

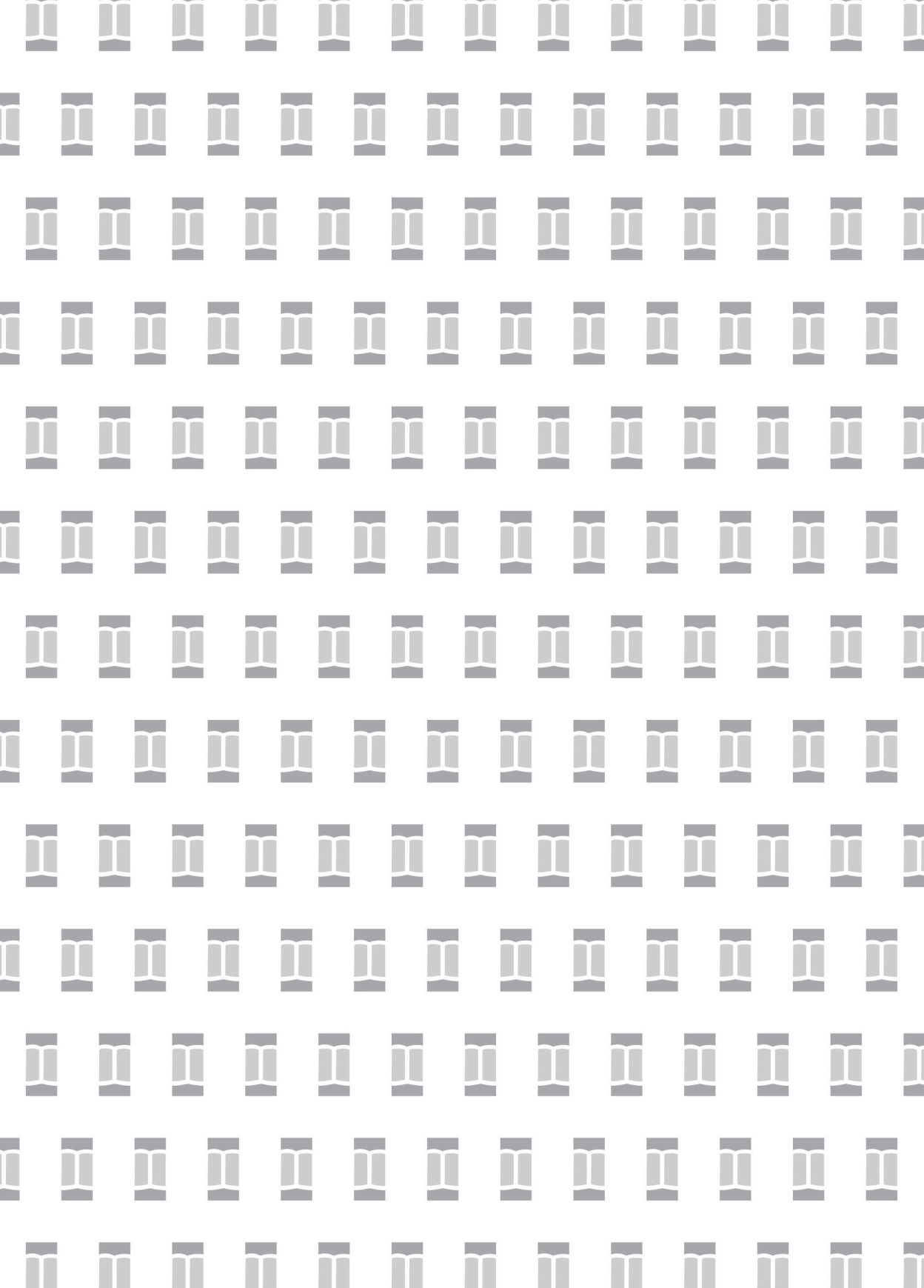
LIBRO RESULTADO DE INVESTIGACIÓN

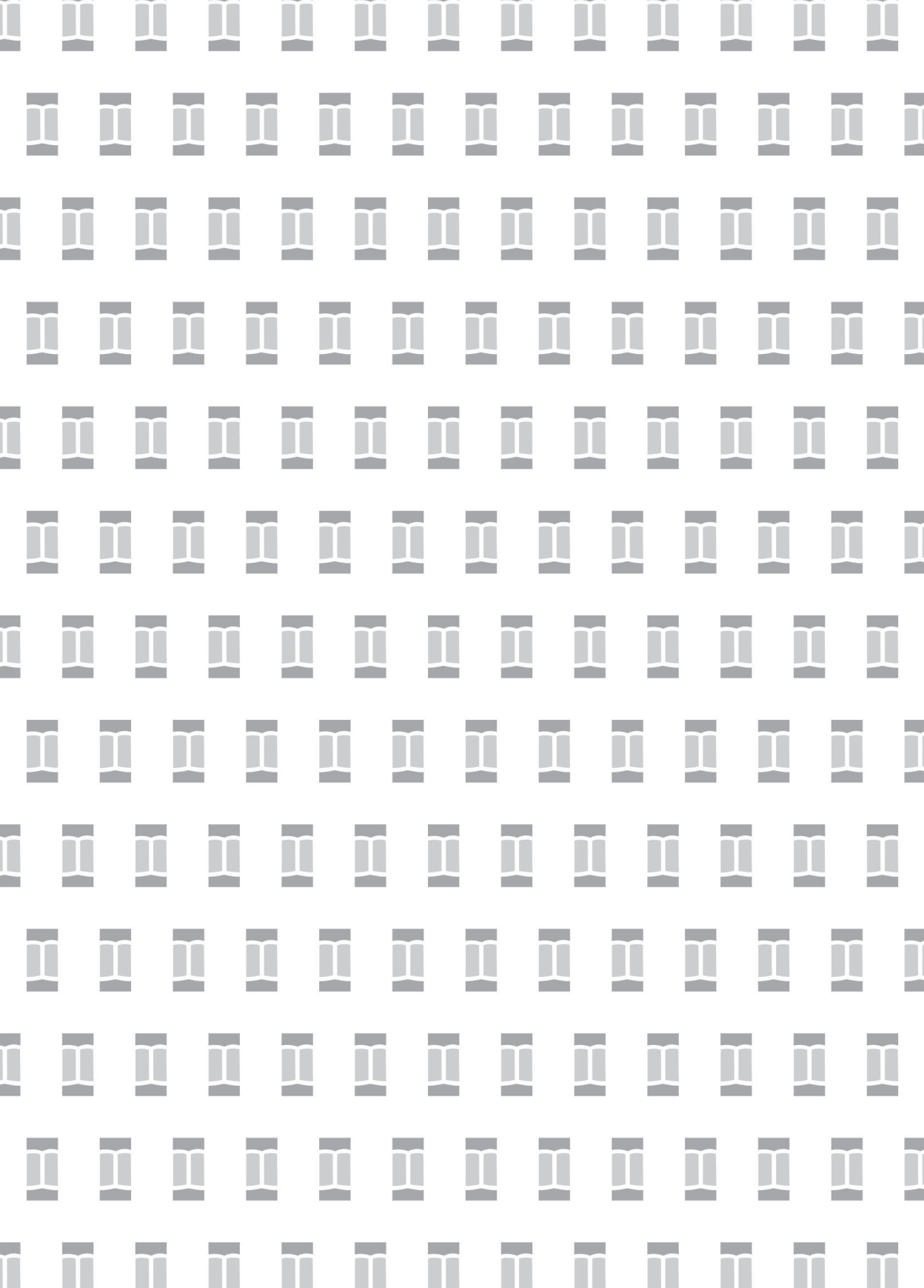
LA DESCOLONIZACIÓN
Y LA CONSTRUCCIÓN
CIENTÍFICA SOCIAL
DESDE LO FILOSÓFICO A LO CASUÍSTICO

José Javier Capera Figueroa, *et al.*



 Ediciones
UNAULA





**LA DESCOLONIZACIÓN
Y LA CONSTRUCCIÓN
CIENTÍFICA SOCIAL**

LA DESCOLONIZACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA SOCIAL: DESDE LO FILOSÓFICO A LO CASUÍSTICO

Compiladores

JOSÉ JAVIER CAPERA FIGUEROA
EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO
JOSÉ FERNANDO VALENCIA GRAJALES

Editores

Red Deycrit-Sur-Red/Revista CoPaLa
Universidad Autónoma Latinoamericana — UNAULA



325.3
C239

La descolonización y la construcción científica social / José Javier Capera Figueroa, Eduardo Andrés Sandoval Forero, José Fernando Valencia Grajales, compiladores.

Medellín, Colombia : Ediciones UNAULA, 2022.

240 páginas (Libro Resultado de Investigación)

ISBN-e: 978-628-7557-13-0

I. 1. Descolonización, 2. Resistencia cultural – América Latina, 3. Movimientos indígenas – América Latina, 4. Participación ciudadana – Colombia, 5. Desarrollo social – Colombia, 6. Conflicto armado – (Chocó, Colombia)

II. 1. Capera Figueroa, José Javier, 2. Sandoval Forero, Eduardo Andrés, 3. Valencia Grajales, José Fernando

Serie: Libro Resultado de Investigación

Ediciones UNAULA

Marca registrada del Fondo Editorial UNAULA

El texto es resultado de las investigaciones realizadas por el Grupo de Investigación Constitucionalismo crítico y género de la Universidad Autónoma Latinoamericana - UNAULA, derivada del proyecto: "Dinámicas urbano-regionales, economía solidaria y construcción de paz territorial en Antioquia", código: 29-000029, convocatoria 2019.

