

XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

# Cuerpo y sujeto en la filosofía de la historia: De Foucault a Agamben.

Baquero, Tomas.

Cita:

Baquero, Tomas (2019). *Cuerpo y sujeto en la filosofía de la historia: De Foucault a Agamben*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-111/156>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecod/H98>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# CUERPO Y SUJETO EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: DE FOUCAULT A AGAMBEN

Baquero, Tomas

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Argentina

## RESUMEN

El presente trabajo se propone abordar los modos de entender la crítica del presente histórico en Michel Foucault y Giorgio Agamben, a partir del lugar conferido al cuerpo. En ambos autores el cuerpo cumple un rol fundamental en relación a lo que podemos comprender como una crítica de las formas trascendentes y teleológicas de entender el devenir histórico, configurando modos particulares de crítica y también de resistencia. Se trabajará así en primer lugar una crítica al lugar de cuerpo en las llamadas filosofías especulativas de la historia, para luego abordar el problema de la presencia del pasado en el presente desde estos autores, y los modos de subjetivación inherentes a una crítica del presente posible.

## Palabras clave

Foucault - Agamben - Filosofía de la Historia - Cuerpo

## ABSTRACT

BODY AND SUBJECT IN THE PHILOSOPHY OF HISTORY: FROM FOUCAULT TO AGAMBEN

The present work intends to approach the ways of understanding the criticism of the historical present in Michel Foucault and Giorgio Agamben, from the place conferred to the body. In both authors, the body plays a fundamental role in relation to what we can understand as a critique of the transcendental and teleological ways of understanding historical evolution, configuring particular modes of criticism and also of resistance. First of all, a critique of the place of the body in the so-called speculative philosophies of history will be worked on, in order to later address the problem of the presence of the past in the present from these authors, and the modes of subjectivation inherent in a critique of the possible present.

## Key words

Foucault - Agamben - Philosophy of History - Body

## Introducción:

### Las figuras de la trascendencia y el odio al cuerpo

*“La filosofía nos enseña a despojar a las cosas y los seres de su sentido peyorativo.*

*Se trata de dar cuenta, eso es todo. Se trata de describir, y las cosas no deben nada a nuestras reprobaciones y tampoco a nuestras apologías.*

*Que esto sirva de introducción a un mundo desagradable”*  
DELEUZE, “Decires y perfiles”

Dar cuenta de lo que hay y no de lo que debería haber es quizás la exigencia inmanente por excelencia, y la única salida para no consumirnos en la impotencia radical de la pregunta por una conciencia histórica. Pensamos que esta impotencia radica en el carácter transitorio que arroja la trascendencia sobre las prácticas, los procesos e incluso las vidas, cuando el pensamiento se aboga la posibilidad de enjuiciar lo que existe en función de lo que debería existir. La *transitoriedad* entristece los momentos y los actos denigrándolos a una suerte de estatus ontológico negativo, a un existir precario que solamente vale por ser la puerta hacia otra cosa, hacia otro momento, e incluso suprimiendo todo régimen de racionalidad para la comprensión-acción que no sea en vista a esta segunda situación (Benasayag, 2012). Las más de las veces, este juicio no es solamente sobre los procesos históricos, sino sobre sus actores: no tienen ningún valor los saberes que las vidas que habitan transiciones tienen sobre sí mismas y sus prácticas. Dicta el juez: poca conciencia, poca perspectiva, falta de sentido histórico y, si seguimos, quizás deberíamos decir también *demasiado cuerpo*.

Demasiado cuerpo, como chiste platónico, es también el nombre del afán ilustrado por extraer a través de las vías puras de la razón el sentido histórico de los acontecimientos, de la gran Historia en la cual no podríamos sino ser los actores privilegiados y que si mantenemos la lucidez, la adecuada visión y nos alejamos de la inmediatez de las pasiones y afectos que evocan las situaciones demasiado particulares, repondrá el eje trascendente, universal, que servirá de brújula para situar nuestras prácticas. Los cuerpos son y siempre fueron obstáculos para la Razón, fue Foucault (2010) el que dictaminó que toda utopía se basa en el odio al cuerpo, demasiado opaco, demasiado sucio. *Demasiado cuerpo* no es solamente un contenido del pensamiento de la modernidad que necesita apelar a instancias trascendentes de visión para habitar la garantía del sentido

único y claro del progreso histórico, sino una figura, una forma estereotipada del pensamiento de la trascendencia. Abandonar las palabras teleológicas sobre la historia, la idea del progreso, cambiar de contenido, no nos asegura haber despertado del “sueño secular del progreso” (Löwith, 2007:14).

