuenta de esta escena y permiten comprender el alcance de la propuesta de Iván, de la que se desprende una lectura rigurosa de Foucault que se distancia, sin embargo, de otras lecturas igualmente sistemáticas, pero abocadas a dimensiones diversas. No estamos frente a una lectura sobre las dimensiones biopolíticas de su trabajo, tampoco nos encontramos frente a una lectura que nos intente mostrar su pertinencia para comprender las prácticas de gubernamentalidad estatal en América Latina, o que se entere con la caracterización del neoliberalismo. Sin descartar estas entradas recientes (para no mencionar los usos específicos de la genealogía en los debates entre historiadores, o el horizonte relativo a la llamada gubernamentalidad algorítmica), Iván apunta a lo que estaría en el “corazón” del pensamiento foucaultiano —no necesariamente en el centro o núcleo de un pensamiento configurado en un diálogo abierto con prácticas y procesos históricos de enunciación—, es decir aquello que posibilita y potencia su intervención, esto es, su forma de elaborar la problemática histórico-práctica y filosófica del humanismo. De ahí entonces la pertinencia del título, pues se trata efectivamente de una lectura sistemática y detenida del corpus foucaultiano a partir de la pregunta por los límites no solo conceptuales o teóricos, sino también históricos y prácticos del humanismo y de la misma organización humanista de los saberes modernos.

Sin embargo, el ejercicio crítico de Iván no termina ahí, pues lejos de conformarse con mostrar el parentesco de Foucault con la crítica del humanismo (Heidegger, el estructuralismo y el post-estructuralismo, etc.), él también establece cone-

xiones con el debate contemporáneo relativo a la crítica del antropocentrismo, del correlacionismo y del especismo, haciendo que la firma Foucault resuene, de alguna manera, con una cierta *intempestividad* que desordena las formas programadas de su recepción y de su canonización. Después de todo, como insistía Deleuze, en eso consiste una lectura filosófica, no en la infinita confirmación del valor de una obra, sino en la aventura de travestir dicha obra y, sobre todo, su recepción sancionada, a partir de preguntas que la dotan de una nueva incomodidad, es decir, que nos obligan a leerla de nuevo, como si fuera, otra vez, una primera vez.

Con esta breve aclaración, damos paso a los textos que saludaron la visita de Iván. Al final, hemos agregado un texto de Iván en el que se atisba la relevancia de su trabajo.

Michigan, 2026.

Más allá de la biopolítica: habitar, cuidar, existir

Ana Guimarães

En mi insistencia en pensar la existencia acabo encontrándome —o persiguiendo, no sabemos bien cuál de los dos— con la cuestión de la biopolítica, o mejor dicho, con la pregunta por sus límites. Durante algún tiempo creí que esa pregunta tenía una respuesta técnica: ampliar el concepto, afinarlo, llevar su análisis a territorios que Foucault no había alcanzado. Pero la inquietud no cedía. Porque lo que me preocupaba no era tanto si la biopolítica describe bien la administración creciente de la vida, eso me parece indudable, sino si esa descripción alcanza para pensar algo más radical: la expropiación del mundo mismo, el agotamiento del habitar como clausura de la existencia. ¿Qué ocurre cuando aquello que parece agotarse ya no es únicamente la vida, sino el mundo mismo como posibilidad de habitar?

Fue leyendo el reciente libro de Iván Torres Apablaza, *Michel Foucault, una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir* (2024), que esta pregunta comenzó a adquirir otra textura.¹ No porque Apablaza abandone la problemática biopolítica—de hecho, buena parte de su lectura de Foucault gira en torno a la gubernamentalidad, el humanismo moderno y la administración de la vida— sino porque su reflexión parece empujar constantemente la pregunta hacia otro lugar: la coexistencia planetaria, la tecnicidad de la existencia y el agotamiento de las categorías antropológicas con las que la modernidad pensó lo político. Leyéndolo, tuve la impresión de que la pregunta por la vida terminaba transformándose lentamente en una pregunta por el mundo. O quizás más precisamente: que la vida aparecía aquí como la superficie visible de una fisura ontológica más profunda. Una fisura vinculada a la racionalidad técnico-científica moderna y a la creciente reducción de la existencia a objeto de cálculo, administración y disponibilidad.

Apablaza se entretiene con la relación entre la racionalidad tecno-científica y la determinación ontológica de la existencia, una relación que Heidegger ya había vislumbrado en la metafísica griega y tematizado, entre otros lugares, en la *Carta sobre el humanismo*.² Podemos decir que eso que llamamos razón moderna no sería, en esta lectura, una herramienta epistemológica neutral, sino el despliegue histórico de una voluntad de hacer de la vida, o de la existencia, la distinción importa y sobre ella habrá que volver, algo disponible para el cálculo: un mundo a dominar más que a habitar. Esta voluntad se cristaliza tanto en la formulación del cogito cartesiano como en “la emergencia de un proyecto filosófico y cultural moderno de carácter laico, racionalista y antropocéntrico” (33). El resultado es una ontología que no se reconoce como tal: se presenta como progreso, gestión, desarrollo —pero opera como clausura del ser.

A Apablaza le interesa, ante todo, pensar la pregunta filosófica respecto a lo político, a las posibilidades de coexistencia en un planeta como el nuestro, extenuado

¹ Apablaza, Iván Torres. *Michel Foucault, una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir*. Alma Negra Editorial, 2024.

² Véase Heidegger, Martin. “Letter on Humanism.” In *Basic Writings*, edited by David Farrel Krell. Harper Perennial, 2008.

de humanidad. En sus palabras, “la política no ha dejado de mostrar su profundo significado antropológico, y con ello, su devenir oikonomico, vale decir, pragmática y gestión gubernamental, no ya únicamente de lo vivo, sino del planeta y sus procesos.” (25) Esta formulación condensa un argumento central del libro: la política moderna no solo administra cuerpos o poblaciones, sino que ha extendido su lógica gestiona al planeta entero.

Comparto la preocupación: vivimos en la era de una antropología radical, en la que la vida, la existencia y el mundo han sido completamente antropologizados. La política ya no designa el ámbito de lo humano, sino la humanización o humanismo de todos los ámbitos: la administración del planeta y la planetarización de la metafísica como extensión última de la *oikonomía*. De ahí surge la pregunta que este libro no deja de provocar: ¿Cómo pensar lo político cuando la vida, la existencia y el mundo han quedado subsumidos en el horizonte del humanismo, reducidos a una comprensión antropológica del ser?

Siguiendo a Foucault, Apablaza sostiene que la vida se ha convertido en el objeto explícito de preocupación del poder. Esta biopolítica marca el “ingreso de la vida en la historia” y el campo de las técnicas políticas, complementando la disciplinización de los cuerpos individuales con la regulación de los procesos vitales de la población como especie. Se trata, en definitiva, de una tecnología que transforma la vida en un fenómeno calculable, como hemos dicho. El argumento culmina en una afirmación de alcance existencial: “no sólo la vida del hombre, sino que la existencia en general —aquella del mundo *del* hombre— se ha vuelto objeto de poder, desde el momento en que se cuenta con las posibilidades técnicas y políticas de intervenir y afectar la vida humana y sus condiciones, y no tan sólo protegerla, maximizarla o regularizarla.” (259) Esa afirmación genera en mí una inquietud que el libro abre sin resolver del todo, y que me parece su umbral más productivo: ¿significa esto que la existencia (*ek-sistencia*), entendida como apertura y arrojamiento, ha sido también completamente expropiada? ¿O que la biopolítica representa precisamente el intento de determinar lo que, por esencia, es indeterminado? Dicho de otro modo: ¿Qué significa pensar *después* de la biopolítica —no como una extensión de la analítica del poder, sino como una pregunta ontológica o existencial?

Apablaza muestra cómo:

La vida que se protege, que se conduce, que se administra, es vida humana gobernada con arreglo a valor: «Distribución de lo viviente en un dominio de valor y utilidad» (p. 189). En este sentido, se trata de una «apuesta» de las estrategias políticas en la sociedad moderna, de tal manera que la política, al igual que la vida, encuentra su veridicción ya no en la Ley, sino en el mercado. (277)

Esa formulación resume la deriva moderna de la biopolítica: el pasaje de la ley a la economía, de la soberanía jurídica a la soberanía del valor. ¿Pero entonces cómo pensar la biopolítica como una cuestión ontológica sin perder su potencia crítica? O más bien, si todo en la existencia es biopolítico, ¿qué queda fuera de su alcance? Pensar la biopolítica ontológicamente no implicaría profundizarla, sino reconocer su límite. Otra vez: La pregunta no sería entonces cómo ampliar su campo, sino cómo pensar su punto ciego: aquello que, por esencia, no puede calcular. Por supuesto que pensar la biopolítica no es, por lo tanto, imaginar una política mejor administrada, sino confrontar su agotamiento, ese impasse en el que el poder ya no gobierna la vida, sino que parece haber abandonado la pregunta por la existencia.

Estas inquietudes abren la pregunta por el límite de cómo hemos leído la biopolítica hasta ahora. Si la biopolítica describe la transformación de la vida en administrable, su alcance se agota frente a lo que es, por esencia, incalculable: la existencia como apertura y arrojamiento. Y es precisamente este límite, este punto ciego del cálculo, lo que más me intriga. Esta inquietud me conduce a una pregunta que atraviesa de otro modo el pensamiento contemporáneo: la cuestión de la carencia de mundo, o si se prefiere, una crisis del mundo como horizonte de sentido. Dicha pregunta no es nueva, ciertamente. Se la encuentra, formulada en registros muy distintos, en Heidegger y su *Weltlosigkeit*, en Arendt y su diagnóstico de la pérdida del mundo común, en Derrida y su *destinerrance*. Cada uno a su manera, nos permite señalar algo que la biopolítica, entendida como lógica administrativa, tiende a dejar de lado: que la crisis contemporánea no concierne únicamente a las formas de gestión de la vida. Y quizás sea precisamente ahí donde la pregunta cambia de registro, porque lo que parecería encontrarse hoy en crisis no es solamente la administración de lo vivo, sino, más radicalmente, nuestra capacidad misma de pensar formas de habitar el mundo. Como si antes, o más profundamente, que la vida administrada estuviera el mundo como apertura. Y como si, precisamente por eso, insistir exclusivamente en la biopolítica pudiera dejarnos atrapados en una reducción antropológica del mundo, cuando lo que necesitamos pensar es justamente lo contrario: un pensamiento posthumanista que, como el de Apablaza, se atreva a preguntar por la existencia antes que por la administración de lo vivo.

Es aquí donde el libro da un giro decisivo, y es este giro el que más me interesa. Apablaza desplaza su reflexión hacia la existencia, retomando el hilo de una pregunta que Heidegger había formulado ya en *Ser y tiempo*: “la sustancia del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia”. (Heidegger, citado en Apablaza, 64) Es decir, el rasgo fundamental de la *humanitas* del *homo humanus* no es, entonces, la razón ni el alma, sino su “ser-en-el-mundo”: no en medio de los entes, sino en la apertura del ser, la existencia como una exposición, un acontecimiento histórico y finito. (64) Y es aquí donde Apablaza encuentra en Foucault una afinidad que no es obvia pero que el libro trabaja con paciencia. Porque si el ser es tiempo, si aquello que tiene una historia se inscribe en un devenir y no en una esencia, entonces tanto la subjetividad como el poder y la vida misma son desplazamientos históricos. Foucault, en esa lectura, no sería simplemente un crítico del humanismo, sino alguien que, sin decirlo en esos términos, opera una ontología del acontecimiento: una manera de pensar la existencia que resiste su reducción a objeto de cálculo o a sujeto de representación. Apablaza lee en Foucault, en definitiva, el intento de pensar más allá del horizonte moderno, de superar la metafísica del sujeto que sostiene tanto al humanismo liberal como a sus críticas más convencionales. Lo que queda por ver es hacia dónde ese gesto abre.

