

NECROPODER, GUBERNAMENTALIDAD Y DESEO,
A PARTIR DE LA ANALÍTICA FOUCAULTIANA
***Necropower, governmentality and desire,
based on Foucauldian analytics***

*Necropoder, governamentalidade e desejo,
com base na análise foucaultiana*

SENDA SFERCO¹

Recibido: 19 de noviembre de 2021.
Corregido: 9 de febrero de 2022.
Aprobado: 28 de febrero de 2022.

Resumen

Achille Mbembe desplaza y reformula la hipótesis foucaultiana que diagnostica el presente según el modo de veridicción gubernamental que desde el siglo XIX se dirige hacia la vida, contraponiendo la idea de un necropoder soberanista productor de muerte. Si Foucault advierte que cierta idea de “deseo” sirve de sustento e impulso a la comprensión del biopoder, ¿podríamos decir que existe algo similar en caso del necropoder, pero dirigido hacia la muerte? A través de un recorrido crítico del planteo de ambos autores, se examinará cuál es la especificidad deseante del necropoder y sus efectos ético-políticos.

Palabras clave: Deseo, gubernamentalidad, necropoder, neoliberalismo, obediencia.

Abstract

Achille Mbembe displaces and reformulates the Foucaultian hypothesis that diagnoses the present according to the governmental veridiction mode that has been directed towards life since the 19th century, by contrasting the idea of a sovereign necropower that produces

¹ Doctora en Filosofía por la Université de Paris VIII, y Doctora en Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad Nacional de Quilmes. Investigadora del CONICET, Sede Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Líneas de investigación: filosofía política y pensamiento francés contemporáneo, especialista en la perspectiva histórico-crítica de Michel Foucault. Correo electrónico: senda.sferco@gmail.com

death. If Foucault notices that a certain idea of “desire” serves as a support and impulse to the understanding of biopower, could we say that there is something similar in the case of necropower, but directed towards death? Through a review of both proposals, the desiring specificity of necropower and its ethical-political effects will be critically examined.

Keywords: Desire, governmentality, necropower, neoliberalism, obedience.

Resumo

Mbembe desloca e reformula a hipótese foucaultiana que diagnostica o presente segundo o modo de verificação governamental que se dirige à vida desde o século XIX, ao contrapor a ideia de um necropoder soberano que produz a morte. Se Foucault percebe que certa ideia de “Desejo” serve de suporte e impulso para a compreensão do biopoder, poderíamos dizer que há algo semelhante no caso do necropoder, mas direcionado à morte? Por meio de uma revisão de ambas as propostas, a especificidade desejanante do necropoder e seus efeitos ético-políticos serão examinados criticamente.

Palavras-chave: Desejo, governamentalidade, necropoder, neoliberalismo, obediência.

Introducción

¿Existe un deseo carroñero que más que estar impulsado por una ampliación de la vida, se asienta en una sustracción sistemática y mortuoria del *bios*?

Cuando Michel Foucault elabora la noción de “biopoder” (1976), señala que se trata de un tipo de estrategia específica de conducción de conductas que emerge junto con el liberalismo económico y político en el umbral del siglo XVIII y XIX, época que el autor señala como modernidad occidental. Este modo de funcionamiento del poder atañe a formas específicas de gobierno que a través de la indagación histórico-arqueológica foucaultiana, se deducen de relaciones de fuerza que emergen con la particularidad de sostener remanencias y diferencias respecto de las lógicas que vinculaban de un modo específico las relaciones de saber, poder y verdad en configuraciones históricas anteriores. Pero a diferencia de la vieja razón de Estado de la edad Clásica (*i.e.* siglos XVI y XVII), la veridicción del biopoder ya no apunta a fundamentar una soberana decisión de muerte sobre la vida de los individuos (acudiendo a formas de castigo e incluso a la necesidad de hacer la guerra), sino que se dirige, en el albor del proyecto humanista moderno, a una maximización de la vida.

Las indagaciones de Foucault que recorren varios de sus cursos y libros de la década de 1970, muestran que desde el siglo XVIII, y a través

de diversos discursos y prácticas de “medicina social” (1994, 210) ligados al auge del capitalismo, el poder se dirige a invertir un cierto número de aspectos fundamentales de la vida de los individuos: la salud, la alimentación, la seguridad, las disciplinas del cuerpo, la sexualidad. Surge así una nueva forma de poder que de forma explícita se propone “hacer vivir” a los individuos a través de la gestión liberal, biológica y estadística de sus poblaciones. De allí el prefijo “bios” –procedente del vocablo griego que refiere a la vida– característico de este modo específico de funcionamiento del poder.

Ahora bien, los análisis críticos foucaultianos muestran que si la cuestión de la vida devino el centro de la ocupación económica y política liberal moderna, es porque puede ser administrada, fortalecida, multiplicada y regulada por un modo de gobierno particular que busca legitimarse como una conducción total. Se trata de la “gubernamentalidad” (Foucault, 2004a, 3-5, 91, 139-260), según la nominación del autor, cuya herencia pastoral le permite facultar su incidencia hacia un arco de acción *omnes et singulatim*, *i.e.*, general y singular. Foucault advierte que se superponen aquí dos modalidades de producción de poder, frente al liberalismo político y económico moderno, así como al proyecto humanista que lo acompaña a nivel filosófico-jurídico y ético-moral: el poder disciplinario, atento a modelar, capacitar y docilizar sistemáticamente al individuo, que precisa ser desplegado en una temporalidad más o menos continua para lograr su objetivo; y el normativo, que apunta a una gestión económico-política y estadístico-regulativa que busca seleccionar biológicamente a las poblaciones (2004a, 183, 193). Los biopoderes, entonces, permiten sostener esta estrategia de conducción de conductas en dicha doble escala: a nivel del “individuo”, incidiendo microfísicamente en sus modos de comportamiento, y a nivel de la “población”, gestionando estadística y económico-políticamente los diversos dispositivos que integran esta gubernamentalidad.

La articulación foucaultiana entre gubernamentalidad y biopoder, entonces, permite dilucidar que esta estrategia en apariencia “maximizadora de la vida”, en verdad solapa una *necesidad*, también encara a este nuevo sistema centrado en el *bios*: decidir no potenciar la vida de las franjas poblacionales que queden fuera del rango de visión que la norma considere incorporable dentro de su cálculo estadístico económico, político y biológico. De modo

tal que, como el autor formula sobre el final de su *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, este modo específico del poder si bien se propone “hacer vivir”, desde un inicio también “deja morir” (Foucault, 1976, 181) a quienes quedan fuera de este registro. En efecto, los análisis de Foucault registran una mutación en el modo de funcionamiento del poder que ya no depende sólo de la decisión de muerte o vida del soberano respecto de sus súbditos, sino de mecanismos de gestión poblacional singularizados mucho más complejos, avalados como modalidad de gobierno general asentada en las necesidades del auge del capitalismo y del liberalismo económico. De modo que ya no se trata “de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un campo de valor y utilidad” (*Ibid.*, 189). Lejos de haberse perdido, podemos verlo, el *mor* de muerte del soberano queda incorporado y naturalizado en la gubernamentalidad moderna.