Reintroducir los cuerpos en la historia, quizás es el nombre de una denuncia al hilo central de la trascendencia, que no solamente olvida los cuerpos signando muertes como situaciones de transición sino que secretamente se dirige a ellos como centro de un ejercicio biopolítico (Foucault, 1998). Pensamos que la denuncia de esta matriz trascendente del pensamiento no puede ser solamente una cuestión de contenido. La lucidez deleuziana del *que esto sirva de introducción a un mundo desagradable* lo sabe: ¿qué sentido tiene nombrar como desagradable a ese mundo en el cual se abandonó la unidad de medida trascendente que permitía sancionarlo como desagradable?, pero también ¿qué sentido tiene decir “que esto sirva de introducción al mundo”? Si la primer afirmación nos conmueve y la segunda no, es porque las figuras que nos habitan para pensar nuestros días, a pesar de haber visto colisionar el tren del progreso con el horror de las diversas experiencias concentracionarias a lo largo del mundo, están lejos de haber abandonado las figuras que evocan la trascendencia. Deleuze lo sabía bien: la verdadera crítica es la que se dirige a las formas, la crítica del contenido no daña a nadie.

### 1. La situación sin esperanza

*“¿Qué es la filosofía hoy sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? (...)”*

*Se trata de un ejercicio filosófico: en él se encara el problema de saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo”*

FOUCAULT, *El uso de los placeres*

Hay en las llamadas filosofías especulativas de la historia un interés por dirigirse al verdadero significado de los acontecimientos, que no yace en la superficie visible (Hegel, 1980). El interés casi paranoico por la pesquisa de un principio rector que estaría por detrás de todas las cosas, que haría signo en cada gesto, en cada experiencia personal y colectiva (Löwith, 2007). Sin detenernos excesivamente en este punto, nos interesa presentar la idea de que este sentido “verdadero” de los acontecimientos se encuentra en íntimo vínculo con una vivencia de transitoriedad respecto a la vida: éstos poseen un significado si se los inserta en un flujo ordenado, en una trama temporal en la cual se insertan como una parte, un elemento o un escalón: las cosas, así, *tienen sentido*, pues se ordenan por un fin último. Transitoriedad que se instala a través de una subordinación de la historia respecto de la filosofía (Danto, 2014:47), allí donde, con las buenas intenciones que se tenga, se apela a universales abstractos para abrazar lo vivo. La sospecha, siguiendo a Löwith (2007), es que este interés en que la historia no se agote sim-

plemente en lo que sucede, que haya un *más allá de la historia*, es el interés de un pensamiento encantado con la idea de la salvación, esperanzado en que debajo de los velos de lo que sucede haya algo mejor. Instancia superadora que, seguimos a Benasayag (2012), condena la singularidad de las situaciones. Como decíamos al comienzo, pensamos que no es lo mismo una crítica de los contenidos que una crítica de las formas: podemos abandonar las ideas de la esperanza en un reino salvífico y en el progreso de la historia guiada por la razón (no tenemos otra opción), pero gira en falso allí y de un modo muy violento una transitoriedad hacia ninguna parte de las vidas y las situaciones. Y no al modo de una política de los medios puros, agenciada, sino en una confusión donde cuesta mucho vislumbrar por dónde pasa el compromiso (Benasayag y Del Rey, 2014). “Hemos aprendido a esperar sin esperanzas” se lee en Löwith (2007:15). Y del “sin esperanzas” estamos seguros, pero el hecho de que siga siendo una *espera*, ¿no nos invita a imaginar la insistencia en una pregunta por el fin último de la historia a la que se le arrebató el lugar de llegada confinándolo a lo peor, a imaginar un estar en desamparo que no sabe inventar otro modo para el pensar y para la acción?

Señala Mink (2015:195) que si fue necesario enamorarse de una Historia Universal hacia fines del siglo XVIII tuvo que ver en parte con la posibilidad de situar en un fluir coherente y con sentido aquello que al nivel individual parece “complejo y caótico”. Esas formas del pensar hacen tanta carne que imaginamos sin más un cronista ideal (Mink, 2015:201), porque lo sentimos: lo veamos o no, lo que sucede es una y una misma cosa. Y el problema, pensamos, es que esta ansia de sentido llama a la esperanza, pero no a la acción (Löwith, 2007:16). Esta compulsión de orden que nos confunde haciéndonos decir al pensar: *yo abandono el sentido común de mi época*, cuando *yo* era parte de ese sentido común. Agrietar esta costumbre yoica es central para pensar en contra del sentido común de una época. Habiendo renunciado a los puntos de llegada macro-históricos, ¿no se lee incluso en Hegel el *contra-sí* como mecanismo mediante el cual se pone en movimiento lo que se mueve en la historia? Allí donde el orden de lo particular en unas instituciones dadas rige como costumbre, opera una anulación de la política (Hegel, 1980:64). Nada se espera que pase a la existencia sino siendo realizado por la humanidad, nada se espera que realice sino a través de una fisura del particular en vistas a la historia, pero también, nada se espera que haga la humanidad sino a través de una pasión proveniente de la historia, vector de constitución como individuos históricos (Hegel, 1980:81).