Tal gesto de apertura no encuentra un camino despejado. Lo que Apablaza advierte, y aquí reside un diagnóstico más agudo, es que esa misma apertura se encuentra hoy oscurecida por una forma de tecnicidad que ya no es instrumental, sino ontológica:

La modernidad es precisamente esa experiencia histórica de elaboración de una voluntad de poder que consiguió ontologizarse. El paso del carbono al silicio podría leerse como una profunda mutación expansiva de esta voluntad que va del hombre a una ecología. (417)

Podríamos decir que Apablaza concluye que lo que caracteriza el humanismo moderno es la tecnicidad de la existencia. Frente a ese diagnóstico, Apablaza propone “desbordar la clausura antropológica de la política para inclinarla hacia una ecología que involucre una relación de cuidado.” (417-418) Inclinar la política hacia una ecología significa desplazarla de la gestión hacia el *ethos*, es decir, de la administración de la vida al cuidado de la existencia. Esa ecología ya no como la gestión de lo natural o naturaleza, medio ambiente dicho vulgarmente, sino el nombre de “un estar-en-común impersonal”, allí donde el otro o un otro excede sus formas humanas. (418)

Quizás ahí hay una invitación a pensar ecología diferente del registro ambiental, permítanme especular: Si seguimos la etimología, eco- proviene del griego oikos: casa, hogar. Y logos, del griego, refiere al estudio, al pensamiento, a la palabra que recoge y cuida lo que nombra. Una eco-logía, en sentido estricto, sería entonces el pensamiento del hogar que compartimos: el planeta Tierra, sí, pero también la trama de relaciones que lo constituyen. Esta ecología del *oikos* trasciende radicalmente el ambientalismo convencional e incluso ciertos enfoques de las humanidades ambientales que, al seguir pensando en “la naturaleza” como un Otro —ya sea para dominar, preservar o dialogar, no logran romper la lógica de la exterioridad humanista. Pensar la Tierra como hogar no es pensar en un objeto externo, sino en la red de relaciones de la que formamos parte sin posibilidad de salida. El concepto clave deja entonces de ser la “relación con” que implica una distancia, y se convierte en el “cuidado de”, que implica pertenencia y responsabilidad intrínseca. No se trata de una domesticación benevolente del mundo, sino de una praxis del habitar que lo mundaniza, que lo sostiene y es sostenida por él. La ecología, así entendida, no es el estudio de un objeto llamado “medio ambiente”, sino el pensamiento del habitar mismo. Una eco-logía por venir, especulo yo, siguiendo la invitación de Apablaza, que demanda también otra política, u otro entendimiento de lo político.

Su llamado ético y político pasa por enfrentarse a “aquellas fuerzas que mortifican la vida y la despotencian” (401). Frente a una tecnicidad que se ha convertido en régimen del ser, la inquietud por un ethos —ese gesto ethopoético que Apablaza identifica en Foucault— abre la posibilidad de una política orientada hacia una relación ecológica de cuidado: una práctica del habitar que atraviesa simultáneamente los estratos sociales, ambientales e individuales de la existencia. No una nueva normatividad ontológica, sino una apertura ética a lo que excede el cálculo. De ahí emerge una última provocación, quizás la más urgente, el desafío posthumanista que vislumbro en Apablaza consiste en pensar una política que sepa reconocer en el otro no sólo al semejante humano, sino a aquello que, siendo radicalmente diferente, comparte con nosotros el *oikos*. Una política, en fin, que no administra el mundo sino que lo habita, y que al habitarlo, lo cuida.

Genealogías posthumanistas

Rudy Iván Pradenas

Comienzo mencionando un elemento metodológico fundamental que distingue esta lectura de otros trabajos sobre Foucault, a menudo capturados en una propedéutica o en enfoques monográficos que reproducen el valor monumental del “autor” antes que desplegar la complejidad de su pensamiento. Digo “autor” en el sentido crítico que el propio Foucault analizó: como una función ordenadora y clasificatoria del saber. A diferencia de ello, Iván Torres Apablaza otorga valor filosófico al pensamiento de la discontinuidad —no como mera dispersión, por supuesto, sino como ritmo y resonancia de una serie de insistencias en el pensamiento foucaultiano—. La discontinuidad es el territorio desde donde adentrarse en la profundidad de preguntas fundamentales que retornan con insistencia. En este marco, el protocolo de lectura que ha separado la obra de Foucault en etapas diferenciadas —saber, poder, ética— se ve desplazado desde el inicio del argumento, con el fin de privilegiar “la posibilidad de tender un arco entre la inquietud por la vida y la interrogación existencial por un mundo” (23).

Pero “¿Qué urgencia nos ha conminado a buscar otras posibilidades de lectura?” (23) —Se pregunta Torres Apablaza—. La respuesta se despliega desde el pensamiento Nietzscheano, referente crucial de Foucault, quien nos habría hecho ver que “la filosofía ‘debe comenzar no ya del asombro, sino con el horror’”. Frente a la pobreza de la tradición filosófica del ideal, de la moral, de lo trascendental, en Nietzsche se abre una ética del pensamiento inmanente al choque de las fuerzas, donde Torres Apablaza reconoce “el horror de una afección provocada por la experiencia de habitar un mundo” (23). El horror del mundo contemporáneo, su desintegración, está a la base de este ejercicio de lectura el cual explora en las insistencias de Michel Foucault “aquellas intensidades reflexivas que podrían abastecer nuestras urgencias y permitirnos abrir fisuras, operar cortes en el presente” (23). Habitar en el pensamiento de aquello que aún no existe, un porvenir. Es así, como se entiende en este libro la ontología histórica de nosotros mismos.

La tarea de una ontología del presente se abre así a una crisis de las categorías políticas de la filosofía, y el horror de habitar el mundo que se desintegra acompaña esta crisis. Una ética del pensamiento del presente implica buscar, rastrear otro comienzo posible de la política, irreducible a la antropología filosófica que ha puesto al humano como centro y como destino del orden del mundo. Torres Apablaza, siguiendo este llamado ético a través de su lectura singular de Foucault nos lleva desde la analítica de la biopolítica, donde Foucault habría identificado la crisis de las instituciones y la política moderna hacia sus primeras indagaciones filosóficas, es decir, la arqueología crítica de la tradición humanista. Nos acercamos así a la idea de un Foucault posthumanista, no en el sentido de una mera superación de la antropología política moderna que pone en su lugar la agencia de los objetos o una naturaleza purificada que nos habla desde el romanticismo telúrico new age. De manera diferente, el posthumanismo de Foucault debe entenderse como un trabajo riguroso de desfondamiento: una estrategia que desarticula los presupuestos antropológicos del pensamiento moderno para exponer la historicidad de aquello que, desde la Ilustración, había sido erigido como fundamento del saber, de la moral y del poder.

De eso trata el capítulo “Genealogías posthumanistas”: de una cuidadosa y detallada exploración de las insistencias de Foucault contra esta extensa tradición. El capítulo respira en las subsecciones tituladas: “Entrada en escena de la fuerza”, “Anatomía política”, “Poder sobre la vida”, “Gobierno de la existencia”, “Genealogía de los enfrentamientos”, “Política de los cuerpos” y “Sublevación, subjetividad y crítica”. Si bien no es posible abordar en estos pocos párrafos cada una de ellas con el detenimiento que merecen, sí puede señalarse, de manera general, que la lectura avanza al ritmo de un proceso de desmontaje crítico mediante el cual las categorías de “hombre” y de “sujeto soberano” —como fuentes de la razón, la acción y la decisión— se van desarticulando hasta revelar la multiplicidad de sus estratos inmanentes y constitutivos: fuerzas, cuerpos, técnicas, prácticas, etcétera.

Sigo entonces el hilo nietzscheano que atraviesa el capítulo, pues, desde mi lectura, es el problema de la fuerza —o, más precisamente, de las fuerzas en lucha— lo que hace posible su arquitectura conceptual. El choque de fuerzas da forma a las formas, y el sujeto es, antes que nada, una “forma”, señala Foucault en otro lugar. En esta dirección, Torres Apablaza retoma la lectura inaugural del poder en Foucault desde su vertiente nietzscheana, según la cual “los cuerpos ofrecen un modelo de poder, en la medida en que son origen y destino de las fuerzas” (226). La filosofía, insiste Nietzsche, no ha sido otra cosa que “una mala comprensión del cuerpo” (227). Frente al modelo jurídico del poder —donde se reconocen sujetos, contratos o leyes—, Foucault identifica un campo de fuerzas móviles e inmanentes. Es precisamente a través de la recepción del agón trágico que “el filósofo francés podrá consumir políticamente la crítica al humanismo y dar lugar a la elaboración progresiva de una analítica que ha decidido aventurarse hacia el encuentro de las articulaciones entre cuerpo e historia” (227).

Ahora bien, este punto inicial sobre la fuerza abre paso a una reflexión más amplia sobre la dimensión inmanente y material del poder. Ya en *Las palabras y las cosas* (1966) el hombre aparecía como un acontecimiento arqueológico, una forma de ordenamiento del discurso en la modernidad que, al constituirse como sujeto y objeto del conocimiento, hacía posible la emergencia de las ciencias humanas. La “muerte del hombre”, anunciada por Foucault, no significaba el fin de la especie ni la negación de la humanidad, sino la desarticulación de un régimen de saber-poder sustentado en la primacía del sujeto racional, autónomo y universal. Frente a ello, Foucault desarrollará en sus trabajos posteriores una analítica del poder centrada en las técnicas, los dispositivos, las prácticas y los cuerpos históricamente situados en la lucha agonística por el dominio. El poder, en este sentido, deviene anatomía política.

A la luz de esta segunda formulación del poder, la tradición humanista queda en entredicho al revelarse que el sujeto no existe como interioridad originaria, sino como el resultado de una inscripción técnica y disciplinaria sobre el cuerpo. Dentro de esta nueva gramática política, el cuerpo se presenta como una “realidad biológica susceptible de composición técnica” (237): aquello que Foucault denominó poder disciplinario. Desde el umbral epistemológico, el desarrollo de las disciplinas humanas será decisivo en el momento de crisis de la soberanía, pues ya no será el poder vertical y descendente del soberano el que determine la forma de vida individual o social, sino una ortopedia social distribuida en prácticas de disciplinamiento micropolíticas, orientadas a asegurar simultáneamente el orden, la utilidad y la productividad. En este sentido —insiste Torres Apablaza— la disciplina no constituye la causa del capitalismo, sino “la precondition de su éxito” (243). Es en este cruce entre orden, utilidad y acumulación donde el problema de las fuerzas adquiere nueva relevancia: la disciplina se define, así, como una composición estratégica de las fuerzas: “por un

lado, aumento de las fuerzas corporales en términos de utilidad económica; por otro, disminución de dichas fuerzas en términos de obediencia política” (242).

Ahora bien, esta modulación disciplinaria del poder encuentra un límite histórico en las sociedades industriales avanzadas, donde el aseguramiento de la productividad deja de depender del cuerpo individual para centrarse en la gestión de la población. En este nuevo umbral, el foco del poder se desplaza de la figura del hombre a la de la especie en su conjunto. Se trata, como señala Torres Apablaza, de “otra composición de fuerzas”, pero también de la emergencia de “otra racionalidad del poder”.