El carácter arbitrario de este registro, definido y decidido a partir de cálculos económico-políticos de rentabilidad de mercado basados en progresiones estadísticas precisó armarse de un fundamento conceptual, cultural, subjetivo, que permitiera naturalizar la azarosidad de su decisión sobre el destino de los individuos que componen sus poblaciones. Foucault explica que la promulgación de la “guerra de razas” y la “analítica de la sangre” (*Ibid.*, 180) serán los modos de reconducir el viejo poder soberano a la dinámica selectiva de los biopoderes, a modo de convalidar la defensa de las poblaciones e incluso la muerte de quienes representen un “peligro biológico” para la sociedad (*Ibid.*, 181). El racismo deviene una pieza clave del orden discursivo moderno, ya que permite, en pleno auge etnológico y colonial, clasificar y seleccionar diversos tipos de sangre, culturas y rangos de evolución humana, y *justificar* la “necesaria” activación tanto de la discriminación como de la guerra (Foucault, 1997, 230). El racismo brinda así el “fundamento” biológico necesario para garantizar y reproducir una selección social y cultural que la pretendida “transparencia” económico-política del liberalismo de mercado y los buenos valores humanistas no estaban en grado de habilitar conceptualmente. El siglo xx se caracteriza por esta estrategia “biopolítica” del poder vinculada a poner en el centro de su estrategia a la vida, y también a decidir qué vidas deben ser desechadas.

El señalamiento crítico de Achille Mbembe (2006) alrededor de su conceptualización de la “necropolítica”, como política mayormente dirigida a

una maximización del cálculo de muerte (y no de vida como había analizado Foucault en 1979),² es, en este sentido, muy reveladora del tipo de gobierno que fue reproduciendo el liberalismo político y económico-financiero, no sólo en las formas de acumulación primitiva que revistió el colonialismo en los siglos XVIII y XIX, sino un poco más acá, con la gubernamentalidad neoliberal de finales del siglo XX y XXI. El “necropoder”, pieza decisiva elaborada por Mbembe para nombrar este mecanismo productor de muerte, en este sentido, echa luz sobre el planteo foucaultiano a nivel de tres problemáticas.

En primer lugar, propone una nominación específica para “la otra cara” del biopoder, una noción que a ojos de muchos intérpretes contemporáneos aparecía concebida de un modo demasiado asertivamente vital.³ En segundo lugar, su abordaje desenfoca el eje exclusivo de Occidente hacia el registro histórico-crítico de la colonialidad y su rol fundamental tanto para la acumulación primitiva necesaria para el capitalismo moderno como para explicar las enormes brechas de desigualdad de nuestro mundo contemporáneo. Este es, sin duda, uno de los aportes a los exámenes críticos foucaultianos más potentes, a los que Mbembe recuerda que la explotación colonial fue fundamental para garantizar, también, la universalidad del proyecto humanista y que las biopolíticas modernas no habrían sido posibles sin el tratamiento necrológico del *bios* de grandes franjas de población a lo

² El señalamiento crítico de Mbembe hace eco explícito de las formulaciones del filósofo contemporáneo Giorgio Agamben respecto del modelo de los campos de concentración para definir las políticas de excepción que hoy han devenido la regla en las gubernamentalidades neoliberales. Según la denuncia del italiano, hoy la inerte *zoe* es el verdadero nombre del *bios* (Agamben, 1995). La vida ha devenido nuda vida, ya no enlaza a nivel de una ética y una política, sino que únicamente sobrevive como permanente sustracción. Esta interpretación soberanista del modo de funcionamiento del poder queda reducida a un modo de lectura jurídico del poder de corte schmitiano clásico, que, al decir de Foucault, resulta de la inercia del “discurso filosófico-jurídico de la modernidad” (1976, p. 106, 119). Por eso, es un marco de análisis con un alcance limitado a denunciar únicamente el poder *qua* dominación vertical y represiva y, por lo tanto, se prueba conceptualmente inerte a la hora de poder registrar el poder en su capacidad circulatoria, relacional y productiva (Foucault, 1976). Desde la perspectiva foucaultiana, en cambio, pueden identificarse no solo sus dispositivos de captura, sino también sus focos táctico-estratégicos donde las luchas de fuerza encarnan una emergencia específica, de manera tal de desdoblarse posibilidades resistentes a nivel ético y político.

³ Cf. Las interpretaciones posteriores elaboradas en la estela de las lecturas de Gilles Deleuze, por ejemplo (Cf. Antonelli y Sferco, 2020).

largo del mundo entero. Por último, en tercer lugar, la idea de “necropoder” identifica la existencia de una estrategia de muerte específica desarrollada por la gubernamentalidad contemporánea para cumplir su propósito selectivo a nivel económico-biológico-político.

Los estudios de Mbembe, demuestran cómo los biopoderes, lejos de tratarse de un “dejar morir” como reverso de una estrategia maximizadora de la vida, que daría la idea de un “soltar la mano” o de dejar librados a su suerte a las franjas poblacionales que la norma y la analítica de la sangre consideren conveniente, existe un proyecto racionalmente calculado de políticas necrológicas que acompaña al liberalismo moderno y se extrema en las lógicas neoliberales de nuestro mundo contemporáneo.

Sobre el final de este texto volveremos a algunos puntos críticos respecto de esta interpretación y, sobre todo, respecto de su ligazón con las tesis foucaultianas, pero por el momento retengamos esta relación entre poder y muerte que aparece innegablemente vinculada al capitalismo moderno desde sus inicios y cuya profundización indudable constatamos día a día en los irrisorios márgenes de desigualdad que aceptamos como naturales y evidentes en nuestro presente.

1. El rol privilegiado de la sexualidad y del deseo

Foucault presta especial atención al rol que la sexualidad ocupa en los modos de gestión del *bios*. En efecto, ésta emerge en sus análisis (1964, 1969, 1976, 1979, 1981, 1984a, 1984b) como una pieza clave para dicha administración (1976, 35), que permite el “acceso tanto a la vida del cuerpo como a la vida de la especie” (*Ibid.*, 192). La sexualidad posibilita así entrever los mecanismos mediante los cuales el vínculo entre biopoder y gubernamentalidad efectivamente encarna en un doble punto de anclaje: el individuo y la población. Este arco de conducción, dijimos, resulta fundamental para la estrategia selectiva “hacer vivir/dejar morir” dinamizada por las biopolíticas. La sexualidad brinda entonces una suerte de “bisagra” (*Ibid.*, 136) para articular los diversos dispositivos dinamizados desde las dos modalidades —disciplinarias y normativas—, conducidas por esta específica gubernamentalidad. En “nuestro sexo” (*Ibid.*, 10) se conjugan constantemente estos dos mecanismos de poder atentos a modelar asiduamente

nuestras conductas: el de la incidencia sistemática de *las disciplinas* que docilizan anatómico-políticamente particularizando cada cuerpo individual, y el requerido por el flujo regulativo de *la norma* que ordena estadísticamente la selección económico-política y biológica de la especie a través de conjuntos de poblaciones (*Ibid.*, 183, 193).

Como exponen los análisis de 1976 en el primer volumen de *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, la modernidad elabora una *episteme* que dispone estos objetivos en un arco de niveles de incidencia: práctico-discursivo, científico-biológico y filosófico-jurídico, que se armarán de dispositivos de conducción específicos. En este sentido, aun en pleno contexto de “opresión” victoriana, la denominada “*scientia sexualis*” del siglo XIX permitió *productivamente* estudiar, sistematizar y vehicular los diversos dispositivos vinculados al sexo, ahora en el centro de acción de los biopoderes (*Ibid.*, p. 76-7, 92). Hay, desde el análisis de Foucault, un abordaje del poder que siempre da cuenta de un carácter doble, o no asimilable a los modos soberanistas y jurídicos que sólo siguen concibiendo su cara “externa” y “represiva”.⁴ En este sentido, la ciencia, la economía-política, y la sexualidad *determinan a la vez que habilitan* un campo de juegos posibles donde el poder es algo más que meramente “vertical y represivo”, mostrando que en verdad también funciona de modo relacional, circulante y productivo (*Ibid.*, 10-108). De un modo más complejo, entonces, ya en uno de sus primeros cursos sobre el tema, “La Sexualité”, dictado en 1964 en l’Université de Clermont-Ferrand, Foucault había anticipado que “en la cultura moderna, el hombre devino un objeto de investigación científica cuando se reveló a sí mismo, a la vez, como *sujet à la sexualité* y *sujet de sasexualité*” (Foucault, 2020, 57). El éxito de