Decir que el problema de la trascendencia es un problema de las formas del pensamiento implica no solamente acusar al fascismo de su uso, sino pesquisarla como matriz de pensamiento de una época que si bien permitió agenciamientos revolucionarios, fue siempre en nombre de abandonar la singularidad de la situación donde las prácticas y la resistencia se sitúa, sino que “cada situación era desde entonces únicamente pensada en

relación con el *gran día*, aquel de la revolución que debía finalmente establecer un verdadero paraíso en la tierra” (Benasayag, 2012:28). No se trata de alentar al desconocimiento de los datos macro-políticos que enlazan un accionar, sino de reponer la pregunta por la singularidad de una situación, que intentamos nombrar como la reintroducción de los cuerpos en la historia. En su presencia radical, resulta imposible desdeñar intereses actuales en pos de intereses futuros (Marx, 2014:326): los cuerpos son el límite a la topadora de la Razón y por desgracia, a su precio, lo sabemos a ciencia cierta.

## 2. El pasado, mi pasado, los pasados

*“Se gritará que se asesina la historia cada vez que en un análisis histórico se vea utilizar de manera demasiado manifiesta las categorías de la discontinuidad (...). Pero no hay que engañarse: lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto”*

FOUCAULT, *La arqueología del saber*

La pregunta de Mink (2015) acerca de la *necesidad* de pensar en términos de una Historia Universal es quizás una vía de acceso a lo que nos interesa. Y es que para este autor, haber abandonado la práctica historiográfica universal no nos hizo abandonar estas figuras que la sostenían. En particular, en nuestro modo de concebir *el* pasado. La narración es, para Mink (2015:191), una forma primaria, irreductible, de la comprensión humana, y teje vínculos íntimos con la conformación del *sentido común*.

Destacamos *el* pasado como modo de nombrar esta coherencia del sentido histórico volcada sobre lo ya sucedido que produce este espectro de uniformidad, de sensación de realidad dada por una vez y para siempre que puede ser mejor o peor comprendida casi como el alquimista: en función de la pureza de su alma, para no contaminar los elementos con los que trabaja. Realidad inmutable en tanto ya pasada, en tanto ya nada podría afectarla hoy sobre la cual tan solo queda contarla. Narramos *el* pasado, entonces, y al sancionar un texto como histórico o ficcional, en función de la posibilidad de adecuarse a un real, se supone entonces de modo a-crítico que “la historia-tal-como-fue-vivida es un relato histórico no contado” (Mink, 2015:193): es decir, el pasado ya siempre relato a ser “descubierto”, por lo cual “el relato del pasado necesita ser sólo comunicado, no construido” (2015:194). Y sabemos, empero, que no siempre fue así, que podemos instalar esta interrogación contra nosotros mismos al ver que la narrativa que apunta al flujo continuo de los acontecimientos tiene un surgimiento histórico preciso (White, 1992). Nombrar lo pasado como *el* pasado es propio de la racionalidad de una época: ni técnica historiográfica más o menos desarrollada ni costumbre casual. Los modos de narrar se corresponden a modos concretos de representarnos la realidad en la que vivimos (White, 1992), lo cual no es simplemente una manera de ver las cosas como en un museo: lo que entende-

mos por realidad instala prácticas, deseos y angustias que las vidas que viven cada época enfrentan, por las cuales viven y mueren, actuando en los límites (como borde de lo existente, y no como limitación) de lo que puede pensarse en la época que habitan y por la que son habitadas. Tal como decíamos en el punto anterior, ¿qué hacer cuando esa coherencia que permitió un accionar en otra época nos vuelve como impotencia, como insistencia en una pregunta vacía? Quizás el primer lugar desde el cual se pueda desactivar las formas transitorias de leer las situaciones que habitamos radique en las maneras en las que nos apropiamos de lo pasado. Mientras que en *el* pasado la crítica se vive como agente más o menos consciente situado sobre la inmutable ruta de la historia, puede pensarse la crítica como el intento de dedicarse el pasado a la actualidad del presente: no solo como recordatorio comunicativo de lo ya sucedido, sino como construcción narrativa que da sentido al presente en su actualidad. Dirigirse a lo pasado como ejercicio de distanciamiento contra-sí respecto de las coordenadas alienantes de un presente que determinan a pesar nuestras formas para el pensar y que, sabemos, tienen una historia. Uno de estos nombres puede ser, entonces, *mi* pasado.