El desfondamiento posthumanista se manifiesta aquí en la inscripción del poder sobre el ámbito biológico: ni el sujeto jurídico ni el cuerpo individual constituyen ya el objetivo de un nuevo poder –el biopoder– que extiende la red de la producción y la utilidad hacia zonas que antes permanecían “liberadas”: la natalidad, la mortalidad, la enfermedad, la salud, la sexualidad, etcétera. Nuevamente, es Nietzsche quien anticipa la gramática del biopoder: “La concepción fundamental de Nietzsche en la problemática de la biopolítica será la afirmación de la dimensión política del bíos, como aquella intimidad a propósito de la cual la vida puede adquirir una forma” (253). Que la vida sea voluntad de poder –en términos Nietzscheanos– no significa otra cosa que una continua potenciación de la forma de vida. La vida posee, así, una constitución fundamentalmente política en la medida en que la política se da la tarea, desde este punto, de potenciar las fuerzas vitales para capturarlas en una lógica en la cual esa potencia se ejerce sobre la base de la aniquilación de otras existencias. El biopoder inaugura así el terreno en el que se jugará la política moderna –una política de la especie y su “protección negativa”– y abre la pregunta por la gubernamentalidad, donde el poder ya no reprime, sino que guía, orienta y administra la conducta de los vivientes. Dicho de otro modo, se abre un eje de dominación liberal sobre el “gobierno de la existencia” en general.

Volvemos, en este punto, al problema del sujeto, pero desde una perspectiva completamente heterogénea respecto de la tradición filosófica del sujeto autónomo. El análisis se remonta nuevamente al siglo XVII, cuando emergen una serie de transformaciones en la técnica estatal que ya no mide su poder según su legitimidad, sino según sus efectos. Ese es el núcleo del gobierno liberal, donde la coacción de la ley cede su primacía frente al principio de eficacia y a la interiorización del autogobierno. En este horizonte se anuncia también el problema de la gubernamentalidad en su fase neoliberal: el autogobierno y la libertad liberal devienen autoexplotación, en tanto la libertad se redefine como libertad exclusivamente económica. El modelo de la empresa se proyecta así “sobre las prácticas de gobierno al igual que sobre la producción de subjetividades” (275).

Pero el problema del gobierno sobre la existencia nos conduce más allá del existente humano hacia el dominio de las existencias en general. El modelo global de la empresa como forma de gobierno se extiende a toda forma de vida –humana o no humana y a toda existencia, orgánica o inorgánica–. El “empresario de sí mismo” se configura, entonces, como una pequeña máquina de utilidad que no solo concibe su propia existencia como un campo posible de extracción, sino también las existencias en general, de los otros o de lo otro, integrándolas en la lógica expansiva de la valorización y la ganancia.

Quisiera interrumpir aquí la exposición sobre el capítulo para introducir un giro leve –aunque tal vez no menor– y dirigir una pregunta al autor del libro sobre la posibilidad de desplazarnos desde una “genealogía posthumanista” hacia una

“genealogía de las posthumanidades”. La cuestión no es meramente terminológica, pues resulta evidente que el modelo de la empresa como eje subjetivador opera con especial profundidad en el ámbito que habitamos como *homo academicus*. El vínculo intrínseco entre el *homo academicus* que todos encarnamos aquí en esta sala y el *homo oeconomicus* que sostiene materialmente nuestra existencia muestra que una de las consecuencias más visibles de la llamada “crisis de las humanidades” no es solo la intensificación de la autoexplotación, sino también la búsqueda incesante de nuevos territorios y nuevas formas de existencia susceptibles de ser explotadas desde la perspectiva del saber. En este sentido, la producción de novedad se convierte en un imperativo que alimenta el mercado y la indexación del conocimiento –una indexación que, en última instancia, no es otra cosa que la indexación de la vida misma, de toda existencia–.

La literatura como experimentación, exterioridad y extravío

Fernando Valcheff-García

Abordar una figura tan prolífica y estudiada como la del francés Michel Foucault supone, además de una ardua labor académica, un osado ejercicio de precisión teórica y creatividad intelectual. Con Michel Foucault, una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir (2024), el filósofo chileno Iván Torres Apablaza ofrece un singular aporte a los estudios foucaultianos que permite trazar una diagonal entre la obra del pensador francés, sus influencias inmediatas y sus aportes a debates contemporáneos.

El volumen explora la dimensión política del pensamiento de Foucault a partir del concepto de ethopolítica, que identifica el pliegue entre ética y poder al interior del discurso de Foucault. A lo largo de cuatro capítulos, Torres Apablaza analiza los cruces entre “una ética del pensamiento y una política de la existencia” (179) adyacentes al mitologema de la soberanía y su relación con un amplio rango de herramientas conceptuales foucaultianas (biopolítica, disciplinamiento, gubernamentalidad, heterotopía, tecnificación, entre otras).

La propuesta consiste en formular una lectura crítica de la obra del pensador francés que muestre los modos en que Foucault desmonta los imperativos categóricos de la metafísica occidental. Ante todo, el proyecto de Torres Apablaza promulga y se inspira en

lo abierto de una experiencia filosófica que pretende ensayar –con Foucault, pero también más allá de él– un modo de comprensión crítico de lo político respecto de lecturas que se han vuelto canónicas, teniendo por horizonte la posibilidad de descubrir nuevos problemas que permitan proyectar el pensamiento hacia la ontología de nuestra propia actualidad (20).

Una de las modulaciones de esos nuevos problemas es la de la imaginación literaria, introducida en el segundo capítulo del volumen sobre el que versa la presente reflexión. Allí, Torres Apablaza se propone recuperar los trabajos de Foucault sobre literatura, siguiendo una metodología de lectura que pretende demostrar el valor del discurso literario como un interés tan disperso como persistente para el pensador francés. Una vez más, la importancia de cartografiar este recorrido radica en su capacidad para ofrecer “claves de lectura del problema ético y su relación con lo político” (196), configurando lo que Torres Apablaza denomina una “ontología de la literatura” que, a pesar de ser constitutiva del pensamiento foucaultiano, había permanecido hasta ahora relegada a un segundo plano.

Torres Apablaza comienza este segundo capítulo, titulado “Anarqueología del extravío”, con la sección “Experiencia poética”. En ella, problematiza la idea de que Foucault sea un antihumanista para proponer, en cambio, su acercamiento a una noción de subjetividad que desplaza el principio humanista de la racionalidad cartesiana. Según esta perspectiva, el sujeto no sería ya “signo de interioridad y fuente de sentido” (150), sino un punto de referencia para pensar lo que Torres Apablaza denomina

una anarqueología del extravío, vale decir, una gestualidad de pensamiento a partir de la cual [Foucault] moviliza la exploración de experiencias anárquicas e impersonales que, por un lado, actúan como contrapuntos de la crítica al humanismo, mientras que, por otro, permiten explorar una zona de frontera entre el desarrollo conceptual de la metafísica del hombre en filosofía y su doble en la figura especular del sujeto (150; énfasis añadido).

Dicho enfoque no busca, por tanto, rechazar de plano la existencia del sujeto, sino repensar los parámetros antropocéntricos y “universales antropológicos” asociados a esta categoría histórica. Por esta misma razón, Torres Apablaza destaca que el problema del sujeto trasciende un debate epistémico o conceptual y tiene una dimensión política que debe integrarse en la discusión, ya que juega un rol clave en las relaciones de poder que configuran el orden social moderno.

Si el concepto de soberanía subjetiva –asociable, según Torres Apablaza, a modulaciones de la individualidad del ser humano tales como alma, consciencia, individuo, libertad– deja de lado las formaciones colectivas e institucionales, su reformulación implicará “una actitud de profundo rechazo a las clausuras epistémicas, políticas y existenciales que el humanismo habría provocado al interior de la cultura moderna” (152). Según Foucault, hay dos caminos posibles para lograr esa “desujeción” o emancipación del sujeto cartesiano: la lucha de clases y la destrucción del pseudo-soberano.

Mientras que la primera se identifica con una intervención explícitamente militante, la segunda recurre al “ataque cultural” que, en todas sus expresiones y experiencias liberadoras de las clausuras normativas del poder, encuentra su manifestación más cabal en la literatura. En este sentido, Torres Apablaza identifica “la inquietud literaria explorada por Foucault como una ética de la fuga o la retirada del humanismo, y en torno a la cual se precipitan las modulaciones de la transgresión y el afuera” (153), dos conceptos en los que profundizará en la próxima sección.

En este punto cobra relevancia la idea de impersonalidad –por contraste con la “persona como figura mimética del individuo racional” (154)– cuyo sostén recae en las lecturas que Deleuze y Espósito realizan sobre la figura del propio Foucault, a quien describían como un “conjunto de intensidades” y un “campo de fuerzas en conflicto”, respectivamente. Lo que está en juego, según Torres Apablaza, “no es la negación frontal de la persona, sino su alteración y desplazamiento hacia una exterioridad que invierte su significado como condición de una disposición inventiva sobre un fondo completamente abierto” (155).

Según el crítico chileno, esa experiencia límite del sujeto no se sostiene en individualidades concretas ni en una generalización atribuible a la especie humana, sino en una “tercera persona” que es simultáneamente singular y plural, una forma de exterioridad radical que asume el lugar del pliegue, del afuera en el adentro. Lo que se manifiesta aquí es

de un lado, un cuestionamiento decidido a la ontología antropocéntrica y su carácter normativo-restrictivo y, en estrecha relación, la búsqueda de una experiencia impersonal capaz de abrir el pensamiento hacia un modo no metafísico de lo político y, al mismo tiempo, conectar con una experiencia interior de carácter desubjetivadora (156).

El núcleo del problema radica, por tanto, en un descentramiento del humanismo metafísico a partir de experiencias estéticas que privilegian modos de “lo abierto”, según la interpretación del término que, cada uno a su manera y bajo la influencia de

Nietzsche, hacen Bataille y Blanchot. La anarqueología del pensamiento se articularía entonces como una ética que va más allá de la mera reflexión filosófica, configurándose como una apuesta por condiciones de existencia y experiencia que acercan vida y filosofía, dos campos que el pensamiento occidental insiste en abismar.

En este sentido, la literatura daría lugar a “una singular noción de experiencia” (160) que cuestiona su fuerte anclaje en el marco del pensamiento metafísico occidental. En este sentido, Torres Apablaza retoma las reflexiones de Philippe Lacoue-Labarthe, quien propone “el desplazamiento desde una experiencia a secas hacia una «existencia poética», «si por existencia entendemos aquello que abre una brecha en la vida y la desgarrar, por momentos, poniéndonos fuera de nosotros mismos» (p. 20)” (162). Esta juntura en la que experiencia y poesía se intersectan implica, según la etimología del término, riesgo y dolor, prueba y travesía. Es por ello que Lacoue-Labarthe asocia la experiencia al vértigo y al cambio, definiéndola –también etimológicamente– como

ex-periri, esto es, como “paso a través de un peligro” (1999, p. 18) (...) un ejercicio de defección existencial que destituye y habilita la transformación de la subjetividad. En este sentido la experiencia es poética, por cuanto involucra un ejercicio de transformación o producción (poiesis), siempre experimental e indeterminado (...) una experiencia límite que pone a prueba y somete a un riesgo la consistencia de la subjetividad, vale decir, aquella coherencia cotidiana en que esta se organiza conforme a un orden semiótico y político (163- 164).

La radicalidad de esta propuesta consiste en leer a Foucault desde los márgenes de una fenomenología esencialista, es decir, en plantear una puesta en abismo de la experiencia subjetiva que reconoce el potencial transformador de la literatura como discurso inacabado, como flujo de intensidades que resisten la máquina de captura –para ponerlo en términos de Deleuze y Guattari– o, como sugiere Torres Apablaza, “una pura apertura que concierne a un plano de posibilidades infinitas de existencias finitas” (167). Esto se debe, en parte, a que la literatura, en tanto práctica discursiva, lejos de proponer “la inscripción del sujeto como origen y principio de experiencia” (169), tiende a concebir el lenguaje como un terreno en disputa en el que “la presencia se enfrenta (prueba y experimenta) a la disolución, a su completa destitución como desobra del ser” (168).