⁴ He aquí un punto fundamental para trazar la diferencia entre el arco y alcance ético y político que comporta la problematización foucaultiana del poder y el problema de las interpretaciones soberanistas contemporáneas de quienes se auto-reconocen “continuadores” de su planteo (cf. Giorgio Agamben, Roberto Espósito, etcétera), reduciendo la interpretación foucaultiana a una interpretación jurídica clásica de corte schmitiano. Foucault denuncia, en su tiempo, esta lectura como estrategia persistente del “discurso filosófico-jurídico de la modernidad” (cf. Foucault, 1976, p. 109, 116) marcando muy claramente las limitaciones de una conceptualización verticalista que no sólo queda sumida a dar únicamente cuenta del poder desde su “cara externa” (1976, p. 109; 1997, p. 30-3, 37-9; 1994, t. 4, p. 185-6), sino que expresamente busca no inteligir las posibilidades del poder *qua* resistencia (Raffin, 2019, p. 32; Blengino, 2019; Dalmau, 2017; Sferco, 2019, 2020).

esta estrategia epistémica coincide con el momento –al decir del autor– en el que tiene lugar el “nacimiento del hombre” (1966); una nueva “forma” que también viene acompañada de una nueva “identidad”, puesto que ahora en más de una veridicción jurídica y subjetiva específica lo marcará a fuego: es un sujeto *sujetado* a la sexualidad.⁵

En efecto, desde la modernidad, y en la herencia que esta configuración todavía gravita sobre el tiempo presente, la sexualidad brinda una jurisdicción para nuestra subjetividad y una forma a nuestra identidad. De modo tal que, como denuncia la fórmula foucaultiana homónima en 1976, el sujeto moderno se halla compelido por el discurso filosófico y jurídico de la modernidad a efectuar un recorrido epistémico, heurístico y normativo respecto de sí mismo (y por supuesto, con relación a los otros): él debe tener “voluntad de saber” del sexo, indagar sus inclinaciones, interrogar sus modos. Dicha búsqueda de “conocimiento”, explica Foucault (1976, p. 93), persigue la promesa de arribar a cierta verdad subjetiva respecto de sí mismo, a la ilusión de consumir internamente una identidad cuya *forma* debe ser constantemente convalidada externamente.⁶ La modernidad se equipa con estos modos de producción de los cuerpos y de producción de saber, sosteniendo una verdad tan exitosa y profundamente guardada que incluso creemos tener conciencia inmediata de ella (Foucault, 1976, p. 93).

Como venimos desarrollando, si la sexualidad brinda el cuerpo a la gubernamentalidad moderna, es porque algo sujeta jurídica y moralmente al sujeto a nivel interno. En este sentido, Foucault desde muy temprano denuncia (1969, 1976) que cierta idea de *deseo* funciona como móvil secreto de esta estrategia de gobierno. En efecto, en la modernidad, el deseo se sitúa como una dimensión interior, central y permanente del sujeto, ocupando el lugar otrora vinculado religiosamente al alma. Su *locus* secreto y la creencia en su oscuridad en parte revelable, como veremos, resulta cabal para el nuevo modo de conducción biopolítica. Esta afirmación parece confirmarse cuando atendemos a los modos en los que hacemos experiencia de nuestra sexualidad y, sobre todo, al tipo de interrogaciones que planteamos acerca

⁵ En el curso de 1964, Foucault señala que “en la cultura moderna, el hombre devino un objeto de investigación científica cuando se reveló a sí mismo, a la vez, como ‘*sujet à la sexualité* y *sujet de sa sexualité*’” (2020, 57), retomado luego en (1976, 194).

⁶ De aquí la importante pervivencia del foco jurídico.

de nosotros mismos, como insiste Foucault. En este sentido, no sólo somos *sujetos sujetados a la sexualidad*, sino que de un modo más “profundo” y “enigmático” nos vivimos a nosotros mismos como “sujetos deseantes” (Foucault, 1976, 207). El alcance *omnes et singulatim* de dicha relación de interna veridicción se verifica a nivel externo por su permanente *voluntad de saber* acerca del sexo, explica el autor, confirmando la captación que el deseo permite a nivel de la subjetividad.

El deseo pareciera ser así “la condición de posibilidad” (Lorenzini, 2019, 450) de los mecanismos de saber y poder que producen, organizan y explotan gubernamentalmente la vida moderna. Es una pieza clave para la captación gubernamental del sujeto (Sferco, 2020, 55), es decir, para los mecanismos dispuestos a delimitar su jurisdicción y a fomentar su producción de subjetividad.

En efecto, incitado a través de diversos dispositivos –jurídicos y normativos, disciplinarios, securitarios y biopolíticos–, el deseo demuestra tener un rol fundamental que se extiende sobre un vasto campo de experiencias disímiles: no sólo rige la ley y la voz del *homo sexualis* moderno (Foucault, 1976, 50), sino que fue llamado a develar la “imagen” inconsciente de su falta;⁷ también comanda –como lo muestran los análisis que ocupan sus cursos entre 1976 y 1979, que desarrollaremos más adelante– la prolifera-

⁷ En sus primeras investigaciones, cuando examina la psicología existencialista de L. Binswanger, Foucault estudia *Rêve et Existence*, a la vez que las *Logische Untersuchungen* de E. Husserl y *Die Traumdeutung* de S. Freud, ambos de 1900, donde el deseo aparece como significación plasmada en las imágenes oníricas. En este sentido, si la experiencia onírica era la del sin sentido de la consciencia, con Freud el sueño deviene el sentido del inconsciente; es decir, una presencia que traiciona a la vez que se realiza. Foucault explica que “el sueño, es el cumplimiento del deseo, pero si justamente, se trata de un sueño y no de un deseo cumplido, por eso realiza todos los “contra-deseos” que se oponen al deseo mismo. El fuego onírico, es la ardiente satisfacción del deseo sexual, pero lo que hace que el deseo tome forma en la sustancia sutil del fuego, es todo lo que este deseo rechaza y que, sin cesar, busca apagar” (I, 1994, p. 69). La cuestión de las imágenes es central: “Freud supone el carácter primitivamente imaginario de la satisfacción del deseo. En la conciencia primitiva, arcaica o infantil, el deseo se satisfaría primero bajo el modo narcisista e irreal del fantasma; y en la regresión onírica, esta forma originaria de cumplimiento sería puesta al día. Freud (...) recupera la idea de un lazo necesario y original entre imagen y sentido, y admite que la estructura de la imagen tiene una sintaxis y una morfología irreductibles al sentido, porque justamente el sentido viene a esconderse en las formas expresivas de la imagen” (I, 1994, p. 72).

ración de consumos y emprendimientos del *homo oeconomicus* neoliberal actual (Foucault, 2004b, 276; Beistegui, 2018, 6). Además, de un modo alarmante a ojos de Foucault, puesto que implica al propio campo crítico filosófico, el deseo se muestra atravesando incluso los discursos de liberación que cifran en su despliegue una transformación subjetiva y social posible, haciendo del poder un mero asunto jurídico que sólo se reduce a indagar su cara externa (*cfr.* 2020, 264-66; 1994 III, 260-62).

Estos discursos, que Foucault considera peligrosamente funcionales a la reproducción de las lógicas liberales y neoliberales contemporáneas ya que no bifurcan realmente ningún juego (Foucault, 2020, 322-25; Lacub y Maniglier, 2004, 59), no sólo le dan la razón respecto de la centralidad que el deseo ha tenido en la tarea de convalidar –a nivel *omnes et singulatim*– tanto el léxico específico como la dirección de conductas necesaria para la estrategia normalizadora de la nueva gubernamentalidad moderna (Foucault, 2004a, 14-19, 155-7; 2004, 319; Rose, 2012; Beistegui, 2018, 209; Paltrinieri y Nicoli, 2017; Sferco, 2020), sino que su naturalización en el campo de las luchas de resistencia exige ponerlo a prueba en su historicidad específica (Foucault, 1994 III, 260-1; 2020, 385).