LA DESCOLONIZACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA SOCIAL:
DESDE LO FILOSÓFICO A LO CASUÍSTICO

Compiladores:

José Javier Capera Figueroa

Eduardo Andrés Sandoval Forero

José Fernando Valencia Grajales

Editores:

Red Deycrit-Sur-Red/Revista CoPaLa

Universidad Autónoma Latinoamericana - UNAULA

© Universidad Autónoma Latinoamericana

Primera edición: enero de 2023

ISBN-e: 978-628-7557-13-0

Hechos todos los depósitos legales que exige la Ley

Derechos de autor reservados

CORRECCIÓN DE TEXTOS

Ana Agudelo de Marín

DIAGRAMACIÓN

Taller Artes y Letras s.a.s.

Hecho en Medellín - Colombia

Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA

Cra. 55 No. 49-51 Medellín - Colombia

PBX: [57+604] 511 2199

www.unaula.edu.co

“El problema es creer que este proceso civilizatorio “ya fue”. Es decir, que es parte del pasado de nuestra historia como países. Por el contrario, este proceso se reedita en cada re-forma educativa, con nuevas y actualizadas formas civilizatorias que reafirman el constante deseo de “parecer” lo que no se es, en la identificación con el discurso dominante que impone las modas académicas, en las cotidianas escenas escolares”.

Quintar Estela (2004, p. 3) Colonialidad del pensar y bloqueo histórico en A. L., En: Sánchez Ramos, Irene y Raquel Sosa Elizaga (coords.) (2004). El debate latinoamericano, América Latina: los desafíos del pensamiento crítico”. Siglo Veintiuno Editores.

| Contenido

Prólogo	11
Narrativas de la resistencia o las grietas de los discursos totalitarios	
Narratives of resistance or the cracks of totalitarian discourses	21
Rebeldía y resistencia: aproximaciones desde la narrativa descolonizadora del movimiento indígena en Nuestra América	
Rebellion and resistance: approaches from the decolonizing narrative of the indigenous movement in Our America	53
La participación ciudadana en los procesos de planeación del desarrollo en Colombia: interacción de dos conceptos conforme con la jurisprudencia constitucional	
Citizen participation in development planning processes in Colombia: interaction of two concepts according to constitutional jurisprudence	83
Semiosis de la periferia y discursos de la resistencia: la literatura como excusa	
Semiotic of the periphery and discourses of resistance: literature as an excuse	109
Sujeto escindido y violencia	
Split subject and violence	135

Daños psicosociales a comunidades del Chocó en el marco del conflicto armado	
Psychosocial damage to Chocó communities in the context of the armed conflict	147
Crítica y resistencia en la ontología del presente	
Criticism and resistance in the ontology of the present.....	183
Pensar preteórico, pensar epistémico, más allá de los mundos posibles	
Thinking pre-theoretical, thinking epistemic, beyond possible worlds	217

Crítica y resistencia en la ontología del presente²⁸

Criticism and resistance in the ontology of the present

Juan David Gelasio Panesso²⁹

Resumen

El texto que sigue a continuación está estructurado a partir de la categoría de ontología del presente histórico, desde la perspectiva foucaultiana, entendida como actitud crítica, que visita lugares de la filosofía del pensador francés y permiten articular, dotar de sentido y proponer un horizonte de comprensión para el mundo, y el presente en el que vivimos. Se transita por el espinoso tema del límite y su

²⁸ El presente capítulo es producto del programa de investigación denominada “Dinámicas urbano-regionales, economía solidaria y construcción de paz territorial en Antioquia 2019”, 29-000029

²⁹ Docente investigador Universidad Autónoma Latinoamericana; pregrado en Filosofía y Letras y magister en Estudios Políticos de la Universidad de Caldas; coeditor de la revista *Ratio Juris* de la Universidad Autónoma Latinoamericana, CVLAC https://scienti.colciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001540755, Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=XDuW4tYAAAAJ&hl=es>, orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3432-8237>. email: juan.gelacio@unaula.edu.co

posible transgresión, y cómo en esa transgresión se juega toda posibilidad política de la libertad, en la medida en que se toma distancia frente a las ortopedias políticas que se erigen en tribunales de la razón, encargadas de juzgar como “legítimos” ciertos discursos políticos, siempre y cuando no pongan en evidencia su carácter ficcional o contingente. En esa línea, la relación poder-saber en el mundo actual sirve de telón de fondo para la emergencia de las resistencias, pues es en ese *topoi*, donde el hombre está inmerso en relaciones de poder, de producción, de significación, que determinan su subjetividad, relaciones que más que contradictorias son agonísticas, lo que permite unas condiciones de posibilidad más concretas y variadas a las resistencias.