En este aspecto, Torres Apablaza observa el influjo directo del pensamiento de Blanchot en Foucault, lo que “le permitirá arribar a una concepción intransitiva y diferida del ser”, un recorrido que “en lugar de negar sencillamente al sujeto, lo enfrenta desde sus posibilidades de destitución/disolución para devenir algo completamente diferente” (172). Ese es, justamente, el papel de una anarqueología del extravío basada en la práctica literaria, en el devenir múltiple del lenguaje poético entendido como modo alternativo, anárquico —en tanto an-arché, es decir, un lenguaje que resiste su propio origen— de construir la experiencia. Este estado que, según reconstruye Torres Apablaza, Foucault llama el “ser anónimo del lenguaje” (172), en el que los enunciados se despliegan antes de que el sujeto pueda hacer primar su sentido fundante, da lugar a una función enunciativa impersonal que predomina en el discurso literario en tanto forma no mimética de exterioridad desplegada.

Estos planteos generales acerca del sujeto, la impersonalidad y la experiencia sirven de base para el recorrido que se trazará en el resto del capítulo. Así, la segunda sección, titulada “Transgresión, inoperosidad, diferencia”, pasa a enfocarse en estas

nociones de raigambre batailliana. Según Torres Apablaza, la transgresión es una figura filosófica que le permite a Foucault explorar “el campo abierto y exuberante de la potencia vital, para situar nuevas normas, nuevos principios de existencia” (175) derivados de la muerte de Dios nietzscheana. Es sinónimo, por tanto, de apertura ontológica, constituyendo un acto de profanación –tomando prestado el término de Agamben– que “expone (...) la existencia diferida como diferencia que no cesa de diferenciarse” (177).

Así, la transgresión, en tanto “acto de destitución desacralizante”, permite despojar el pensamiento de “la representación antropológica de la finitud, donde el hombre es el principio y el fin de toda experiencia” (177), dando lugar a una apertura creativa y desantropologizante que, para Foucault, halla su expresión cenital en la literatura. Por ello, resume Torres Apablaza,

esta singular concepción de la transgresión es la que aproxima a Foucault a un pensamiento de la imaginación que, en nuestra lectura, es condición de apertura de otra concepción de lo político. A esta luz, aquello que la transgresión expone es una apertura en que la vida descubre ante sí su movimiento singular, al modo de una sacudida existencial que conduce la experiencia hacia una verdad como valor desobrado, inoperoso, un puro desarreglo como lo nunca definitivamente logrado, sino aquel de un trabajo permanente, de un probar y poner a prueba una y otra vez (178).

Esta interpretación contribuye a problematizar las típicas desestimaciones de la escuela francesa, por considerarla excesivamente abstracta o poco comprometida políticamente. De hecho, muchos de estos conceptos que rodean la lectura de Torres Apablaza sobre el papel de la transgresión para Foucault, incluyendo los de apertura, singularidad, desarticulación y, sobre todo, trabajo –en el sentido de poiesis: producción, creación y hasta ludismo–, coinciden con la visión postestructuralista de texto como proceso y de escritura como juego, previniendo así toda clausura³.

En este sentido, afirma Torres Apablaza, la transgresión supone “una experiencia de variación continua, es decir, indeterminada e irrepresentable, que involucra no tan sólo la dimensión de la obra, sino el medio de representación que es el lenguaje” (181). Esta mirada blanchotiana de la literatura, adoptada por Foucault, asume el lenguaje poético como fuga, como una suerte de “experiencia que concierne al límite que se borra y cuyo único espacio es el movimiento incierto y obstinado de rebasamiento” (181). La literatura así concebida “no afirma ni niega nada, a no ser la inmanencia de su propio acontecer, de su propio movimiento creativo”, alcanzando, por tanto, “el límite de su constitución como monumento consumado” (181).

En función de estas coordenadas que ubican al pensamiento de la imaginación como lenguaje de apertura transgresora es que la literatura “expresa su carácter anti-metafísico: desbaratar todo intento de composición y remisión a un fundamento, ya sea que se entienda en la forma de un origen o una causalidad medial con arreglo a un fin o un determinado curso de acción” (182). Bajo esta interpretación, el discurso literario despoja al pensamiento filosófico de todo valor instrumental para dar lugar al concepto operativo de “obra desobrada” al que alude Blanchot, recuperado con insistencia a lo largo del capítulo.

³ Esta relación se vuelve aún más estrecha cuando Torres Apablaza menciona que otra de las dimensiones a partir de las cuales Foucault piensa la transgresión es en su relación con la muerte, “en la medida en que permite al sujeto una mirada sagital y retrospectiva de la existencia” (179). En este punto, resulta innegable la influencia de Roland Barthes (*La morte de l'auteur*, 1967).

Sobre el final del apartado, Torres Apablaza se detiene en un segundo concepto: el de éxtasis. De manera similar a la transgresión, esta noción involucra “una experiencia del des-ser, a partir de la cual modular la vida y aproximar una interrupción a las disposiciones clausurantes y utilitarias en nuestra cultura” (183). Si, en términos de Blanchot, la transgresión se vinculaba a la productividad del texto en tanto trabajo de producción de sentido que se sostiene en el propio lenguaje, el éxtasis, por su parte, se enfoca en un gesto contrastante pero complementario: el de la “ética del gasto improductivo” de Bataille.

Torres Apablaza vincula este segundo modo de apertura a una problematización del productivismo capitalista y la calculabilidad neoliberal que se ejerce mediante “emisiones libres” y “conexiones improbables-incalculables entre singularidades” (183), gesto particularmente favorable a la literatura. La persistencia de una “diferencia sin fin” vinculada a la potencia de lo in-útil, lo im-productivo y la des-obra son aquí los puntos centrales para un devenir fuera-de-sí (ex-tasis). Ese “sobresalto del ser”, como lo llama Torres Apablaza (184), involucra, en definitiva, un modo diferente de comprender la existencia, derivando en la suspensión y des-composición de parámetros y valores heredados de la modernidad cristiana, liberal y capitalista.

Una línea similar a la de la transgresión y el éxtasis es la que trazan “El Afuera, lo singular y lo múltiple”, conceptos que estructuran el tercer apartado del capítulo. En él, Torres Apablaza aborda el afuera como figura conceptual que “funciona como un principio analítico o clave hermenéutica del ejercicio filosófico (figura epistémica)” (191) para nombrar una experiencia abierta vinculada a la muerte de Dios nietzscheana y, en consecuencia, a la finitud del ser. Aquí, Torres Apablaza pone el foco en una “pluralidad de intensidades escriturales” (186) que Foucault identifica en autores como Mallarmé y Artaud, cuyas poéticas buscan materializar la alteración del sujeto y la destitución de toda metafísica subjetiva, “no tanto para colisionar su efectividad en la forma de una clausura, sino como interrogación de sus condiciones de formación y posibilidad” (187). Esta dispersión que habilita el pensamiento del afuera constituye, asimismo, “un catalizador o agente de ruptura epistémica” (188) que, en literatura, involucra “la liberación del lenguaje de su primacía”, algo percibido por el propio Foucault al plantear que “se sabía desde Mallarmé que la palabra es la inexistencia manifiesta de aquello que designa; ahora se sabe que el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla (Foucault, 1966f, p. 537)” (188).

Es en este punto cuando, recuperando a Deleuze, Torres Apablaza introduce las nociones de lo singular y lo múltiple como categorías que permiten pensar el conjunto de conexiones simultáneamente individuales y colectivas que comprende la palabra literaria. Este modo contrapuntístico de la errancia literaria no supone una salida total del lenguaje, sino “un exterior que es más radical que cualquier forma positiva de exterioridad, en la medida en que concierne a un afuera in-formado e in-forme, a partir del cual toda interioridad, toda figuración positiva, podría llegar a tener lugar” (189). En este sentido, el afuera al que hace referencia Torres Apablaza surge en los pliegues de la propia escritura literaria, sin llegar a constituirse nunca como esencia identitaria ni como pura inmanencia representacional, sino como el despliegue de “un plano de diferencias, relaciones y variaciones continuas e infinitas (no metafísicas)” (189).

Hasta aquí, Torres Apablaza ha identificado los modos en que Foucault interpreta la literatura como una forma de discursividad que “no deja de exceder y arruinar toda positividad” (190). Tal recorrido es profundizado en la siguiente sección del capítulo, “Literatura, extravío de la filosofía”, cuyo foco en figuras como la de el

Marqués de Sade y su vinculación con intensidades como el deseo y la locura, da lugar a una suerte de pensamiento de la extranjería que, según Torres Apablaza, es exterior al de la filosofía –su afuera– y que, en cierto modo, la precede y la excede (“pre-filosofía”). La literatura aparece, así, como un registro que plenamente “intenta escapar o fugar a la dinastía de la representación y el orden” (194) apelando al terreno de la imaginación creadora.

Así lo indicaba Foucault –parafraseado por Torres Apablaza– al afirmar que “un enunciado literario tiene la capacidad de abrir una cantidad infinita de sentidos, en la medida en que se encuentra vinculado a un exceso ficcional a partir del cual podrá decir más que aquello que involucra el significado inmediato de sus enunciados” (194). En este punto, Torres Apablaza advierte sobre el riesgo de aplicar una lectura reduccionista, parcial o excesivamente sistematizada que traicione el carácter propiamente fragmentario de la reflexión foucaultiana sobre la literatura. Señala, asimismo, el peligro de relegarla puramente a su vinculación con la crítica (196) o de equipararla a mero material de archivo (197). En efecto, más allá del valor metodológico de la literatura, lo que importa a Torres Apablaza es su rol como apertura a la crítica del humanismo, como desborde del reduccionismo antropológico del pensamiento filosófico occidental.

Este enfoque permitiría

encontrar una salida de la reabsorción de toda posibilidad de diferencia fundada en la razón y la representación, para hacer emerger, en cambio, lo heterogéneo, esto es, un conjunto de experiencias que intentan dislocar las exclusiones modernas operadas por los discursos referidos al hombre (198).

Como queda en evidencia, la proliferación incesante del discurso literario impide el anclaje del sujeto puesto que, en palabras del propio Foucault, “la literatura es el lugar donde el hombre desaparece en favor del lenguaje” (198). Por lo demás, observa Torres Apablaza, los trabajos literarios son para Foucault “vocativos de la crítica arqueológica” que, en definitiva, funcionan “como tentativas de experiencia, posibilidades de experimentación, zonas inciertas de transformación” (199-200) cuya potencia radica en hacer emerger una nueva gramática del pensamiento. En este sentido, el gran aporte de Foucault consiste en señalar cómo la literatura ocupa un lugar central en “la formulación de un «logos bioèthikos» (p. 419), esto es, la posibilidad inventiva de modos de vida otros” (200) y, por lo tanto, de “un nuevo ethos filosófico” (201) en el que la palabra literaria emerge como “promotora de experiencias de pensamiento inéditas” (202).

Sobre la base de este señalamiento clave, el capítulo continúa con el apartado “Escribir es modular la existencia”, situando en el centro de la escena este nuevo ethos que promueve la intersección entre vida y pensamiento (literario, filosófico). La sección comienza con el problema de la muerte del autor según Foucault lo plantea en *L'archéologie du savoir* (1969), texto que dialoga con su conferencia “Qu'est-ce qu'un auteur?”, del mismo año. En ella, el filósofo francés plantea que el autor, lejos de ser el origen del sentido, es una construcción discursiva y, por tanto, una función. Este desplazamiento de la omnisciencia autoral, señala Torres Apablaza, permite “la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer” (202), dando paso a la irrupción de modos de desubjetivación.