Se comprende entonces que sobre el final del curso de 1980-81, *Subjectividad y Verdad*, Foucault señala al deseo como una suerte de “trascendental histórico” (2014, 293) que atraviesa la profundidad del tiempo y debe ser objeto de una indagación crítica. La genealogía del hombre de deseo, o mejor dicho de los saberes y prácticas mediante los cuales el hombre occidental fue conducido a reconocerse como “sujeto de deseo” (*cfr.* 1984a, 12), requiere entonces examinar cuáles han sido las codificaciones jurídicas y normativas que en distintas configuraciones históricas y en diversos focos de experiencia, fueron dando forma a esta pieza clave de nuestra subjetividad actual.

2. El deseo, en la genealogía del gobierno y la obediencia

En 1981, en el marco del curso *Subjectivité et Vérité*, Foucault plantea que una de las preguntas más importantes para el diagnóstico crítico de nuestra actualidad radica en indagar genealógicamente la entelequia que

se ha organizado alrededor del deseo, haciendo de éste una suerte de “invariante histórica”; es decir, un “algo” sin sustancia fija pero que permite la articulación nominal de diversos sentidos en distintos momentos históricos determinados. Por ello, un estudio del deseo debe vincularse a los distintos focos de experiencia que van sosteniendo su *locus*. Es decir, el deseo no es un concepto que habita en un plano volitivo esencial o ley del afuera, que pueda escindirse de las relaciones de saber, poder y verdad que le dan forma a la elaboración de su práctica y a la conceptualización de su teoría en condiciones históricas concretas. Como ya había planteado en *l'Ordre du Discours*, en 1969, el deseo delimita un orden discursivo, moviliza un tipo de relato y marca la jurisdicción para la representación y la imaginación libidinal que, como dijimos, desde la modernidad define virtualmente el horizonte de posibilidades de acción morales, estéticas, y ético-políticas en nuestro presente.

En 1976, Foucault mencionaba al deseo como pieza clave del discurso filosófico-jurídico de la modernidad, cuya antigua modalidad soberana pervive gracias a la sexualidad, disciplinaria y normativamente, al interior de las nuevas estrategias circulatorias del poder gubernamental moderno dirigidas desde finales del siglo XVIII a hacer vivir el *bios* y gestionar las poblaciones. Enmascarado detrás de la sexualidad, el deseo es el punto ciego del biopoder al que apunta la gestión gubernamental: es la bisagra clave para el tratamiento anatómico-político de los cuerpos y estadístico de las poblaciones. Doblemente, deviene tanto un objeto del biopoder como un mecanismo vehiculizador de sus dispositivos. Vinculando norma y ley, el deseo se reserva la posibilidad de desplazar –si es preciso– su instancia de veridicción, según la progresión del cálculo estipulado y según el tipo de estrategia de gobierno económico-política que se quiera desarrollar. Efectivamente, el deseo ha ido cambiando de foco de veridicción en distintos momentos de la historia: si entre los antiguos codificaba un lazo práctico con otros saberes y placeres –las *aphrodisia*–, en la modernidad es una suerte de esencia que viene a fundar la “verdad del sexo”.

Velando la completa visión de su arco de incidencia por la insistencia analítica que lo impone como un objeto de conocimiento, Foucault nos muestra que el deseo es la pieza cuya *metafísica presencia* no fue profanada cabalmente por la modernidad: hemos naturalizado el mecanismo

subjetivo deseante como nuestra naturaleza más verdadera, libre y secreta, de lo cual, la respuesta que emerja de su interrogación dará la prueba de quiénes somos como sujetos (Foucault, 1976, 80; 2014, 293; 2018, 391). En efecto, para poder efectuar el acto que viene a indicar cómo querer, es preciso tener primero *voluntad de saberlo* (1976, p. 48-51). El deseo es la pieza volitiva que precisa la veridicción de la analítica de la sexualidad. En el umbral moderno, así, el deseo moviliza tanto la pretensión de conocimiento de las ciencias humanas como las prácticas de la medicina social y la psicopatología que se ocuparán de “normalizar” el advenimiento de su curso, como las formas económicas y políticas de gobierno, haciendo de Occidente una civilización definitivamente “deseante”.

En los estudios de Foucault, el deseo adviene al análisis crítico del presente como una pieza privilegiada para el examen modal de la subjetividad, este eje de problematización que el autor suma a sus investigaciones desde 1980 cuando en el curso *Le Gouvernement des Vivants* plantea la importancia de situar la indagación por la verdad y el sujeto tanto con relación a la gran pregunta política de “¿por qué seguimos obedeciendo?” (Foucault, 2012; Gros, 2017) como a la experiencia de subjetivación crítica por medio de la cual estos mismos términos pueden darse otra forma ética y política en un lazo de gobierno, de conducción, que concierne a la relación interrogativa del individuo consigo mismo a partir del vínculo con los otros. Una suerte de “sustancia ética”, explica Foucault, va resultando del encaminamiento estético y político de los sujetos hacia los códigos jurídicos y morales que tienen al deseo como punto de agarre y como meta a develar (Foucault, 1984a, 33). Foucault confía en que el trazado de una articulación recíproca entre ejercicios éticos y códigos morales permitiría registrar tanto las zonas de captura como las instancias polivalentes, frágiles y tácticas que hacen de la subjetividad ya dispuesta por el poder gubernamental como fundamento identitario del sujeto, una materia de subjetivación política activable y plausible de elaborar con otros, prácticas de resistencia.

Como advierte Gros (2013), a nivel del análisis hay un “desplazamiento” –que suele comportar una intensificación del foco de estudio en los abordajes foucaultianos– del examen del poder al del “gobierno”, ya que “en el fondo, la noción de poder, según la pensaba Foucault en la primera mitad de los años 1970, abarcaba saberes y subjetividades en tanto que

puntos de inscripción pasivos” (*Ibid.*, 111). En cambio, “con la problemática de la gubernamentalidad y del gobierno se instalará la idea de una articulación entre formas de saber, relaciones de poder y procesos de subjetivación, que son planos distintos” (*idem*). Así, configurando un archivo de textos prescriptivos y cánones éticos y morales, Foucault estudia las modelizaciones de conductas que apuntan a dirigir y dar forma a una subjetividad específica, configurando “régimenes de verdad” (Foucault, 2012a, 98). Ello implica atender a la articulación con las relaciones de saber y poder que sostienen su praxis, como también a qué función persigue la verdad que *manifiestan* (las artes de movilizadas por las *alethurgias*). Foucault aquí refina con un nuevo “tono” su abordaje histórico genealógico, sumando una perspectiva “anarqueológica” que consista en dar cuenta, al mismo tiempo, de la fragilidad y *no necesidad* de los fenómenos específicos que emergen en el registro, aun cuando resulte *necesaria* su inteligibilidad para quienes los experimentan (Foucault, 2012a, p. 77, 98-100).

El reconocimiento al carácter frágil a la vez que de la intelección necesaria de estas manifestaciones, es importante por dos motivos: tanto por su atención al registro de gestos, emociones, afectos y actos que hacen de la experiencia un *foyer*—un hogar, una cotidianidad, un arte del hacer—aprehensible desde la dimensión de sus prácticas concretas, como para dar cuenta del carácter azaroso y agonístico de las relaciones de fuerza desde las cuales continuamente emergen modos de subjetivación *otros* respecto del tipo de subjetividad moralmente buscada.