Se hace un análisis de lo que implica la resistencia en nuestro presente, inmerso en relaciones de poder que oscilan entre las democracias liberales y el neoliberalismo como régimen de sentido. El texto hace parte de la investigación “Crítica, decolonialidad y memoria: aproximaciones a la resistencia como gesto de lo político”, abordada desde una metodología cualitativa, basada en un enfoque teórico-documental, en la que se intenta abordar tres categorías de importancia –marcadores de una realidad socio/política contextual– para develar las formas en que se produce y se asume la resistencia, entendida esta como un gesto de lo político.

Palabras clave: ontología del presente histórico, discursos políticos, resistencias, producción de significados, democracias liberales, el neoliberalismo

Abstract

The text that follows is structured from the category of ontology of the historical present from the foucauldian perspective understood as a critical attitude, which visits places in the philosophy of the French thinker that allow articulating, providing meaning and proposing a

horizon of understanding for the world, and the present in which we live. It goes through the thorny issue of the limit and its possible transgression, and how in that transgression all political possibility of freedom is played, to the extent that it distances itself from the political orthopedics that are erected in courts of reason, in charge to judge as “legitimate” certain political speeches, as long as they do not expose their fictional or contingent nature. In this line, the power-knowledge relationship in the current world serves as a backdrop for the emergence of resistance, since it is in this *topoi*, where man is immersed in relations of power, of production, of significance that determine his subjectivity Relationships that are more than contradictory are agonistic, which allows for more concrete and varied conditions of possibility for resistance. Finally, an analysis is made of what resistance implies in our present, immersed in power relations that oscillate between liberal democracies and neoliberalism as a regime of meaning. This text is part of the research “Criticism, decoloniality and memory: approaches to resistance as a gesture of the political”, approached from a qualitative methodology, based on a theoretical-documentary approach, in which an attempt is made to address three important categories –markers of a contextual socio / political reality– to reveal the ways in which resistance is produced and assumed, understood as a gesture of the political.

Keywords: ontology of the historical present, political discourses, resistance, production of meanings, liberal democracies, neoliberalism

Introducción

“[...] La tarea de la filosofía como un análisis crítico de nuestro mundo es algo que es cada vez más importante. Quizá, el más seguro de todos los problemas de la filosofía, es el problema del tiempo presente, y el de qué somos en este preciso momento [...] En la actualidad, el objetivo quizá no sea el descubrir qué somos, sino el rechazar lo que somos”

(Foucault, 1988, p. 14)

El análisis crítico de nuestro mundo se convirtió en la tarea fundamental para la filosofía, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XX; destaca la ontología del presente histórico como un enfoque original que enaltece esta tarea. Entre los elementos acogidos está el tema de la crítica –en el que Foucault reconoce en Kant una especie de precursor de esta actitud en la modernidad y de la que se sabe heredero, pero bajo la forma específica de la ontología del presente–; crítica que se deslinda de la ofrecida por la Escuela de Frankfurt y que toma vuelo propio a partir de una análisis genealógico que pretende anudar la tensa relación sujeto-poder-saber, y que permite nuevas comprensiones en torno a una sofisticada red de sujeción que se sirve de la producción ininterrumpida de discursos y de prácticas represivas, pero también sutiles, de prohibición y de producción, engranadas en efectos de verdad que tienen un carácter eminentemente histórico, pero que pasan por universales y trascendentales. La genealogía juega un papel “estratégico”, por cuanto desnuda la historicidad de esos discursos y de esas prácticas, evitando que la historia devenga biología, es decir, mostrando en lo molar, pero, sobre todo, molecular, cómo se constituyen y solidifican procesos de naturalización dirigidos específicamente para respaldar un orden constituido en beneficio de intereses singulares, que, no obstante, son presentados como necesarios e incontestables. El saber funciona como un poderoso engranaje que pone en movimiento técnicas, dispositivos, tecnologías, mecanismos que son útiles y dan cuerpo al poder para potenciar sus efectos: de la ciencia y su correlato técnico, a la libido y la producción de diferencias.

La pregunta por nuestro presente está acompañada por nuestro ineludible carácter histórico que hace posible toda una actitud crítica frente a valores, representaciones, discursos, que se presentan como universales, naturales, irrevocables e inalterables. Pues bien, en esta ontología del presente histórico lo que está en suspenso es la aceptación

sumisa de los límites creados –arbitrarios– que resultan operativos bajo nociones rígidas y normativas. En otras palabras, lo que se juega es el rechazo de aquello que hemos sido hasta el presente, la posibilidad de transformarnos más allá de los constreñimientos o encorsetamientos que nos han sido impuestos como un destino incommovible. Aparece la resistencia como un modo de lo político que renuncia a las formas instituidas para construir una posibilidad otra a la existencia; bajo la comprensión de que la resistencia no es una sustancia –como tampoco lo es el poder–, sino que aquella es móvil y productiva, se organiza, se cimienta de abajo a arriba y se distribuye estratégicamente. Cuando surge una relación de poder, existe en ese mismo instante la posibilidad de resistencia, como anota Foucault; siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa.