Una de sus manifestaciones es la relación entre literatura y locura como exploración de los límites de la razón perturbada y del borramiento del sujeto; un vínculo

que, por lo demás, adquiere dos valencias para Foucault. Por un lado, la posibilidad de hacer emerger una verdad desconocida, como sucede en clásicos de la modernidad emergente al estilo de Cervantes y Shakespeare. Por otro lado, la puesta en juego de “el lenguaje de un vacío fundamental, aquel donde las palabras faltan y el pensamiento corroe su propia consistencia en la «extraña sintaxis de un discurso» (Foucault, 2013d, p. 54)”; un lenguaje que emerge a partir del siglo XIX con el desafío a estilos miméticos previos practicado por autores como Artaud y Roussel y que, con matices, se sostiene hasta la actualidad.

Otro aspecto central para pensar la escritura como moduladora de la existencia tiene que ver con “la tentativa [de Foucault] de construir una ontología de la literatura” (205). Torres Apablaza observa que, para el pensador francés, la literatura “manifiesta el «ser vivo del lenguaje» (p. 58)”, poniendo énfasis no ya en su dimensión representacional, sino en “la pura materialidad significativa del elemento de expresión” (207). En este sentido, Foucault coincide con Heidegger al señalar la importancia de “liberar el pensamiento del lenguaje de la lógica y la gramática” (208) como una forma de desmontar toda epistemología humanista.

En efecto, sugiere Torres Apablaza,

el recurso ontológico constituye una operación de lectura que implica desabastecer la metafísica del hombre sobre la cual se ha desplegado el discurso filosófico moderno. A partir de este punto, la literatura podrá ser considerada como una «palabra transgresora», en la medida en que encarna una función crítica respecto de la episteme antropológica y sus determinaciones existenciales (210).

El resultado de este proceso, sostiene el autor, es

una ética, al interior de la cual, los objetos de la exploración literaria (deseo, locura y ser del lenguaje) cumplirán la función de señalamiento enunciativo de los presupuestos ontológicos en los que esta se asienta: una experiencia de lo impersonal y una práctica de la imaginación (210).

Una vez explicitados los elementos centrales de esta ontología de la literatura, el foco de la discusión pasa a ser la escritura como mecanismo de apertura a la singularización, como “ejercicio de proliferación de multiplicidades” que implica un corrimiento de todo límite; en definitiva, como consolidación de un estado lúdico que supone “un terreno experimental y exuberante de experiencias” (211). Estas reflexiones, a las que se suman disquisiciones sobre la relación entre la escritura y el uso productivo de la repetición (211), el rol del deseo (212) y el principio de no traducción (213), desembocan en la última sección del capítulo.

“Imaginación, metáfora, ficción” consolida el aporte de Foucault al considerar la literatura –y su medio de consumación, la escritura– como eje de articulación creativa que reconcilia ética y ontología, combinando “una práctica de libertad (...) y una práctica de la imaginación que hace posible la superación de los límites de la propia experiencia” (215). En este sentido, la escritura literaria como forma de afirmación vital genera proliferación, variación, alteración, explotando lo que Torres Apablaza identifica como “una potencia desdobladora del lenguaje literario, con capacidad de alterar las formas semióticas y hacer proliferar las diferencias, de transmutar el campo de las significaciones y las relaciones que a partir de ellas establecemos con el mundo” (215-216). El resultado: una apertura a la “potencia metafórica ilimitada”

(216) de un lenguaje despojado de restricciones, “justo allí, donde aún no hay formas constituidas, pero, a partir de los cuales, toda forma podrá llegar a tener lugar” (216).

En definitiva, esta lectura del lenguaje literario como terreno de engendramiento ilimitado ofrece una alternativa al discurso de la metafísica antropocéntrica al basarse en la “invención y descubrimiento de un pensamiento insospechado, de unas experiencias inéditas, esto es, un hervidero semántico de diferencias que no cesan de diferenciarse ni de extraviarse” (216). Torres Apablaza revela así cómo Foucault desarma los andamiajes del discurso filosófico, incluyendo la tecnificación del lenguaje, la articulación racional del ser y las modulaciones humanistas del pensamiento, para dar lugar a una práctica liberadora que se manifiesta en “las intensidades afirmativas de la experiencia literaria” (218).

Aunque sin detenerse demasiado en los recursos puntuales a partir de los cuales la literatura ejerce su rol proliferante y despersonalizador, Torres Apablaza realiza un aporte central respecto del papel de la imaginación literaria en el pensamiento de Foucault y de su importancia como discurso multiplicador y singularizante. Abre así un campo de trabajo que permite vislumbrar el potencial del lenguaje literario en la construcción de una anarquología del extravío cuyo mérito mayor consiste en identificar los modos en que “la práctica de la imaginación comprendida en la escritura literaria conduce hacia una aproximación entre vida y filosofía” (217).

La relevancia del capítulo radica no solo en mostrar el valor de la literatura como catalizadora de formas alternativas de pensamiento filosófico, sino también en iluminar un costado poco explorado de Foucault como pensador de la imaginación. Con este gesto, se revela “la afirmación de la desmesura y una cierta hybris como impulso crítico irrefrenable por la destitución y la desobediencia respecto de las figuraciones metafísicas y clausurantes de nuestra experiencia cultural moderna” (217); es decir, un elemento central del *modus operandi* de Foucault para socavar los cimientos de la tradición filosófica occidental.

Lejos de pretender abarcar la totalidad de las fuentes literarias de las que Foucault abrevó, Torres Apablaza ofrece “las intensidades preliminares, así como los contornos de una ética a partir de la cual se vuelve pensable la modulación estética de la vida” (220) en el marco del pensamiento foucaultiano. Logra, por tanto, trazar una línea exploratoria que subraya la vigencia de Foucault en los debates contemporáneos sobre el agotamiento de la episteme humanista, destacando el rol central de la imaginación política en su obra, así como la potencia de su singular posthumanismo.

“Arqueología de la vida ética”

Matías Larramendi Salvat

El capítulo IV, “Arqueología de la vida ética”, funciona como el punto de convergencia de todo el recorrido foucaultiano que Iván Torres Apablaza reconstruye a lo largo del libro. En estas páginas se condensa un tránsito que va desde la arqueología de los saberes hasta la genealogía de las prácticas de verdad, y desde allí a la ontología histórica de la actualidad. Lo que en los primeros años del pensamiento de Foucault se presentaba como una crítica del conocimiento, se transforma progresivamente en una filosofía práctica de la vida, una ética del decir veraz y una política de la libertad.

La primera parte del capítulo, “Historia política de la verdad”, parte de la definición que Foucault ofrece en la primera lección del curso Seguridad, territorio, población, cuando afirma que la filosofía es, ante todo, una política de la verdad. Esto significa que la verdad no es una sustancia ni una correspondencia entre el pensamiento y el mundo, sino un campo de fuerzas. Cada época organiza, de manera singular, los modos en que se puede decir la verdad, y esa organización siempre está atravesada por relaciones de poder. Torres Apablaza subraya que la verdad se vuelve un acontecimiento performativo: decir la verdad es hacer algo, intervenir en el mundo, modificar las coordenadas de lo posible. La verdad deja de ser contemplación y se vuelve acción. La pregunta filosófica ya no es “¿qué es la verdad?”, sino “¿bajo qué condiciones algo puede funcionar como verdadero y transformar la realidad?”.

Este desplazamiento abre la vía hacia una genealogía de las prácticas productoras de verdad. Torres Apablaza identifica en el capítulo dos de ellas, estrechamente ligadas a la práctica penal: la indagación y el examen. La primera, cuya emergencia Foucault localiza en la antigüedad griega aunque sus transformaciones más decisivas se producen en la Edad Media, expresa la copertenencia entre derecho, poder y verdad, y hace posible el desplazamiento de la justicia como práctica entre individuos hacia un ejercicio fundado en el Estado. La segunda, nacida hacia el siglo XIX, es un poder epistemológico vinculado al origen de las ciencias humanas y a los controles políticos que hicieron posible formular la sociedad disciplinaria. En ambos casos, lo que Torres Apablaza subraya es que la verdad no es un contenido neutro sino el resultado de prácticas históricas de producción. En síntesis, Foucault no busca una verdad universal, sino una “política de la verdad”, esto es, un modo histórico en que los discursos se encarnan y producen efectos de realidad.

En el curso *Le pouvoir psychiatrique*, Torres Apablaza identifica una distinción que resulta central para comprender el proyecto filosófico de Foucault, y que apunta a la diferencia entre verdad-demostración y verdad-acontecimiento. La primera es característica de la ciencia moderna y de la filosofía occidental desde Platón, y concibe la verdad como algo que recorre el mundo y sólo puede ser descubierto mediante una técnica de constatación. La segunda, más antigua aunque oscurecida por la anterior, no pertenece al orden de lo que es sino al de lo que acontece. Implica una relación de choque, arriesgada, reversible y belicosa, que es del orden del poder antes que del conocimiento. Es en esta última modalidad donde Foucault aloja su propio esfuerzo de pensamiento, lo que le permite concluir que el “descubrimiento” de la verdad no es sino una modalidad de su producción, y que el sujeto de conocimiento no es más que

una figura histórica. La distinción no es sólo epistemológica. Es, ante todo, política, pues sitúa la verdad en el terreno del conflicto antes que en el de la representación.

La segunda sección, Ética y subjetividad, marca un nuevo giro. En los cursos de los años ochenta, sobre todo en *La hermenéutica del sujeto*, Foucault comienza a interesarse por las formas en que los individuos se constituyen a sí mismos en relación con la verdad. La filosofía antigua se le presenta como una escuela de vida, un espacio en el que el pensamiento, la palabra y la acción se integran. No se trata de una teoría, sino de un modo de existencia. Apablaza rescata aquí el concepto de biopoética, creación de vida, que condensa la idea de que la vida puede ser materia de un arte. La ética, en este sentido, no es obediencia a una norma, sino una práctica de invención de sí. Foucault entiende que la subjetividad no es un dato interior, sino el resultado de un proceso, el trabajo del sujeto sobre sí mismo. Esa práctica se realiza siempre en relación con otros, en una comunidad de ejercicio y transformación.

El concepto que mejor condensa este programa es el de *epimeleia heautou*, el cuidado de sí, que Foucault estudia sobre todo en *L'herméneutique du sujet*. Torres Apablaza subraya que, en la cultura griega y helenística, esta inquietud no era un ejercicio privado sino una norma de conducta social y política. El cuidado de sí, leído en el Alcibíades de Platón, adopta la forma de un “estado político y erótico activo”, es decir, un modo de subjetivarse y conducirse conforme a la verdad. En el período helenístico y romano, la *epimeleia heautou* se universaliza, deja de ser un privilegio pedagógico de los jóvenes aristócratas que aspiran a gobernar y se convierte en “un principio incondicionado”, una forma cultural aplicable a todos con independencia del estatus. Este desplazamiento importa porque pone de manifiesto que la relación con uno mismo no separa al individuo de la comunidad; en cambio, como recuerda Séneca, abre un *intervallum* entre las actividades que el sujeto ejerce y lo que él mismo es, una distancia ética que impide la plena coincidencia entre el individuo y su papel social. Torres Apablaza subraya también que Foucault lee en la modernidad una inversión de este gesto, donde el “Conócete a ti mismo” ha eclipsado al “cuidate a ti mismo”, subordinando la inquietud de sí al conocimiento de sí y disolviendo así su dimensión política y transformadora.

La tercera sección, dedicada a la “Parrhesía política”, muestra cómo la ética del decir veraz se convierte en el punto de encuentro entre la subjetivación y la política. Foucault retoma el término griego *parrhesía* —decirlo todo, hablar con franqueza— para pensar una forma de coraje. El sujeto que habla la verdad no lo hace desde un lugar de autoridad, sino desde la vulnerabilidad. El riesgo no es un accidente externo, sino parte constitutiva del acto. Decir la verdad implica exponerse, poner en juego el propio cuerpo, la propia existencia. Por eso la *parrhesía* es, en última instancia, una estructura política que une indisolublemente logos y bíos. Torres Apablaza la caracteriza como una forma de “decir veraz irruptivo”, capaz de fracturar el orden del poder y abrir un espacio de exterioridad salvaje, un ámbito donde el sujeto se enfrenta al riesgo absoluto de hablar sin garantías. En ese gesto agonista, la filosofía se convierte en un acto de coraje que compromete la existencia misma de quien habla.