Parte del recorrido de la genealogía anarqueológica de la moral de occidente emprendida por Foucault en estos años, entonces, sitúa al “sujeto de deseo” como clave de captura del discurso filosófico-jurídico de la modernidad. El umbral de partida para la indagación genealógica reconoce un problema en el hecho de que la subjetividad que en el presente nos define como *deseantes* haya devenido una entelequia que nadie cuestiona. No sólo es la interrogación que hoy dirige el acceso a *la verdad* nuestra experiencia, sino que al seguir dirigida por el discurso filosófico y jurídico de la modernidad, sigue marcando un límite “soberano” para nuestra capacidad actuante y resistente. En efecto, pareciera que hoy no podemos salirnos, ni tampoco pensar la acción ético-política, por fuera de la pregunta ¿qué es lo que deseo?, insiste Foucault en el curso de 1981-1982 en el Collège de

France, *Subjectivité et Vérité* (cfr. 2014, 293). Una relación de obediencia cabal pareciera haberse fraguado aquí. Frente a esta encerrona, la indagación genealógica foucaultiana busca adentrarse transversalmente en la historia, para problematizar una pregunta que se inscribe en el tiempo presente: ¿qué hizo que mi veridicción *qua* sujeto hoy dependa casi exclusivamente de la interrogación de *mi* deseo?

Desde 1976 y hasta 1984, los análisis de Foucault muestran cómo la raíz de esta peculiar relación de obediencia se vincula a “la experiencia de la carne” movilizadora por los padres de la Iglesia, entre los siglos II a V. Allí habría habido una mutación progresiva de la “sustancia ética” —que surge de la articulación de niveles poder, saber, subjetividad y verdad en el análisis— que primaba otrora en la denominada “cultura de sí” helenista romana del siglo I y II. Si ésta asentaba su veridicción en el labrado de una verdad interior como selección y cincelado de un sujeto que debe cuidar de sí mismo, y que cuenta con la guía temporaria de un maestro hasta lograr su autarquía (Foucault, 1984a), ahora esta elaboración ya no es certera y el sujeto ya no puede confiar en su verdad (Foucault, 1984b). Con el cristianismo, el individuo se define como ser caído, pecador, sólo capaz de salvar su falta si renuncia a su voluntad y accede, a través de una *metanoia* bautismal —que ya no se vincula con un *logos* moviente, sino a Dios—, a la posibilidad de otra vida (Foucault, 1984b). El bautismo sitúa un enlace ontológico “originario”, un nuevo nacimiento divino, que debe vigilar las posibles recaídas. La sospecha recae *originalmente* sobre el deseo, ya sexualizado y disociado del antiguo bloque de *aphrodisias*. El deseo es, según la definición de Casiano, fuente de libido, una fuerza que surge desde las profundidades del *libet* —el inframundo—, y que para Agustín se volverá dimensión involuntaria que pervive en la voluntad ya caída del individuo (Foucault, 2018, 241, 279). Éste nunca sabe qué incita al deseo, nunca está seguro de no haber sido tentado por el diablo. Un tercero, maestro de conciencia, se vuelve entonces vínculo de dirección “necesario” para poder acceder a la comprensión de la naturaleza de nuestros “propios” actos, puesto que asumiendo una voluntad caída éstos ya no nos pertenecen. El mecanismo verbal de la confesión según la fórmula de San Juan Crisóstomo: “enuncia tu falta, destruirás tu falta”, marca la dinámica de un nuevo modo de gobierno en el que se requiere del individuo total obediencia y

sumisión a esta Ley. El sujeto tiene la obligación de decir una verdad de sí cuya veridicción no controla. Situado en un lugar de “aparente rebelión”, el deseo llama involuntariamente a efectuar una transgresión que, en su mismo movimiento, confirma la ley que lo sustenta.

Según el análisis de Foucault, Agustín no sólo crea el *sujeto deseante* que ve de ahora en más anudada su subjetividad a esta obligación confesional de su verdad, siempre confirmada como tal por boca de otro, el maestro de conciencia, sino que en el mismo movimiento crea al *sujeto jurídico* que entiende la renuncia a su voluntad como instancia de obediencia necesaria para sostener el orden del Derecho. No es sino la *libertas* la que me indica el valor de renunciar voluntariamente a la propia voluntad. La libertad viene a legislar la jurisdicción de las almas como condición universal y equivalente de los vivientes con relación a Dios o mejor, al maestro de conciencia que sirva de pastor a su gobierno. El mecanismo *omnes et singulatim* de este modo de dirección de los otros, marca el umbral de inteligibilidad de la gubernamentalidad liberal moderna: “Somos rebaño, animal de confesión” (Foucault, 1976, 80). Ésta es la relación de obediencia cuya conformación moral nos excusa tal vez aun hoy de elaborar una actividad ética diferente.

3. El deseo como instrumento de gobierno liberal

En este sentido, junto con Foucault, podemos atender al modo en el cual el deseo, que durante siglos había sido entendido como una clave para comprender quiénes somos y la tecnología a través de la cual se da forma a nuestra subjetividad, en el siglo XVIII, junto con el auge del capitalismo y el liberalismo económico-político, experimenta una transformación radical: ya no constituye lo que debe ser gobernado para dar lugar a una vida buena o verdadera; ya no constituye el *objeto* de un cuidado pastoral o espiritual, sino que deviene un *instrumento* de gobierno, es decir, un modo explícito de conducir las conductas de los individuos y las poblaciones hacia objetivos biopolíticos. Así, tal como expone el análisis Miguel de Beistegui: “El gobierno *del* deseo es también, y especialmente, el gobierno *por y para* el deseo” (Beistegui, 209). En efecto, siendo que la biopolítica naciente se propone maximizar de un modo rentable la vida, y que la sexualidad prestó

el cuerpo a esta estrategia, el deseo aparece abordado por las gramáticas biologicistas y psicológicas, criminológicas y jurídicas, económicas y políticas, a través de un prisma de naturalización que lo acerca más que nunca a un fundamento biológico.

El deseo, en este sentido, también forma parte de las más diversas gramáticas. Había sido justificado, por ejemplo, en 1853, como “instinto” e incluso como “volición racializada” en el *Ensayo acerca de la desigualdad de las razas* del Marqués de Gobineau –por nombrar tan sólo una de las voces de esta arenga–, donde a través de una diferencia biológica entre “negros, amarillos y blancos”, el deseo brindaba un punto de *arché* para el fenotipo que precisa la nueva “analítica de la sangre”, arriba mencionada. Así, su fundamento no sólo distribuye una jerarquización productiva, sino también las posibilidades vitales de los cuerpos deseantes que demanda la nueva estrategia normativa y poblacional. Su posición brinda un eslabón subjetivo entre instinto animal y pasión racional solicitado tanto por el avance del positivismo científico como por la necesidad de delimitar una representación de las conductas de los individuos al interior del par normal-patológico.

Aun si estas conductas no fueran *a priori* representables (como plantea, según el análisis crítico de Foucault, el problema de los “Anormales”, los casos “inclasificables” de Pierre Rivière, de Herculine Barbin (*cfr.* 1999, 67), esta delimitación permite distribuir diferencial y estratificadamente diversas necesidades y apetitos en franjas de poblaciones. Apropiado por la dinámica exponencial de la norma, el deseo ya no es el fondo oculto de una fuerza atormentada que es preciso confesar para despejar la verdad de su origen, sino el vector de una “necesidad” que, tal como insistían los fisiócratas, es preciso “*quietar y non muovere*” –como aconsejaba Robert Walpole respecto de la consabida “mano invisible” del mercado–, para que prosiga un interés y una utilidad que se asumen como *naturalidad*.