De lo que se trata, entonces, es de problematizar permanentemente el presente, bajo la condición siempre de mirar al pasado (no en un gesto nostálgico) para comprender cuáles han sido las emergencias y procedencias que permitieron que algunas prácticas y discursos proliferaran, cómo fue posible que ciertos efectos de verdad terminaran por constituirnos al margen de nuestro posible agenciamiento. Parte esta ontología del presente, pues, del reconocimiento de no poder escapar a nuestro carácter histórico y, en esa dirección, a las elecciones continuas en pos de participar por la lucha de creación de sentido en términos arendtianos. No escapamos a la historia ni al presente, al hacerlo estamos evadiendo o saliendo del campo de disputa de lo político, cuando de lo que se trata es precisamente de lo contrario; así

Quizás al reconocer las contingencias de estas elecciones [...] al quedar expuesta la configuración intempestiva de lo que somos y hemos venido siendo, al mostrarse la temporalidad de aquello que usualmente percibíamos como estructura universal, podamos evitar seguir fugándonos de nuestro presente (Castro Gómez, 1998, p. 148).

Crítica a los límites. Imposibilidad de cierre para cualquier sistema

“Tenemos que imaginar y crear lo que podríamos ser para librarnos de esta especie de doble atadura política que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras modernas del poder”

(Foucault, 1988, p. 11)

Un hombre camina distraído, ensimismado, imaginando un mundo diferente y presintiendo quizá la aparición de un temor oculto; ignora, en ese mismo instante una condición que lo atraviesa allí, en el presente mismo en que camina y piensa, en que imagina que otro mundo es posible, que él mismo es posible de otro modo: es un ciudadano de a pie y, a la vez, un teórico de la sociedad; y aquello insondable que lo recorre sin abandonarlo es una travesía heterotopía. Lo que aquel hombre imagina y que aún no encuentra voz es un espacio social diferente que es posible a partir de las prácticas y los discursos históricos que han constituido de una manera particular esa sociedad hoy, la que anhela cambiar; pero también, lo que él mismo es y que por una convicción que no es más que política quiere dejar de ser.

Esa heterotopía próxima sobre la que transita aquel hombre es, en su más ardorosa desafección, una impugnación poderosa, radical. El gesto que está inscrito en su cuerpo y en su pensamiento, puede leerse en lo que Foucault denominó *ontología del presente*, una actitud novedosa que se esclarece solo bajo la forma de una crítica al presente, una crítica de lo que somos. Su emergencia la encuentra en el texto *Was is Aufklärung?*, de Kant, y en la especial manera en que es abordado por el alemán el presente, un presente en el que necesariamente el sujeto es. ¿Qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? –en el planteamiento kantiano–. El filósofo alemán inaugura una interrogación sobre la modernidad, al formular una relación sagital del discurso con su propia actualidad; el

presente y lo que somos se convierten en objeto de reflexión filosófica. La *Crítica* kantiana inicia la modernidad y da origen a dos tradiciones: una que podría denominarse *analítica de la verdad*, y la otra *ontología del presente*. En esta última tradición Foucault inscribe su proyecto “teórico” (entendiendo que la teoría no es aquella que se aplica a una práctica, sino que ella misma es práctica), y despliega su análisis del presente y de lo que somos bajo los “modos de proceder” con los que había trabajado de vieja data: genealogía y arqueología.

Eso que soy hoy, puede reflexionarse de manera diferente solo a partir de un abandono, de una salida: la de la minoría de edad, y ello implica una relación compleja con el uso de la razón. Razón que dará cimiento y amalgama al conocimiento y a la ética. Límites donde la razón juega su propio esclarecimiento, donde puede comprometer su normatividad, su espacio de diferenciación, el locus de su enunciación; la crítica se hace necesaria porque define las condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar –relación de la *Aufklärung* con las tres *Críticas* kantianas (Foucault, 2011). La brecha abierta por el texto kantiano, según Foucault, tiene que ver con un giro –no copernicano– en torno a la reflexión del “hoy” como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular (Foucault, 2011). Aquí inicia la modernidad, que más que un periodo de la historia, debe ser pensada como una actitud; en palabras del pensador francés

[...] ha habido en el Occidente moderno (fechado grosera, 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, que podríamos llamar la actitud crítica (Foucault, 2011, p. 4).

Esta procede de una formación histórica precisa, se da su campo de acción a partir de un interés específico en la modernidad por la relación entre la existencia y el presente, con todas las variables inmersas en esta relación.