Torres Apablaza identifica en el capítulo una dimensión adicional de la *parrhesía* que el análisis de Foucault abre, su variante judicial o la palabra del débil contra el poderoso. Cuando quien ha sufrido una injusticia se vuelve públicamente contra quien la cometió y proclama la verdad del agravio, la *parrhesía* no apela a una estructura jurídica sino a la justicia como valor, como principio en nombre del cual el sujeto decide ponerse de pie y asumir las consecuencias de su acto. El decir veraz configura así un triángulo: libertad de palabra, riesgo de exposición y exigencia de

justicia. Esta articulación permite a Torres Apablaza leer la parrhesía política no sólo como coraje del decir, sino como política menor, aquella que se pronuncia desde un lugar de desventaja en nombre de lo justo y que por ello resulta indisociable de una política del acontecimiento, esto es, intempestiva e incalculable. Sólo así, sostiene el autor, se esclarece por qué la parrhesía mantiene con la democracia lo que Foucault llama una “circularidad” constitutivamente tensa, donde la parrhesía emerge como una condición interna de la democracia y, a la vez, la democracia es la condición de que pueda existir parrhesía; pero cuando la igualdad del habla banaliza el decir veraz al equiparlo con cualquier otro discurso, la democracia se vuelve, como concluye Foucault, “el lugar imposible de la parrhesía”. Entre ambas, en definitiva, hay una gran lucha, pues la democracia no puede soportar el decir veraz ni tampoco eliminarlo. La parrhesía resulta así indisociable de la stásis, de la suspensión de un orden de injusticias para introducir una conmoción de las relaciones de poder que lo sostienen.

En “Ethopoiética y prácticas de libertad”, el capítulo alcanza su punto de cierre. Foucault describe la verdad como una ficción verídica. No como copia del mundo, sino como invención que produce realidad. En diálogo con Pierre Hadot y Peter Brown, entiende la filosofía como un ejercicio espiritual, una práctica de transformación. La historia del pensamiento se convierte así en historia de invenciones singulares. Decir la verdad es crear formas de existencia. Torres Apablaza insiste en que la libertad, en este contexto, no es un derecho abstracto sino una potencia de hacer, una fuerza creadora de nuevas formas de vida. La ethopoiética designa precisamente ese proceso de auto-creación del sujeto, donde la verdad se vuelve arte de existencia. Foucault desplaza nuevamente la pregunta y no interroga “¿qué somos?”, sino “¿qué podemos llegar a ser?”.

En este punto, Torres Apablaza destaca el protagonismo que Foucault concede a la filosofía cínica como caso límite de la ethopoiética. El cinismo ofrece la articulación más directa entre parrhesía y modo de vida, bajo la forma de la alethés bíos, la vida verdadera. Para los cínicos, el modo de vida no es el soporte de la verdad, es su testimonio. La verdadera vida no se dice, se vive públicamente, exponiendo la existencia en todos sus sentidos. Eso hace del escándalo cínico no una extravagancia marginal sino, como escribe Foucault, un espejo roto para las filosofías antiguas, una imagen en la que todos reconocen la filosofía y que al mismo tiempo la deforma hasta hacerla irreconocible. Torres Apablaza extrae de esta lectura una consecuencia de largo alcance: la alethés bíos cínica articula lo que las filosofías platónica y aristotélica expulsaron de la consideración política —la vida cotidiana, el estilo de existencia, la verdad como práctica— y abre la posibilidad de pensar lo político como un problema ético que concierne a la modulación de la vida. Pensar la ética foucaultiana en este registro significa pensar, con Torres Apablaza, no sólo una estética de la existencia, sino una vida otra, aquella enfrentada a la que llevan los seres humanos cuando se dejan conducir enteramente por los dispositivos del poder.

Este gesto se inscribe en una crítica al humanismo que recorre todo el libro y alcanza su formulación más explícita en las Conclusiones. Torres Apablaza interpreta la arqueología de la vida ética como una respuesta a la “máquina antropológica” moderna, es decir, el dispositivo que hizo del hombre el centro del saber y de la política. Foucault no busca un nuevo humanismo, sino su disolución. Liberar la vida de la figura del hombre significa sustraerla de las formas de gobierno que la capturan, devolverle su potencia creadora, su parcialidad, su apertura. En este punto, el análisis de Torres Apablaza se aproxima a Peter Sloterdijk, quien sostiene que el humanismo no podría haber conducido a otra cosa que a una zoología, en el sentido de un complejo

dispositivo de administración y gobierno de la especie. Pensar una ética foucaultiana sería, entonces, pensar más allá del hombre, en el sentido de una vida que no se deja reducir ni representar.

El recorrido que traza Torres Apablaza muestra que, para Foucault, la tarea del pensamiento es siempre doble: crítica y creadora. Crítica, porque desmonta los regímenes de verdad que nos gobiernan; creadora, porque inventa nuevas formas de existencia. Esta doble dimensión define lo que el autor llama la “arqueología de la vida ética”, que es, para decirlo sucintamente, una exploración del presente a través de las posibilidades de la vida. Pensar la verdad, en este contexto, no es describirla, sino vivirla. El pensamiento se convierte en una práctica vital, una experimentación constante sobre los límites del sí mismo y de lo social.

El gesto foucaultiano que Torres Apablaza reconstruye —esa arqueología de la vida ética que busca liberar la existencia de los regímenes de gobierno— plantea hoy un desafío urgente. Si, como señala Foucault, la verdad siempre se ejerce en un campo de fuerzas y conlleva un riesgo, ¿cómo pensar ese riesgo en un presente donde las tecnologías de poder ya no operan sólo desde las instituciones, sino desde los algoritmos, las redes y los sistemas de recomendación que moldean nuestras formas de atención, deseo y creencia? ¿Es posible, entonces, practicar hoy una verdad que no sea inmediatamente capturada por los dispositivos contemporáneos del poder, por las redes sociales, por la lógica de la visibilidad, por los sistemas que cuantifican nuestras formas de vida?

Contra la captura oikonomica del cuerpo: hacia una ethopoiética de la discapacidad

Antonia Puchulu-Cox

Este artículo examina el horizonte que abre Michel Foucault, una lectura posthumanista de Iván Torres Apablaza y su conceptualización de la ethopoiética y la ethopolítica foucaultianas como marco para pensar el problema de la discapacidad en el neoliberalismo contemporáneo, fuera de la lógica oikonomica que ha dominado tanto su emergencia histórica como gran parte de su teorización contemporánea.

La discapacidad no es un concepto dado. Como categoría, emerge en el siglo XIX bajo los nombres de invalidez o minusvalía, directamente vinculada a las demandas de la revolución industrial sobre los cuerpos de los trabajadores. Como apunta Georges Canguilhem, mentor de Foucault que Torres Apablaza rescata en su lectura, no es sino hasta entonces que la medicina establece la distinción binaria entre cuerpos normales y anormales, distinción que infunde de lecturas morales la diferencia corporal y mental a una norma idealizada e históricamente situada a que los ciudadanos deben aspirar para ser reconocidos como tales. Si bien en las últimas décadas la discapacidad ha cobrado también una dimensión identitaria dentro del activismo, ese uso no cancela su genealogía, puesto que su gestación responde a un cambio histórico en el que el valor de los cuerpos se vuelve medible según su productividad y capacidad de constante auto-mejoramiento: la figura del homo oeconomicus.

En este contexto, la discapacidad emerge como el reverso de esa figura: recordatorio de la imposibilidad de los cuerpos de adaptarse continuamente a las crecientes exigencias del entorno, realidad anatema para el imperativo de optimización permanente. Es precisamente aquí donde la lectura de Torres Apablaza interviene de manera más potente: frente a la lógica económica, se articula una alternativa ethopoiética que no clasifica los cuerpos según su rendimiento, y da espacio para una existencia se resiste a ser capturada por las demandas del capitalismo contemporáneo. El trabajo de Torres Apablaza abre nuevos caminos para pensar el problema mediante una ethopoiética no atada a clasificaciones binarias de los cuerpos según su (aparente) capacidad productiva, sino en reconocimiento de una organicidad que, más que responder a un fin utilitario, se manifiesta en cambio no como fin sino como forma de vida.

Torres Apablaza dedica la sección final del capítulo IV a la ethopoiética, una práctica de conocimiento de sí que produce una transformación del ser, no desde la introspección, confesión u autoayuda que busca suplir un déficit insalvable, sino desde una transformación ontológica. Para esta práctica, resulta constitutivo el “re-encuentro con un pensamiento de lo inoperoso, que destaca el valor de lo inútil y lo improductivo” (387-388) y que, a la vez, deriva en un conocimiento liberador del ser, en donde la libertad no se concibe como estado sino como práctica encarnada en formas de vida específica. Esta inflexión, que separa radicalmente la ethopoiética de cualquier tecnología de optimización del ser, abre, según propongo, nuevas posibilidades para pensar el cuerpo enfermo y/o discapacitado no ya como cuerpo deficitario e indisciplinado en su desviación de la norma, sino como parte intrínseca de lo orgánico y lo humano, que según nos recuerda Torres Apablaza, Foucault no desplaza en

su exploración posthumanista, sino que busca precisamente problematizar mediante su crítica al humanismo. En este recorrido, Torres Apablaza elabora también la noción de ethopolítica como pliegue entre ética y poder que restituye las prácticas de sí como condición de una política que no se agota en la administración económica de la vida. Es este pliegue, precisamente, que abre nuevas posibilidades para cuestionar la noción de discapacidad como clasificación productivista de los cuerpos.

Para comprender la significancia de este desplazamiento, es necesario atender en primer lugar al diagnóstico que Torres Apablaza elabora en su tercer capítulo. El libro reconstruye el tránsito del liberalismo como racionalidad y tecnología de gobierno a la figura del homo oeconomicus: “el liberalismo no es sólo un modelo económico y político, sino un productor de relaciones sociales” y es en las formas de gubernamentalidad neoliberal que Foucault al homo oeconomicus para “connotar aquellas formas de subjetivación –inscritas en la racionalidad del mercado y la empresa– orientadas por la capitalización de uno mismo” (Torres Apablaza 275). Bajo esa racionalidad, la política deviene en gestión oikonomica de la vida, y el cuerpo se vuelve recurso:

Durante siglos ha reinado toda una política del cuerpo. [...] Esta política consistió en extraer el máximo de fuerzas utilizables para el trabajo, y el máximo de tiempo utilizable para la producción. Actualmente, lo que está en cuestión es si ¿será posible o no recuperar el propio cuerpo, y también los cuerpos de los otros [...]?” (Foucault, citado en Torres Apablaza 316).

La discapacidad, leída desde ese diagnóstico, no precede al homo oeconomicus sino que se constituye con él. El mismo aparato decimonónico que produjo al trabajador (la estadística poblacional, la medicina social, el higienismo, la eugenesia) produjo simultáneamente su sombra: el cuerpo “inválido”, medido contra parámetros productivos y hallado deficiente. Canguilhem lo señaló con precisión: la norma biológica no es un hecho, sino una valoración moral e históricamente situada, y la medicina del siglo XIX hizo de dicha valoración una ciencia. Lo que la lectura de Torres Apablaza añade, mediante Foucault, es la posibilidad de comprender la dimensión gubernamental de ese proceso: la anormalidad no funciona solo como diagnóstico clínico sino como efecto de una oikonomía, un régimen que mide la vida según su rendimiento y excluye todo aquello que no puede ser capitalizado.