Con el capitalismo, entonces, los deseos se equipan de una función y un “uso” que antes la cristiana concupiscencia no exigía. Para ello, son dirigidos por los biopoderes a involucrarse en un amplio grado de variabilidad que permite reorientar sucesivamente los intereses de los individuos hacia diversos tópicos, según las necesidades del mercado. La “población” es la unidad de gestión regulativa que identifica un rango de procesos y variables

cuyo análisis estadístico e integración normativa permite reconocer a la *utilidad* y al *interés* calibrados en nombre del deseo. Traza así la definición “racional” de una suerte de invariable que, en su nombre, “facilita” los mecanismos de gobierno.

El deseo, de esta manera, explica Foucault en *Sécurité, Territoire, Population*, deviene la “fuente común de acción” de la población, retomando el principio introducido en el siglo XVII por Hobbes en el *Leviatán* (1655), desarrollado por Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689) y retomado por los filósofos y economistas –de Hume a Condillac y a Steuart, y de Adam Smith a Bentham– que sentaron las bases del liberalismo económico, político y jurídico moderno. Por eso es preciso domesticar y visibilizar el móvil que impulsa su intención dándole ingreso a la órbita del gobierno, entendiendo con ello los marcos institucionales establecidos por la racionalidad gubernamental (mercado, familia, tribunal, escuela, trabajo, sexualidad, genética, etcétera), que buscan dar respuesta de un modo complejo y extenso a los diversos modos de organizar y distribuir el poder en la naciente lógica biopolítica. Saber del propio deseo, poder dirigir sus intensidades, responder sus solicitudes, liberar sus encadenamientos... éste es el ideal libertario que en la arqueo-genealogía foucaultiana anuncia la mencionada literatura de Sade sobre el filo del siglo XVIII como antesala de una representación que la modernidad debería estar en grado de ofrecer.

El deseo, que había sido mantenido en secreto, sospechado como instancia concupiscente e involuntaria del individuo por el poder pastoral cristiano, se plantea ahora como un biopoder en sí mismo. Es un objeto a ser dicho, conocido, conducido; una intención que el individuo debe decodificar y aprovechar, puesto que su movimiento le permite *proseguir* la recientemente conquistada *libertad* del hombre.

En efecto, si la libertad emerge como la condición moderna para una activación y circulación del poder que no recaiga en un modo de dominación tiránico, es porque el deseo aquí funciona como legítimo motor de una acción que es preciso “dejar hacer”. La literatura filosófico-política, en este sentido, muestra cómo desde Locke hasta Steuart, el *laissez faire* como máxima del libre mercado también modela el *laissez passer* subjetivo del deseo (De Beistegui, 2018, 21). Nosotros, hijos de la modernidad, somos sujetos que *sienten* su propia verdad de manera viva y legítima cuando

ésta “fluye” (*Ibid.*, 2, 21, 108). Esta constatación *de hecho* a nivel subjetivo implica registrar una torsión respecto del modo en que el individuo se vincula a la necesidad de gobierno que comporta el deseo, contrariamente a lo que ocurría bajo la problemática cristiana de la carne, donde el deseo era aquello que vulneraba el ejercicio de voluntad soberana individual y debía ser siempre veridiccionado por un maestro de conciencia (Foucault, 2018, p. 68). En el liberalismo, la relación con el deseo no se incita únicamente desde la culpa, sino a través de un accionar “libre”: el individuo ya no se gobierna a sí mismo –ni a los otros– contrariando o sospechando de los propios deseos, sino *junto con ellos*, permitiéndoles que florezcan y se expandan, al igual que mercancías lo hacen en el espacio del mercado.

Ello implica, claro está, tener en cuenta que se trata de un juego que siempre tiene limitaciones: son los de la veridicción del mercado y la necesidad de competitividad que éste determine (Beistegui, 2018; Dardot, 2013; Dardot y Laval, 2009). El deseo, así, ya no es una fuerza que debe ser dominada o castigada, sino una fuerza que permite movilizar, usar y canalizar la gestión competitiva del sujeto. Hay un desplazamiento de la veridicción de un régimen ascético del deseo, que dominó el ideal ético y político de Occidente durante siglos, hacia un régimen de economía libidinal (Lordon, 2010; Dardot y Laval, 2016). De modo tal que,

la cuestión ya no radica en saber si es legítimo (o no) desear, sino qué es lo que puede generar el más alto grado de satisfacción para un individuo. El deseo es naturalizado y entrevisto como una forma de energía positiva, es decir, un mecanismo espontáneo que genera sus propias normas (de Beistegui, 2018, 22).

Claro que el deseo sólo experimentará la libertad que su normalización le permita. En este sentido, aun si el liberalismo se presenta a sí mismo como un sistema libre en el que los individuos tienen la libertad de perseguir sus propios deseos e intereses, los análisis foucaultianos muestran que “la libertad” no es el objetivo último del gobierno, sino que es la vía por la cual se instrumenta una modalidad nueva de conducción de conductas que tiene al sujeto como meta de captación subjetiva. Esa es la condición del *homo oeconomicus* que ha asumido el desafío de “vivir peligrosamente” al igual que en la competencia especulativa, valuando su propio capital humano y arriesgando activos futuros como un asunto de mercado (Foucault, 2004b, 276).

4. ¿Hay un vínculo específico entre neoliberalismo, subjetividad y deseo?

La internalización del régimen económico del deseo definido por el liberalismo se verá radicalizada con el neoliberalismo, mediante una normalización de la subjetividad a través de la promoción del interés individual y la maximización de la utilidad. En este sentido, al marco normativo liberal sostenido sobre el interés y la utilidad se suman la competencia, la eficiencia y el *management* (de la propia vida, de la valuación de sí mismo como capital humano y de los riesgos de inversión que el sujeto sea capaz de emprender) (Foucault, 1979; de Beistegui, 2018; Lordon, 2010; Paltrinieri y Nicoli, 2017). La junción de estos elementos revelaría, dicen hoy los discursos capacitistas, de los *verdaderos* mecanismos que se hallan detrás de las acciones y motivaciones que portamos como humanos. Bien formulada estaba entonces la interrogación que Foucault lanzó en 1981 a sus coetáneos, planteando como diagnóstico del presente el problema de que *ya no podemos veridiccionarnos a nosotros mismos sino como sujetos deseantes* (cfr. Foucault, 2014, 17).

En efecto, la mutación que este proceso global impuso a nivel de la experiencia resultó cabal: con el neoliberalismo es necesario desear y desear cada vez más. Hay una “*epithumia* capitalista” —al decir de Lordon (2010, 75)— que moviliza un deseo aparentemente *libre*, según la máxima “desea, desea todo lo que quieras”. Para ello, acompañando los modos de ganancia y producción del capitalismo llamado “inmaterial” o “cognitivo” debe movilizar cada vez más urgente y diversificadamente aspectos emocionales y afectivos para asegurar la consumación de la producción deseante-emprendedora que la estrategia neoliberal precisa. De allí el equipamiento de técnicas de “motivación” (talleres, cursos, seminarios, conferencias, viajes, reuniones sociales, *ethos* corporativos y empresarios), de “reflexión” (*coaching*, evaluación de *performances*, autoevaluaciones, perfiles, *influencers*) y “reconocimiento” (promoción de gestos simbólicos y afectivos vinculados a las empresas) que recorren las exigencias subjetivas del presente y se sujetan al Deseo —el de maximización de ganancias y reconocimiento social—, como móvil (Lordon, 2010, 127-30; De Beistegui, 2018, 80). Si el deseo se vincula a las normas económicas y a las relaciones sociales dictadas por el mercado, éste también permite flexibilizar

las relaciones empleado/empleador del mercado laboral. Planteando un espectro infinitamente más matizado y nunca garantizado, éste deseo es movido en un plano superficial, no tiene más tiempo que el de la eficacia de respuesta, ni futuro otro que el de la especulación presente de su apuesta.