¿Para qué una crítica de lo que somos? Para deshacernos precisamente de aquello que nos fue impuesto, aquello que nos sometió, todo lo que hizo que fuéramos de una manera, y no de otra; para desentrañar lo que esa manera específica que somos hoy, desestimara y oscureciera, y al mismo tiempo ocultara otras formas de ser posibles. En ese dejar de ser lo que no queremos ser, en ese des-habitar un mundo que está hecho a la medida de algunos o algún ejercicio del poder particular, y no a la nuestra, y en la posibilidad de habitar otro mundo en el que construyamos nuestras relaciones, lo que recorremos es el camino a la libertad.

Los límites son una salvaguarda a un orden instituido; no son más que convenios o convenciones a los que trata de buscarse desesperadamente un fundamento natural que no existe, para elevar el estatus de su propia explicación y su propio sostenimiento, como afirma Ranciere (2007); lo cual deshecha, de entrada, la insistencia en presentarlos como dados, naturales. Los límites no existen más que como arbitrariedad constituida, como defensa, como bloqueo, como imposibilidad. Kant jugó su apuesta para la *Crítica* desde el sentido del límite: barrera más allá de la cual la razón no puede extenderse si tiene como pretensión construir un conocimiento que sea legítimo. Es decir, el límite es el que otorga la condición de legitimidad para cualquier conocimiento posible; así, el límite en la cúspide de la filosofía moderna se convierte en conciencia del conocimiento sobre su existencia y su pronta renuncia a franquearlo. Abatimiento desde el límite, la crítica alude a la imposibilidad de sobrepasarlo; sólo mediante este tipo de crítica es enunciable la legitimidad: carácter fronterizo en el cual el sujeto es vinculado a la formación de la verdad. Esta crítica es normativa y trascendental,

pues el esclarecimiento del límite está soportado por normas en sentido convencional (búsqueda de las estructuras formales), aunque se trate de presentarlas como algo natural. De esa pretensión se desprende su carácter trascendental, pues trasciende toda contingencia y es aplicable de manera general (universalidad).

Esa ontología del presente se asume como un *ethos*, una *diferencia* que arriesga una actitud novedosa, actitud crítica frente al presente. Este ethos al que aludo, voy a derivarlo del análisis que hace J. L. Aranguren, a partir del uso etimológico (*quid nominis*) en su registro homérico y que señala el *oikos*, esto es, un lugar/residencia: no un sujeto y su carácter –en el registro aristotélico–, sino la posibilidad del habitar, la morada donde tendrá lugar cada singularidad denominada hombre. Este registro es retomado por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* (2006), y que ingresará vía pregunta por el habitar; de esta manera, la ética confluye con la ontología en tanto el pensar afirma la morada del hombre en el ser: su estancia, lugar donde mora, el ámbito –siempre abierto, modificable, revocable– donde mora el hombre. Un paso más allá, un desplazamiento el que emprende Helene Weiss (discípula de Heidegger), quien asume el ethos no como un lugar exterior, sino como un lugar que el hombre porta en sí mismo³⁰, una especie de actitud interior con la que enfrenta la necesidad y la contingencia. Hexis como resistencia, resistencia como ethos, que se convierte en el suelo firme y fundamento de toda praxis. Hay un lugar de la resistencia en este presente, que lo hace reversible, blanco de una inversión posible.

³⁰ Los héroes en Homero son los hombres libres. De allí que la morada del héroe siempre sea el lugar de la libertad, una libertad no asignada o dispuesta, sino disputada frente a imposiciones externas. Libertad como liberación, liberación como lugar de afirmación de la singularidad. De la misma manera en que Heidegger plantea que “el hombre consiste en ser-en-el-mundo” y afirma que la tragedia en Sófocles encierra en su decir el ethos de una forma más inicial que la ética de Aristóteles.

Esa actitud que Foucault desentraña de la *Aufklärung* puede caracterizarse como una actitud transformadora que no se reduce a un comportamiento de rechazo. Divergencia entre la *Crítica* kantiana y la crítica foucaultiana: para el primero es establecimiento de los límites y aceptación de los mismos (legitimidad); para el segundo análisis de los límites y reflexión sobre ellos. La tarea inicia con transformar la crítica:

Pero si la cuestión kantiana era saber los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear, me parece que hoy la cuestión crítica debe ser convertida en cuestión positiva: lo que nos es dado como universal, necesario y obligatorio, ¿en qué medida es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? En suma, se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de la transgresión [*franchissement*] posible [...] la crítica va a ejercerse, no ya en la búsqueda de las estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos (Foucault, 2011, p. 93).

La crítica en el sentido foucaultiano emprende un vuelo atrevido y azaroso para cuestionar los diferentes procesos de naturalización mediante los cuales se han legitimado histórica, social y epistemológicamente los productos (discursos, prácticas, universos simbólicos, marcos valóricos, entre otros) de las relaciones de poder que logran instituirse de manera dominante.

