



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

Alberto (beto) Canseco*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La pregunta por el presente de Immanuel Kant

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La actitud crítica como virtud

Es interesante que Foucault entienda a la actitud crítica como una virtud. Antes de ingresar en la discusión, en su introducción al tema, el autor declara: “Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles, era la actitud crítica como virtud en general” (Foucault, 2006, p. 5). De tal suerte, su intención parece ser colocar a la actitud crítica dentro de un vocabulario ético específico.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prácticas espirituales para este tiempo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

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

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



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

Constanza SanPedro y María Victoria Dahbar (Eds.)

Constanza San Pedro [et al.]

Publicado por el Área de Publicaciones

de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

Octubre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento

- Compartir Igual (by-sa)