Decimos *mi* pasado para nombrar aquellos trabajos que buscan, a través de la reflexión y la crítica, desenmascarar las intenciones, los intereses subyacentes al funcionamiento instituido vigente y a los modos en que construimos conocimiento. Decimos *mi* pasado porque la crítica ideológica se dirige a un nivel que, pensamos, parte de los sujetos para realizar su crítica: piensa la alienación como la alienación *de* los sujetos, como un *puro sueño* que se monta sobre ellos (Althusser, 1988). Sueño que supone, en Althusser por ejemplo, una representación imaginaria de lo que son las condiciones reales, materiales, de la existencia. Este volverse sobre los talones ante la interpelación ineludible que *sujeta*, a los fines de lo que nos interesa, mantiene aún la suposición de este individuo que se pasea que luego será sujetado. Interrogar *mi* pasado se parece entonces a un develar la trampa en la que caímos, que *me* atrapó, a todos pero también a cada uno: tu conciencia, mi conciencia. La crítica en este sentido, que utiliza la imagen del desenmascaramiento, parecería por momentos presentarse como actuando desde un lugar trans-situacional que podría ver los intersticios que se juegan por detrás de las instituciones que habita. Decimos esto pensando que la perspectiva ideológica, en algún sentido, mira el presente como quien mira algo inacabado, distorsionado, bajo cierto encanto de la idea (incluso psicoanalítica) de la “represión” (Ricoeur, 2008:169). No vamos contra Althusser (a quien admiramos), intentamos marcar un problema que se distingue, y donde nos preguntamos por el abandono de todo pensamiento que en algún momento podría llegar a decir “ah, esta visión del mundo está mal, es imaginaria, ha sido distorsionada”.

En tercer lugar, podríamos hablar de *los* pasados, solidariamente con lo que nos interesa pensar como una reflexión no sobre los modos en que somos sujetados en tanto seres hablantes para

ver y pensar nuestro presente, sino más bien sobre las *condiciones* bajo las cuales un enunciado es posible en una época. Si seguimos a Gadamer (1999) pensamos que todo el trabajo de las ciencias supone un *distanciamiento alienante* que tiene que ver con la interrogación de los lazos de pertenencia, como condición de la relación con lo histórico en tanto tal, en tanto nuestra mirada sobre el pasado habita siempre cierta autoridad anónima, sentido de la comunidad, que sitúa mis coordenadas como ser histórico (1999:348). Interpretar aquello pasado supone de algún modo la interrogación por las condiciones en las que se comprende (1999:365)[1]. El problema, pensamos, es que reintroducir los cuerpos no es lo mismo que reintroducir *mi* cuerpo: *mi* pasado, el *yo viví*, y el entonces *yo veo*. Consideramos necesaria la dimensión de la comprensión en tanto parte de la indisolubilidad de nuestra pertenencia histórica, siendo imposible despertar de ningún sueño ideológico. La crítica que se dirige a las condiciones implica a su vez la consideración de que *yo* en tanto agente narrante es, en su totalidad, producto de estas condiciones. *Contra-sí* no es ya contra cierto estado de ideas, es contra lo que se piensa, lo que se dice, y cuando el impersonal es lo que está puesto en tensión, los *yo-habla*ntes no son nunca el punto de partida de nada.

Decir *los* pasados, implica decir que en los cuerpos que habitan un presente palpitan procedencias de lugares inciertos, y que poco interesa construir el verdadero relato sobre *el* pasado, ni tampoco las coordenadas exactas y claras de *mi* pasado, para liberarme. No es lo mismo pensar en un lector (ya determinado por su tiempo histórico) del cual partirá un punto de vista que pensar en un punto de vista histórico como posibilidad de la emergencia del lector. Esta fragmentación, entre otros modos, pensamos que se encuentra vinculada a la posibilidad de situar la contingencia que nos hizo ser lo que somos, para saber si podemos ser y pensarnos de otro modo: ni afuera ni adentro de quién habla, sino en la frontera (Foucault, 1996). La búsqueda de la crítica práctica de condiciones las de posibilidad y no de la verdad sobre el pasado implica esta crítica de las formas en las que pensamos, las cuales si seguimos a Mink, a White, se encuentran plagadas de este interés de una continuidad radical que nos hace hasta reírnos cuando vemos los anales medievales: sentimos que lo real no se ordena así para nosotros. La crítica que sale a la búsqueda de *los* pasados se sirve de la agudeza foucaultiana que, incluso antes de su época “genealógica”, sostuvo que la evocación de pasados se ordena siempre a la actualidad del saber (Foucault, 2013). Quien pregunta, el cuerpo que soporta la pregunta presente, se sabe frágil heredero de una procedencia que se enreda en sus vísceras (Foucault, 1992:14).