5. Necropoder y deseo carroñero

Desde esta configuración sísifa que determina nuestras posibilidades presentes, podríamos preguntarnos, junto y más allá de Mbembe, si el neoliberalismo actual efectivamente apunta al biopoder, o si se trata, sin más, de un sistema económico-político al servicio del “necropoder” que ya no es conducido por un deseo libidinizado hacia la vida sino por un “deseo carroñero”, como deslizamos al inicio de este escrito.

Sin duda, la incitación constante a develar de un modo “eficaz” la imagen de un deseo cada vez más *coacheado* y menos interpelado en su acción disruptiva —allí donde pueda dar lugar a una apuesta estética, ética y política que intente hacer las cosas de otra manera—, es estratégicamente correlativa a la reproducción espiralada de un sistema que instaló el riesgo de arrojarnos permanentemente a la muerte como uno de sus modos privilegiados de veridicción. Esto implica, claro está, el “dejar morir” a *los otros* (si tuvimos “la suerte” de quedar contemplados dentro del foco de la norma); pero también afecta, y de un modo acuciantemente ontológico,⁸ a las posibilidades vitales y activas del sujeto para consigo mismo. De allí la modalidad de esta “nutrición” odiosa que aquí nombramos como “carroñera”.

Ciertamente, el impacto sustractivo a nivel estético, ético y político que conlleva este necropoder incitado libidinalmente por la gubernamentalidad actual, es tristemente constatable a nivel global. No sólo por los acuciantes márgenes de desigualdad económica que el neoliberalismo hoy naturaliza

⁸ Si bien el uso de esta noción no deja de plantear polémicas en las interpretaciones foucaultianas, podemos entrever que el llamado a problematizar una “ontología crítica de nosotros mismos” (1994, IV) planteada por el autor a partir de su reapropiación de las preguntas kantianas respecto del legado de la Ilustración, permite desdoblarse aquí una deriva ciertamente productiva, tanto para el desafío de lo que él llamará “lo real de la filosofía”, como para los modos ético-políticos de elaboración de modos de subjetivación posibles y prácticas de resistencia en el presente.

como reproducción incuestionable e irreversible, sino por la avanzada anti-política que insiste en una representación horadante de los modos de participación ética y política democrática, basada en discursividades que fomentan prácticas de odio de sí y de aniquilación del otro.

¿Por qué no atizamos un desdoblamiento posible de la dinámica biopoder-necropoder? ¿Qué pasa, que pasivamente *seguimos obedeciendo* y dejamos que este tipo de gubernamentalidad siga conduciendo nuestras conductas, subjetividades y posibilidades de vida en común?

En este sentido, el proyecto crítico de Michel Foucault apunta a efectuar un diagnóstico del presente que permita una torsión ético-política respecto de los modos de obediencia que seguimos reproduciendo sin más, de un modo pasivo y a-político, mediante prácticas de subjetivación que movilicen la capacidad crítica, activa, vincular y también productiva y circulatoria del poder que portamos en nuestra condición de sujetos libres. Por eso, si la genealogía del deseo le permite denunciar su raigambre a una juridificación de las relaciones de poder, entronada como ley incluso por la práctica del psicoanálisis, Foucault entrevé una pista productiva y bifurcativa de dicha lógica verticalista del poder en su apuesta por una ética-estética de los “placeres” (Foucault, 1984a, 21-30, 274, 277, 291). El examen de la configuración griega, previa a los binarismos sobre los que luego Occidente vinculará deseo y culpa, le permite situar una praxis posible, que lejos de prescindir del sujeto, lo solicita activamente. Allí, el deseo se ejerce en tanto se articula en una lógica más compleja, la de las *aphrodisia*, prácticas que reúnen “...actos de placer vinculados a un campo agonístico de fuerzas difíciles de domeñar” (*Ibid.*, 274). En esta configuración, los sujetos libres son incitados a entramar su subjetividad en una relación en la cual la libertad se pone en práctica y es verificada en su capacidad de amplificación del vínculo ético-político con los otros (Foucault, 1994a, 711; 1984, 276-7). En las *aphrodisia*, el deseo no es más que una pieza relacional entre otras, dispuesta a un trabajo de interrogación crítica y de articulación con el mundo.

Desde este abordaje práctico, entonces, el deseo, vinculado a los ejercicios de medida que solicitan los placeres, deviene una experiencia mucho más interesante para el trabajo del sujeto y para el trabajo en común, que la vivencia de la pasividad contenida en la reproducción de la inercia mercadotécnica. Y no sólo eso. Se trata de una apuesta histórico-ontológica:

recuperar el deseo activamente, desde su potencia sublimatoria y ético-política. Tal vez esto sea una de las claves que buscaba transmitirnos ya en 1981 Michel Foucault, marcando la necesidad de interrogar en el presente una forma del deseo que ya no cuestionamos y sigue judicializando nuestra forma.

Conclusiones

Probablemente sirva recordar, para terminar, que en sus investigaciones respecto de los componentes libidinales del sujeto, Freud ya había advertido la presencia insondable, en nuestro psiquismo, de fuerzas contrapuestas —de vida y de muerte— que componen nuestra humana pulsión deseante (Freud, 1986). Presencia insondable quiere decir que se trata de una tensión constitutiva de lo humano, que no puede ser subsanada a través de conceptualizaciones científicas, filosóficas, jurídicas o morales. Lo humano está hecho de pulsión de vida y de muerte: pulsión de vida, *i. e.*, lo que en nosotros se orienta a una erotización que reenlaza, complica y permite ampliar nuestro mundo ya conocido; pulsión de muerte, *i. e.*, lo que en nosotros emerge como auto destrucción, y se orienta hacia un achicamiento tanático⁹ de nuestras posibilidades efectivas, sea mediante mandatos hiper-morales, religiosos, o también mediante la “baja” liberación de instintos “salvajes”.

La cultura, esa zona de “malestar” irremediable, requiere la sublimación de esta pulsión mortuoria. Es necesario redirigir los impulsos destructores del yo, odiadores del sí mismo por someterlo a un maltrato constante, para que exista un lazo social que no sea paranoide. Respecto del planteo de Foucault, ello requiere el trabajo de un cuidado ético-estético “de sí mismos y de los otros”, una práctica de gobierno que no puede eximirse de las metáforas náuticas que, desde la antigüedad, daban cuenta de la difícil tarea que implica sortear diversos estados y complicaciones, navegar las

⁹ Una línea de interpretación de estos procesos a la luz de la impronta tanática que suponen ha sido desarrollada por los estudios del italiano Roberto Espósito. Este relevó el carácter “tanatopolítico” de la gestión biopolítica neoliberal, a través de una problematización de los límites inmunitarios mediante los cuales se configura una comunidad. Cf. Espósito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005.

circunstancias, decidir hojas de ruta a veces imprevisibles, con la única frágil pero consistente tarea de ir sopesando el justo medio –*meson*– entre el exceso y el defecto, ejercicio que a su vez requiere el cotejo de una medida de espacio y de tiempo –*kairós*– que vincula siempre la construcción ética y estética del sí mismo a un lazo con los otros y a las decibilidades de la coyuntura social, cultural e histórica de la que es parte.