Transgredir los límites. Una apertura hacia la libertad

“La conclusión sería que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días, no es tratar de liberar al individuo del Estado, ni de las instituciones del Estado, sino liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él”

(Foucault, 1988, p. 11)

La libertad es aquello que es esquivo, y no lo que es presentado como concreto-realizable en la forma de una máscara, como abandono de toda política posible; antes bien, la libertad solo es posible cuando estamos *entre* hombres: “Sólo hay libertad en el particular ámbito del entre de la política” (Arendt, 1997, p. 47); el sentido de la política es la libertad; ésta, o el ser-libre, está incluido en lo político y sus actividades, según la pensadora alemana. No es ella una particular propiedad fundamental del hombre, no es la triste mirada expectante del humanismo la que impulsa-abriga la libertad aludida. De esta manera, no entiendo la libertad como libertad antropológica, sino como libertad ontológica, “como una facticidad a una abertura, que apunta a una impropiedad o inesencialidad, esto es, a un sobrepasamiento o una transgresión” (Díaz Marsá, 2002, p. 4). No hemos iniciado la búsqueda de nuestra libertad, aún no está en nuestro horizonte político; de nuevo nos ha sido impuesta (libertades formales que terminan por direccionar hacia una codificación constante de la vida individual y social, y que desemboca en una racionalidad meramente instrumental para alcanzar aquellas libertades), con manual de instrucciones y con unas coordenadas específicas, más allá de las cuales el cuerpo puede ser destruido y el pensamiento desintegrado.

Encasillamiento de la libertad y amenaza de los límites (internos y externos), en los cuales ese hombre y, con él, cada hombre debe resignar su estancia política y el agenciamiento de su subjetividad. Por eso, adquiere sentido la pregunta del filósofo rumano Emile Ciorán, cuando indaga: ¿De qué proviene que, en la vida como en la literatura, la rebelión, incluso pura, tenga algo de falso, mientras que la resignación, aunque brote de la abulia, da siempre la impresión de lo verdadero? (Como es citado por Silva en: *Busca de Ítaca*, 2009). Proviene de un discurso del orden implacable y extendido que asigna un reparto de cuerpos en espacios y funciones específicas, además de determinar el

acceso al poder común de la palabra como sostiene Ranciere (2014), pero también, de un orden del discurso que jerarquiza los enunciados, propone lo que puede ser dicho –repetido– y expulsa a un afuera lo que considera como ruido. Discurso y orden que tienen su traducción en prácticas normativas, prescriptivas, disciplinarias, de control, que no se reducen a una restricción o prohibición absoluta, es decir, no se agotan en su sentido negativo, sino que también actúan de manera positiva, esto es, producen espacios, relaciones, ejercicios, discursos, instituciones y así, en ese ímpetu productivo, producen la realidad.

¿Qué es la libertad, sino la posibilidad de lo político, la posibilidad de transgredir los límites impuestos, como algo dado o natural? La ontología del presente es una actitud crítica, un ethos filosófico, una apuesta gruesa de toda política posible. Batalla una y mil veces la transgresión como práctica política, resuena en su fragoroso aparecer:

[...] una experiencia singular se dibuja: la de la transgresión. Quizá un día aparezca tan decisiva para nuestra cultura, tan enterrada en su suelo, como lo ha sido hasta hace poco, para el pensamiento dialéctico, la experiencia de la contradicción. Pero, a pesar de tantos signos dispersos, el lenguaje donde la transgresión encontrará su espacio y su ser iluminado está casi enteramente por nacer (Foucault, 1996, p. 127).

Sustraerse a ella, recorrer los senderos ya construidos, entregar nuestra autonomía para habitar los lugares impúdicos de lo que ha sido considerado la política, los espacios signados y asfixiantes donde encontramos una libertad otorgada, minada, estrecha, apocada, sería reproducir servilmente lo que hemos sido, somos y entonces, seguramente, seguiremos siendo; pero también, es obedecer sumisamente a lo que ha sido el mundo donde vivimos, lo que es y lo que seguirá siendo. Si la transgresión acaba de encontrar su espacio, si su ser está por nacer, esto indica que la tarea tiene una consistencia que va a ser

determinada por la actitud histórico-crítica en tanto deviene actitud experimental, lo que exige, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas, y por otro, someterse a la prueba de la realidad y la actualidad, con el fin de establecer los momentos en que el cambio es posible y deseable, pero además, para determinar la forma precisa que hay que dar a ese cambio (Foucault, 2011).