En última instancia, la existencia de los cuerpos, su presencia, es quizás lo único que no puede nunca faltar a la situación, mismo a pesar de las fantasías metafísicas que intentan apartarlo en cada uno de los sucesos a los que asisten. Y la pregunta es entonces, ¿qué pasados habitan hoy, aquí, nuestro presente?, ¿cómo ubicar en las cicatrices de los cuerpos los antepasados

que permitan encontrar las líneas de más potencia, de más alegría, que puedan decir lo que aún no puede decirse? Queremos decirlo con alegría: nuestra sensibilidad no es la guarida de un alma inmortal que el análisis de un origen, que *mi* pasado revelará, sino una sensibilidad de pasaje de las muchas almas mortales (Foucault, 1992:28). La maquinaria nietzscheana que funciona en Foucault lanza el germen de una *mirada disociante* que “borra la unidad de este ser humano que se supone que la conduce soberanamente hacia su pasado” (Foucault, 1992:20). No quiere decir que perdamos aquello que entendemos como *sentido histórico*, sino que reconoce que este no posee un punto de apoyo originario, fijo, como punto de fuga sobre el cual pintar el cuadro de los sucesos de la historia y nuestro propio presente. El cuerpo como el grado cero en el que una intensidad histórica puede tener lugar evocando *sus* pasados, maraña más viscosa y confusa de lo que se requiere para narrar *un* pasado coherente y lineal, demasiada carne y demasiada pasión como para aceptar su lugar de transitoriedad en la pureza de un plan razonable. El cuerpo, condena de inmanencia para el pensamiento de lo intolerable.

#### NOTA

[1] Si el carácter no peyorativo del *prejuicio* en Gadamer (1999) interesa quizás sea más porque permite salir de esta lógica de la distorsión, y no tanto por el carácter de “aceptabilidad” que presenta, así como también nos hace titubear la suposición de una continuidad lógica subyacente a los fenómenos y la apuesta por una autoridad implícita más o menos unificada en un presente.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-textos, 2005.
- Agamben, G. *Medios sin fin*, Pre-Textos, 2001.
- Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Barthes, R. *El placer del texto y Lección inaugural*, Siglo XXI, 2014.
- Benasayag, M. “Contrapunto al atardecer” en Benasayag, M. y Mattini, L. *La vida es una herida absurda*, Quadrata, 2013.
- Benasayag, M. *El mito del individuo*, Topía, 2013b.
- Benasayag, M. *Che Guevara. La gratuidad del riesgo*, Quadrata, 2012.
- Benasayag, M. y Del Rey, A. *El compromiso en una época oscura*, Tierra de Nadie, 2014.
- Danto, A. “Filosofía sustantiva y analítica de la historia”, en *Narración y Conocimiento*, Prometeo, 2014.
- Hegel, W. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. De José Gaos, introd. de José Ortega y Gasset, Alianza, 1980.
- Foucault, M. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 2013.
- Foucault, M. *El cuerpo utópico: las heterotopías*, Nueva Visión, 2010.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?* La Piqueta, 1996.
- Foucault, M. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica de poder*, La Piqueta, 1992.

- Friedlander, S. "Introducción" en Friedlander, S. (comp.). *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*, UNQ, 2007.
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, 1999.
- Longoni, A. *Traiciones*, Grupo Editorial Norma, 2007.
- Löwith, K. *Historia del mundo y salvación*, Katz, 2007.
- Marx, K. y Engels, F. "Manifiesto del Partido Comunista", trad. Jacobo Muñoz, Gredos, 2014.
- Mink, "Forma narrativa como instrumento cognitivo", en Mink, *Comprensión histórica*, Prometeo, 2015.
- Percia, M. "(auschwitz)", en *Estancias en común*, La Cebra, 2017.
- Ricoeur, P. *Hermenéutica y acción*, Prometeo, 2008.
- Rousseaux, F. "Memoria y Verdad. Los juicios como rito restitutivo" en *Acompañamiento a testigos en los juicios contra el terrorismo de Estado. Primeras experiencias*, Secretaría de Derechos Humanos, 2009.
- White, H. "El valor de la narrativa en la representación de la realidad" en *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.