La radicalización neoliberal del homo oeconomicus hoy desplaza ese umbral. Bajo el empresario de sí, la norma corporal ya no es el promedio estadístico del siglo XIX sino un ideal asintótico de la auto-optimización ilimitada, donde el cuerpo se vislumbra siempre flexible, productivo y constantemente mejorable. El resultado es que la organicidad como tal –el cuerpo finito, fatigable, propicio a la enfermedad y mortal– se vuelve deficitaria respecto a un ideal inalcanzable. La discapacidad deja de ser la excepción de la norma y se transforma en realidad estructural: todo cuerpo bajo el régimen del homo oeconomicus está en deuda permanente con un ideal de capitalización perpetua que su propia naturaleza orgánica le niega. La medicina, incluso bajo estados de bienestar, opera en esa lógica: ya no como cuidado del cuerpo finito sino como gestión de su rendimiento, evaluación de riesgos y el cálculo de los costos de su deterioro.

Torres Apablaza señala que Foucault “dispone la recuperación ética del problema político de gobierno [...] abriendo con ello la posibilidad de resistir su reducción tecnológica”. Aunque su análisis no se relaciona directamente a la cuestión de

la discapacidad, resulta imprescindible para entenderla. La máquina antropológica moderna, explica Torres Apablaza siguiendo a Foucault y Canguilhem, “se apropia de las singularidades finitas y las pone a trabajar como obras trascendentes, identificando así la finitud con una comunidad de destino [...], orientarla hacia un fin” (408). Cuando esa máquina opera sobre la discapacidad, el resultado es doble: por un lado, el cuerpo-mente se reduce a déficit respecto del ideal productivo; por otro, su incorporación al orden identitario-inclusivo que, al exigir reconocimiento dentro del mismo marco, refuerza en lugar de impugnar la lógica del rendimiento. En ambos casos, el cuerpo orgánico queda capturado por la oikonomía del ser.

La ethopoiética que articula Torres Apablaza mediante su lectura de Foucault nos permite plantear la pregunta de otro modo. Si el problema es que la oikonomía convierte la organicidad en déficit, la salida no puede ser solamente inclusiva: integrar a las personas discapacitadas al orden productivo no impugna este orden, sino que lo extiende. Lo que la ethopoiética ofrece, en cambio, es un modo de pensar la corporalidad que parte del valor de lo improductivo: una práctica de transformación del modo de ser que no capitaliza la existencia sino que la habita en su organicidad, en su finitud, en su resistencia a la optimización permanente. Como explica Torres Apablaza, Foucault no busca afirmar otro humanismo; busca “disolver al hombre como referente u objeto de la política y su concepto, vale decir, como categoría rectora hacia un fin hacia el cual habría que conducir la existencia” (410). Al pensar en el contexto de la discapacidad: no se trata de producir un sujeto discapacitado reconocible ni de incorporarlo a la norma, sino de disolver la norma productiva como referente para la clasificación de los cuerpos.

La ethopolítica, en ese sentido, constituye “la condición indispensable de una política con arreglo, no sólo a la vida, sino a la condición abierta de la existencia” (405). Una política menor, en términos del libro, no organizada en torno a un programa o identidad sino en torno a un ethos, una forma de vida que reconoce la complejidad y heterogeneidad de cuanto existe —la ecosofía que Torres Apablaza rescata de Félix Guattari. Para los estudios de la discapacidad, esa política menor supone no exigir al cuerpo que se repare para volverse productivo, algo vislumbrado en el modelo social de la discapacidad, pero que además interroga las condiciones que producen la reparación y optimización como imperativo en el primer lugar.

Lo que el libro de Torres Apablaza abre, en última instancia, no es una solución sino un desplazamiento: de la pregunta por la inclusión de la discapacidad en el orden productivo a la pregunta por las condiciones de una existencia finita que no se mida por su rendimiento. Ese desplazamiento tiene consecuencias que el libro no despliega, al no ser su preocupación específica, pero que la producción cultural latinoamericana viene elaborando desde hace décadas, en las novelas de Diamela Eltit, Lina Meruane y Claudia Piñeiro o en la narrativa corta del chileno Miguel Villalobos Martínez, por dar solo algunos ejemplos, donde la corporalidad orgánica no aparece como déficit a corregir sino como forma de vida que resiste, desde su propia condición, la captura oikonomica. Leer ese archivo desde la ethopoiética que Torres Apablaza recupera en Foucault es el horizonte que este artículo deja abierto.

Entre la invención del hombre y la domesticación del mundo

Iván Torres Apablaza

En el primer capítulo de *Surveiller et punir* —especie de prólogo que anticipa los movimientos cruciales de la investigación—, Foucault (1975) declara que su objetivo consiste en mostrar la “historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar se apoya, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (p. 27). Según explica, este incorpóreo secretado por las artes del castigo y sobre el cual se asentarán las disciplinas, no sería, sin embargo, un resto teológico de la soberanía, sino la escena nocturna del nacimiento de la subjetividad moderna “que, a diferencia del alma representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción” (p. 34). Foucault también destaca que es al interior de esta historia anatomopolítica que las reivindicaciones morales del humanismo habrían sido dotadas de validez. Contrariamente al axioma platónico según el cual, el cuerpo es la prisión del alma (Platón, 1986), el alma es aquí la prisión del cuerpo.

Las indagaciones posteriores sobre el biopoder representan, sin duda, el punto de consolidación de una serie de investigaciones genealógicas abiertas por la recepción nietzscheana del problema de la fuerza y la inquietud ética por hacer del pensamiento una labor de diagnosis y enfrentamiento con algunas derivas específicas de la tradición metafísica. A través de ellas, Foucault nos propone el segundo estrato de una historia abyecta —plegada en un gesto de transvaloración— de la modernidad. El primero es, sin dudas, el arco abierto entre *Histoire de la folie* (1972) y *Les mots et les choses* (1966). También nos muestra la elaboración en acto de una comprensión del poder que recusa sus fundamentos trascendentales, para describir, en cambio, sus condiciones de emergencia a partir de un conjunto de prácticas históricas de producción de saber y verdad. Con justa razón es que Roberto Esposito (2009) ha hecho notar que el pensamiento de Foucault se encuentra completamente divorciado de una filosofía de la historia, por cuanto no proyecta en la historia un presupuesto filosófico, sino que más bien analiza acontecimientos a partir de los cuales despliega las conceptualizaciones. Este es, precisamente, el curso que sigue la elaboración del problema del poder, en la medida en que son las exploraciones genealógicas las que le permitirán desarrollar su comprensión específica en la forma de una analítica o pragmática, esto es, una reflexión que destaca que el poder moderno, antes que un concepto, es un conjunto de prácticas históricas o una situación estratégica compleja (1976) abierta por la crisis de la soberanía.

Al intentar pensar este mismo campo de problemas, Deleuze (2015) sugirió que Foucault siempre supo componer maravillosos cuadros como fondo de sus análisis, allí donde “el análisis se hace cada vez más microfísico y los cuadros cada vez más físicos ... del rojo sobre rojo de los suplicios al gris sobre gris de la prisión” (p. 50). Pese a esto, no es precisamente un cuadro, sino la pintura de un retrato y su mirada, aquello que Foucault no cesó de componer desde la publicación de *Histoire de la folie*. Un

retrato ciertamente sombrío, cuya mirada abismal se dirige hacia nosotros para reflejar la historia de nuestro presente y descubrir en ella nuestro propio semblante: junto a la invención del hombre, la modernidad verá nacer los cuerpos en el espacio de una gramática política que los representa como realidad biológica, productiva y discursiva, susceptible de composición técnica. Es el problema del nacimiento de un poder sobre la vida, que hará de los cuerpos y las poblaciones una superficie de inscripción de tecnologías políticas dispuestas para asignarles una forma a las multiplicidades humanas, vale decir, reformarlas, componerlas y conducir las, en la perspectiva de una episteme política del orden, la administración y la utilidad.

En los cursos que abastecen estas investigaciones, será posible, en suma, esclarecer tres cuestiones: que las disciplinas y biopolíticas se habrían constituido en la condición de posibilidad de: 1) el discurso sobre el hombre; 2) el gobierno de los seres humanos y 3) la acumulación y maximización de las fuerzas y el tiempo de trabajo, vale decir, de la expansión del capital. El biopoder podrá disponer así la traducción racional de las multiplicidades humanas difusas en multiplicidades ordenadas, como condición estratégica en la producción de un mundo sin residuos en que todo pueda ser rápidamente sobreutilizado.

Al interior de este retrato, siempre o casi siempre, se trata de una relación horizontal entre el poder y los cuerpos humanos. Y digo casi siempre, porque hay dos excepciones en *Surveiller et punir* que son, ciertamente, claves intempestivas que permiten leer no tan solo de otro modo la historia del poder moderno, sino advertir su geología profunda. En primer lugar, la imagen del árbol apunzalado, del grabador Antoine Humboldt, incluida en el libro “Ortopedia o el arte de prevenir y de corregir las deformidades corporales en los niños”, de Nicolás Andry (1749). Esta imagen, en su uso alegórico, funciona como un recurso para subrayar una fuerza direccionante y normalizante sobre los cuerpos humanos. Como si se tratara de un gesto mimético que no oculta el paralelo con Andry, la inclusión de esta imagen en un libro sobre la génesis del poder moderno, intenta ejemplificar la intensidad de un poder de corrección en la infancia de la vida humana. El asunto crucial, sin embargo, es que la ejemplaridad de la imagen nos muestra otro problema: la extensión del poder moderno hacia ámbitos que no son propiamente los humanos: las plantas, y la resistencia de la naturaleza, y más específicamente, los puntos de afectación del poder sobre la materia viviente, tal vez la expresión más radical del poder moderno.

La segunda imagen, corresponde al zoológico de Versalles. Foucault se refiere a su contenido en la sección sobre El panoptismo. Allí sostiene que es posible que el panóptico de Bentham haya tomado por modelo o recibido la influencia de una casa de fieras construida por Louis Le Vau en Versalles durante el siglo XVII: “En la época de Bentham, esta casa de fieras había desaparecido. Pero se encuentra en el programa del Panóptico la preocupación análoga de la observación individualizadora, de la caracterización y de la individualización, de la disposición analítica del espacio. El Panóptico es una colección zoológica real; el animal ha sido remplazado por el hombre” (1975, p. 187).

Lo que ambas imágenes nos permiten apreciar, es el fondo del retrato, aquel de un poder, ciertamente humanista –Foucault lo señala en la primera sección del libro–, aunque no pueda formularlo en sus dimensiones propiamente ecológicas. Para notarlo con mayor claridad, habría que seguir leyendo y desplazarlos hacia *La voluntad de saber* (1976), allí donde Foucault señala que “Durante milenios, el hombre permaneció siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de una existencia política. El hombre moderno es un animal en cuya política está en

cuestión su vida de ser viviente” (p. 135). La cita es conocida, pero en esta afirmación se suelen pasar por alto dos cuestiones: 1) en primer lugar, el umbral, esto es, que en la modernidad la vida biológica ya no es más una base material previa y exterior a la política, sino un objeto de su propia composición; y 2) el que se trata de vida biológica en general, y no solo aquella de la vida de los seres humanos. Pese a esto, lo que Foucault llamó “umbral de modernidad biológica”, es la revelación explícita de una estructura originaria. Refiriendo a este problema es que Agamben (2015) dirá que “El campo –y no la ciudad– es hoy el paradigma biopolítico moderno: el espacio en el que el estado de excepción se hace regla y la vida desnuda es directamente expuesta al poder.” (p. 187).