Para dar lugar a esa trama ética y estética, es preciso desalentar el “goce”, impulsado por la escalada libidinal de los necropoderes. Y es que goce no es lo mismo que “placer” –y la apuesta foucaultiana que tiene lugar desde los años 1980 lo sabe muy bien. Mientras que el goce atañe al sujeto en su fuerza pasiva, sólo solicitando de él una descarga tanática que satisface en lo inmediato los impulsos masoquistas o sádicos del sujeto –a costa de una sustracción de las posibilidades de sí mismo, o a costa de los otros–, el placer, en cambio, implica activamente al sujeto en un trabajo que apuesta a la felicidad, palabra hoy bastardeada y mercantilizada, pero que era la meta de las éticas eudaimonónicas que disponían en dicha clave una posibilidad ética y estética sublimatoria vital. Es esta búsqueda ampliatoria la que puede impulsar al sujeto a tomar parte en una tarea que puede aplazar y desalentar la descarga pulsional mortuoria, a través de un ejercicio de escucha y acción creativa consigo mismo y con los otros. Antes que obedecer, entonces, se trata mejor de activar un registro y disponerse a las tentativas de un ejercicio. Es *hacer uso de*, disponerse a un trabajo modal con matices e inventando *maneras*, buscando hacer del tiempo coaptado por una reproducción compulsiva mortuoria, un aprovechamiento de oportunidades al menos un poco más vitales.

Cuenta la etimología que otro de los sentidos posibles de la palabra “obediencia”, de raíz latina, se vinculaba a una apertura a nivel de la escucha: *Oboedire* (contracción vulgarizada del prefijo “*ob*” y “*audire*” disponerse a escuchar). Obedecer también requiere entonces una posición activa del sujeto: que pueda aguzar el oído, escucharse y animarse a escuchar otras voces antes de obedecer sin más. Frente al pulso de la demanda-respuesta, se trata de dar lugar a un ritmo que, asimismo, impone la necesidad de hacer tiempo y espacio al silencio. Pausar la aceleración mercadotécnica con tiempos de espera y detención del goce carroñero. Tal vez sea ésta una vía humilde, menor, atenta a disponerse activamente en un presente

que requiere, urgentemente, una “actitud crítica” como insistía Foucault, capaz de reposicionar y sostener los términos del “nosotros” que *deseamos* ética y políticamente.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi. (Trad. cast.: *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*), España: Adriana Hidalgo.
- Antonelli, M. y Senda Sferco (comps.). 2020. *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze*, Argentina: Red Editorial, Vicente López.
- De Beistegui, Miguel. 2018. *The Government of Desire: A Genealogy of the Liberal Subject*, eua: The University of Chicago Press.
- Blengino, L. 2019. “La política como pregunta. A propósito de las hipótesis de 1976 y 1979 y de la tesis de 1978”, en *Pensar con Foucault hoy. Relectura de Las palabras y las cosas y La voluntad de saber*, Cristina López, Marcelo Raffin y Agustín Colombo, (comps.), Argentina: unsam Edita.
- Castro, Edgardo. 2020. ¿Qué es en nuestra cultura la sexualidad?, en E. Castro (Ed.). *M. Foucault, La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad. Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*, Argentina: Siglo XXI editores.
- Chevallier, Philippe. 2011. *Michel Foucault et le christianisme*, Francia: ENS Éditions.
- Davidson, D. 2001. *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, EUA: Harvard University Press.
- Eribon, Didier. 1989. *Michel Foucault (1926-1984)*. Flammarion traductor: *Michel Foucault (1926-1984)*. Anagrama.
- Dalmau, Iván. 2017. “Cuestiones de método. Revisitando la problematización del saber que vertebró a la genealogía foucaultiana del neoliberalismo”, *El arco y la lira*, núm. 5, Argentina: Grupo Acción y Concepto.
- Dardot, P. y C. Laval. 2009. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris: La Découverte.

- Dardot, P. y C. Laval. 2016. *Ce cauche marquin'en finit pas. Comment le néolibéralisme a défait la démocratie*. Paris: La Découverte.
- Dardot, P. 2013. "Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme". En Gros, F. et al. (coord.). *Les néolibéralismes de Michel Foucault. Dossier spécial. Revue de théorie politique. Raisons politiques*, num. 52, 13-25, Francia: Presses de Sciences Po.
- De Gobineau, J. A. 2015. *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris: FB Éditions.
- Ewald, F. 1994. "Chronologie", *Magazine Littéraire*, num. 325, 22-24, Francia.
- Foucault, Michel. 2008 [1966]. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2008 [1975]. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2008 [1976]. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2008 [1984a]. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2008 [1984b]. *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1989. *Résumé des cours 1970-1982*. Francia: Julliard.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits I, II, III y IV*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1997. *"il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1975-1976*, Francia: Gallimard, Seuil, EHESS.
- Foucault, Michel. 1999. *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1975-1976*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2003. *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2004a. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2004b. *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978- 1978*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2012a. *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2012b. *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain*, F. Brion et B. Harcourt (Ed.). Francia: Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press.

- Foucault, Michel. 2013. *La Société punitive Coursau Collège de France (1972-1973)*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2014. *Subjectivité et vérité. Coursau Collège de France. 1980-1981*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2018. *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2020. *La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad. Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. E. Castro (Ed.). Siglo XXI.
- Freud, S. 1930. *El Malestar en la Cultura*. Argentina: Amorrortu.
- Gros, F (coord.). 2012. *Michel Foucault, le courage de la vérité*. Francia: PUF.
- GROS, F. 2013. "Avouer et obéir". Recensé du cours de Michel Foucault, Du gouvernement des vivants, édité par Michel Senellart, Seuil Gallimard, Hautes Etudes, 2012. Disponible en: https://laviedesidees.fr/IMG/pdf/20130912_foucault.pdf
- Gros, F. 2017. *Desobéir*. Paris: Albin Michel-Flammarion.
- Gros, F. 2018. "Avertissement", en *M. Foucault. Les Aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*. Francia: Gallimard
- Lacub, M. y Maniglier, P. 2004. "Le drame de la sexualité", en *Dossier Michel Foucault, une éthique de la vérité. Magazine Littéraire*, n. 435, 57-60, Francia.
- Irrera, O. 2017. "L'idéologie et la préhistoire du dispositif", en O. Irrera y S. Vaccaro (dir.), *La pensée politique de Foucault*. Paris: Kimé.
- Laval, Christian y Pierre Dardot. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lazzarato, Maurizio 2011. *La fabrique de l'homme endetté: Essai sur la condition néolibérale*. Paris: Éditions Amsterdam.
- López, C. 2005. Penser el sexo sin la ley, y el poder sin el rey. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 13, 45-63.
- Lorenzini, D. 2019. The Emergence of Desire: Notes toward a Political History of the Will. *Critical Inquiry* (45), 448-470.
- Lordon, Frédéric 2010. *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*. Paris, La Fabrique.
- Mc Laren, M. 2014. Desire, en Lawlor, L. y Lane, J. (Éd.). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press, pp. 99-102.

- Mc Laren, M. 2014. Pleasure, en Lawlor, L. y Lane, J. (Éd.). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press, pp. 359-364.
- Mbembe, Achille 2006. "Necropolítique", en *Traversées, diasporas, modernités. Raisons politiques*, n. 21, 29-60.
- Paltrinieri, L. y Nicoli, M. 2017. Du management de soi à l'investissement sur soi. *Terrains/Théories*, 6/2017. <http://journals.openedition.org/teth/929>; DOI: 10.4000/teth.929
- Raffin, M. 2019. La relación verdad-subjetividad en Michel Foucault entre los años 1970 y 1980, en M. Raffin (dir.) *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*. Buenos Aires: Teseo.
- Rose, Nikolas. 2012. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Buenos Aires, Editorial Universitaria.
- Sferco, S. 2019. "La política, entre la grilla de la guerra y la de la gubernamentalidad", en *Actas del VII Coloquio latinoamericano de biopolítica. Ontologías del presente*. USACH, pp. 123-145.
- Sferco, S. 2020. "La genealogía del sujeto de deseo occidental", en: Antonelli, M. y Sferco, S. (comp.). *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze*, Vicente López, Red Editorial, pp. 51-103.
- Veyne, P. 1978. "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *Annales*, v. 33, n. 1, 35-63, Francia.