Sin embargo, esta singularidad del funcionamiento del poder moderno no es exclusivo de los seres humanos. Para los animales no humanos y el resto de aquello que la tradición humanista llama “naturaleza”, el campo es el nomos de la política. Porque lo que tenemos aquí no es solo biopoder, sino fundamentalmente ejercicio de soberanía. Algunas investigaciones contemporáneas han querido nombrar esta situación recurriendo a la categoría de ambientalidad (Nealon, 2015) para connotar el aparato social de gestión ambiental, de tal manera que el ejercicio del poder moderno se revelaría como aquel de una soberanía que decide por la vida de todos los vivientes. Y Foucault ciertamente lo intuye al señalar que en la modernidad la soberanía no desaparece, sino que se transforma (1976; 2006). Transformación que habría que leer teniendo a la máquina antropológica como centro de gravedad: para la vida animal y vegetal, encontramos las dos direcciones de la soberanía: ya no hacer vivir, dejar morir, sino “hacer vivir para la muerte” o “hacer morir para la vida del viviente humano”. Habría que pensar en la industria forestal y agrícola (plantar-talar-vender-plantar), pero también en la industria de los animales no humanos (criar-matar-vender-criar). A fin de cuentas, la naturaleza terrestre convertida en un gran stock de energías disponibles para la vida humana. Por ello parece justo admitir que la modernidad no solo inventa los cuerpos y produce un concepto específico de humanidad, sino que emplaza subjetivamente los cuerpos vegetales y de animales no humanos, vale decir, la naturaleza producida como sujeto: de poder, de gobierno, de gestión, administración, rendimiento, saber, alegoría. En suma, sujetos bio-tanato-políticos.

Con los dos cursos posteriores a *La voluntad de saber*, comprenderemos que esta composición técnica de la vida, llamada biopolítica, requiere afectar no solo la vida humana, sino sus procesos o condiciones de existencia: las situaciones atmosféricas de las ciudades, el ritmo de la producción agrícola, la intensidad de las plantaciones forestales, el comercio de los animales. En una palabra: el moderno poder sobre los cuerpos humanos como racionalización de la naturaleza.

A esta luz, aquello que la imagen de la planta nos invita a mirar, es una condición específica del poder moderno: el proceso de formación de una antropología que consigue volverse potencia de afección ecológica; poder ya no únicamente sobre los cuerpos o la vida humana, sino poder sobre la materia, allí donde ésta ha sido traspuesta como técnica y política. La segunda imagen, sin embargo, nos muestra la procedencia de este poder humanista. Vuelve visible las condiciones de posibilidad de las tecnologías de poder-saber modernas: la cesura entre lo humano y lo animal. En *Les mots et les choses* (1966), Foucault ya lo advertía, al sostener que las ciencias humanas “con las que nuestra «humanidad» se encanta desde hace más de un siglo, tienen su matriz técnica en... las disciplinas y sus investigaciones. Éstas son quizá a la psicología, a la psiquiatría, a la pedagogía, a la criminología, y a tantos otros extraños conocimientos –las ciencias de la naturaleza–, lo que el terrible poder de investiga-

ción fue al saber tranquilo de los animales, de las plantas o de la tierra (p. 208).

Reconociendo que la cesura humano-animal responde a una operación cultural arcaica de producción de una humanidad y a un conjunto de saberes sobre ella, es que en relación a otros problemas Jacques Derrida (2008) pudo decir que: “La socialización de la cultura humana va de la mano con... el devenir-ganado (devenir-bétail) de la bestia. La apropiación, el adiestramiento y la domesticación del ganado manso (das zahme Vieh) son la socialización humana... No hay, por tanto, ni socialización, ni constitución política, ni política misma sin el principio de la domesticación del animal salvaje... La política supone el ganado (p. 116-117).

Las disciplinas descritas en *Surveiller et punir* se asientan sobre esta operación con valor ontológico y político, al suponer al ser humano como un animal adiestrable como cualquier otro. Lo que nos muestra la imagen del zoológico de Versalles es precisamente esta oscura verdad: la política moderna como zoopolítica. Foucault también lo demuestra, pero no por vías especulativas sino genealógicas, al esclarecer en *Sécurité, territoire, population* que el pastoreo cristiano es el arcano de las técnicas modernas de conducción o gobierno de las poblaciones humanas, allí donde la política se formula como redil: “La forma de poder más extraña y característica de Occidente, y también la que estaba llamada a tener el destino más grande y más duradero, no nació, me parece, ni en las estepas ni en las ciudades... nació o al menos tomó su modelo en los rediles, en la política considerada como un asunto de rebaños” (2006, p.159). Este poder –“trasfondo histórico de la gubernamentalidad”, como dirá a continuación–, se convertiría más tarde en las disciplinas y las biopolíticas.

Los animales en la historia de Occidente, la mayor parte del tiempo han constituido un modelo de dominación del hombre y la naturaleza. No es casual que todos los trabajos de psicología científica se encuentren fundados en experimentos de laboratorio con animales (etología). Los animales en nuestra cultura han sido precisamente el laboratorio en el que se han diagramado históricamente las relaciones de poder y los saberes sobre el ser humano. Si no omitimos el lugar de las plantas, el cuadro se completa para mostrarnos una “naturaleza” que ha servido de modelo de validación epistémica, política, y productiva del humanismo y sus libertades. Por ello es que parece justo intervenir las palabras de Foucault contenidas en la solapa de *Surveiller et punir* y subrayar la producción del alma moderna sobre la base de la dominación de la naturaleza: El siglo XVIII inventó, sin duda, el alma y las libertades en su forma moderna, pero les dio un subsuelo profundo y sólido: la dominación de la naturaleza de la que seguimos dependiendo.

En un sentido coincidente, para buena parte de la filosofía moderna, la naturaleza no ha sido otra cosa que un telón de fondo de la vida humana: si en Descartes (2009) la naturaleza representa una fuente de engaño y error, en las filosofías de Hobbes (2014) y Kant (2013;2008), se tratará de un estado salvaje que es preciso superar para fundar la soberanía política y evitar la guerra. En el primer caso, la filosofía del cogito dispone las condiciones discursivas para la subordinación de la naturaleza a la subjetividad, al situar la razón como el fundamento trascendental de toda validación objetiva. Mientras que, en el segundo, la representación del ser humano como opuesto a la naturaleza, dispone la forma moderna de un pastoreo organizado en torno a la conducción política y moral de la soberanía.

En términos sintéticos, estos son los problemas cruciales que impulsan la escritura de “Michel Foucault, una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir” (2024), allí donde la interrogación por la vida condujo a la interrogación por las posibilidades existenciales de un mundo, y en cuyo marco la política se reveló como

un problema. ¿Por qué insistir en un pensador extensamente comentado –aunque no necesariamente leído con una “tercera oreja”–, del cual se han escrito millones de páginas en prácticamente todo el planeta? Porque en Michel Foucault se conjugan tres direcciones filosóficas relevantes:

1) Una función diacrítica que recorre el problema de los saberes sobre el hombre y de las tecnologías de poder dirigidas al gobierno de la vida. Si se retira la crítica al humanismo de estos estratos, lo que aparece en su lugar es un sistema de fragmentación que poco y nada nos dice sobre nuestra experiencia contemporánea. Es contra este protocolo de lectura que el libro intenta organizar una contestación.

2) Un pensamiento en el que la crítica al humanismo vuelve legible la máquina antropológica moderna en sus relaciones compositivas, sus estratificaciones, efectuaciones, así como también en sus residuos. La máquina antropológica moderna es una gran fuerza axiomática que se apropia de las singularidades finitas y las pone a trabajar como obras trascendentes, identificando así la finitud con una comunidad de destino a partir de la cual podrá asignarle un significado a la conducción política de la especie, vale decir, orientarla hacia un fin. Es aquello que la investigación genealógica sobre las prácticas de gobierno permite esclarecer, al igual que la coligadura entre la conducción política de los hombres y la producción de un orden que sea capaz de hacer frente a las fuerzas salvajes de la naturaleza. En una palabra, comprender que el humanismo no es tan solo una construcción epistémica, sino fundamentalmente una relación de dominación, una voluntad de poder que consiguió ontologizarse y pone en entredicho las posibilidades de coexistencia planetaria. Es allí donde la política emerge en su carácter problemático, puesto que, al tiempo que ha permanecido clausurada al mundo «de» los hombres, parece no poder enfrentar ni resolver los problemas asociados a sus propias condiciones de vitalidad. Los problemas que hoy plantea la adversidad ecológica en que habitamos, vuelven completamente insuficientes las categorías con las cuales la tradición filosófica representó lo político, constituyendo, a la vez, un ingrediente fundamental de la crisis contemporánea: es la propia fractura, la desgarradura de la ciudad, la que conduce a pensar lo político como un problema. El carácter antropológico de la política –o la política como antropología–, vale decir, una política de los seres humanos, con arreglo a los seres humanos y, en consecuencia, como ejercicio de una voluntad de poder sobre la existencia planetaria, es precisamente aquello que ha comprometido, no sólo las posibilidades de apertura de la política, sino las condiciones de vida sobre la Tierra. Un pensamiento que se pretenda crítico y no reconozca este problema, no podría tenerse por tal. Es relevante comprender que, tras las libertades del humanismo, se encuentra la dominación de la “naturaleza” o, más precisamente, de la existencia planetaria.

3) Es el horror del mundo, su desintegración contemporánea, la que ha conducido a explorar en la filosofía de Michel Foucault aquellas intensidades reflexivas que podrían abastecer nuestras urgencias y permitirnos abrir fisuras, operar cortes en el presente, de manera tal de imaginar las posibilidades de ser de aquello que aún no existe, vale decir, de un porvenir. Así es como entendemos aquello que Foucault llamó una ontología histórica de nosotros mismos. Se trata, por tanto, de un pensamiento que, a contrapelo de la arqueología trágica de la modernidad, abastece otra arqueología, aquella del extravío, esto es, un pensamiento que traza líneas de fuga respecto del régimen representacional de la filosofía para intentar pensar una modulación ética de la vida. ¿Por qué insistir en la textualidad ética y no en la posibilidad de otra política? Porque la comprensión de lo político abierta por el trabajo de pensamiento de Michel Foucault, se encuentra asentada sobre un conjunto de proble-

matizaciones histórico-filosóficas que habilitan la lectura crítica de su tradición. Esta comprensión resulta solidaria del problema de la vida y sus incesantes modulaciones, permitiéndonos exceder sus expresiones antropológicas y afirmar una politicidad sin a priori ni fundamento trascendente, esto es, una modulación vital, efectuada, cada vez, singular y creativamente.

Es en este plexo donde observamos la posibilidad que la política pueda declinar su clausura antropológica para dar lugar a una pregunta respecto de nuestra relación con la existencia planetaria y sus procesos; aquello que Félix Guattari (2015) –habiendo constatado la generalización de la axiomática capitalista sobre el planeta– formuló como una «ecosofía», esto es, la necesidad de constituir un territorio existencial que conjugue la complejidad y heterogeneidad de todo cuanto existe. Sólo una política inclinada hacia un ethos –que no es asunción de una conciencia, sino un conjunto de luchas agonistas por la verdad respecto a las posibilidades de un mundo– podría dar lugar a una política dirigida hacia una relación ecológica de cuidado en sus estratos sociales, ambientales e individuales. La lectura posthumana de Michel Foucault, en suma, intenta ser una contribución a estos desafíos.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2015) *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2015). *Foucault*. Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (2008) *El animal que luego estoy si(guien)endo*. Trotta.
- Descartes, René (2009) *Méditations métaphysiques*. Flammarion
- Esposito, Roberto (2009) *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Foucault, Michel (2004) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1976) *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1975) *Surveiller et punir*. Gallimard
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie á l'âge classique*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Guattari, Felix (2015) *¿Qué es la ecosofía?* Cactus.
- Hobbes, Thomas (2014) *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2013). *La paz perpetua*. Tecnos.
- Kant, Immanuel (2008). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Nealon, Jeffrey (2015). *Plant theory. Biopower and vegetable life*. Stanford University Press
- Platón (1986) *Diálogos III*. Gredos.