Ante una desoladora perspectiva, la ontología del presente como ontología política nos ofrece una paulatina posibilidad de arriesgar la vida misma por una libertad que podemos alcanzar mediante la renovación de las prácticas políticas (desde la praxis), pero también, de las prácticas discursivas (desde la teoría), en tanto atacemos la raíz-estructura misma de la racionalidad política moderna y abandonemos la actitud de servidumbre voluntaria que nos hace sujetos sometidos que solo certifican como real las ficciones de los ejercicios del poder, que nos ha tendido una red que impide que escapemos de ella y que, sin duda, ha hecho que seamos esto que somos hoy: lo que no queremos ser más. Este escapar, este estar por fuera de la red, no se da en el caos absoluto ni se entrega a los proyectos que pretenden ser globales y radicales, puesto que, mediante lecturas precisas de los acontecimientos, ha sido posible observar cómo los proyectos de conjunto de una sociedad acaban por reconstruir tradiciones mucho más asfixiantes. Este cambio no es el que Foucault plantea, por eso afirma su predilección por transformaciones parciales, antes que rendirse a las veleidades del hombre nuevo que desencadenaron los peores sistemas políticos del siglo XX.

Esa lucha por alcanzar la libertad no puede darse más que a partir de una ontología política particular, precisa, que desmiembre el cuerpo dócil y el mundo fácil de lo que se presenta hoy como libertad. Transgresión posible, lucha política contra un discurso poderoso, un discurso que somete, que irrumpe y acalla, que está aquí y allá, que no descansa, es continuo y constante. A ello, enfrenar un discurso salvaje, una

palabra que no se esconde, un gesto que pervive en el acontecimiento, que se sabe transitorio, que requiere una transformación permanente: condiciones ontológicas del ser-libre. En ese sentido, Foucault no construye un modelo de libertad, su tarea osada consiste en mostrarnos los límites de la existente.

A lo que me refiero es a un cambio, no un acabamiento, no un final que damos, sino un final parcial que se da, para posibilitar nuevas formas de existencia, para recordarnos, en todo momento, que la vida es vida en tanto lucha política (vivir es tomar partido, dirá Gramsci), transformación permanente, paso más allá de los límites señalados, y, en esa transgresión, apostar los efectos que pueden producirse y también arriesgarnos a los efectos que podemos padecer. Ejercicio de poder, se ejerce y se padece, se entronca y se disuelve, integra en un momento, y al siguiente desintegra. La experiencia de la transgresión no existe más que en relación con el límite, su juego permanente e inacabado anuncia la emergencia de la ontología del presente, búsqueda inalterable –en nuestro presente– de libertad:

El límite y la transgresión se deben entre sí la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no se podría saltar en absoluto; vanidad a cambio de una transgresión que solo saltaría por encima de un límite de ilusión o de sombra [...] ¿Qué sería él, después, y que podía ser, antes? ¿Y no agota acaso la transgresión todo lo que ella es en el instante en que salta por encima del límite, no estando por lo demás en ninguna otra parte, sino en ese punto del tiempo? [...] el límite abre violentamente a lo ilimitado, se encuentra de repente arrastrado por el contenido que rechaza, y realizado por esa plenitud ajena que lo invade hasta el corazón. *La transgresión lleva el límite, hasta el límite de su ser* (Foucault, 1996, p. 128).

En el tránsito de repeler lo que somos, en el acto de rechazar lo que han hecho de nosotros, en el gesto transgresor de llevar al límite hasta

el límite de su ser, la libertad empieza a perfilarse como agenciamiento del sujeto que no se detiene en la sujeción ambigua del sujeto soberano de derechos; agenciamiento sin linealidad, sin pureza, sin coerción (física o discursiva). Deviene sujeto político: pensamiento, carne y abandono. Sujeto político que pueda, por qué no, "... intentar llegar a un cierto punto de la vida que sea lo más próximo posible a lo inviable" (Foucault, 1996, p. 15).

A la filosofía como ontología política, en su actitud crítica, le será posible darse un nuevo cuerpo, imaginarse un nuevo pensamiento. La resolución filosófica pasará necesaria, pero imposible(mente), por una densa relación con la historia, con su eventualización, con su cercana relación con el acontecimiento. En el acontecimiento devendrá para la filosofía todo su nuevo carácter, descifrar, desvelar los enunciados que contienen a aquel y que hace que emerja como verdad; relación entonces tensa y recíproca entre historia y verdad, en la bisagra, en la frontera, en el margen, la filosofía desentrañando, auscultando, rompiendo los bloques discursivos y, con ellos, los regímenes de saber que se presentan como verdaderos y universales. Ese trasegar de lo particular (del evento) a lo universal (en la Historia) es lo que pondrá la filosofía bajo su mirada, lo traerá a un primerísimo primer plano y, desde allí, empezaremos a comprender y a descifrar cómo hemos llegado al presente, este presente que nos incordia, que nos atrapa, que nos obliga. Insu-misión pues ante la singularidad que se atavía con trajes universales, insurrección de los saberes vapuleados, práctica política que sangra y que crea, modificación de lo que somos, decimos y pensamos.

Ahí está la *Aufklärung*, símbolo y señal, anuncio de una nueva relación crítica con el presente, relación incómoda y difícil, tono preciso de un cuestionamiento en el que Foucault observará el horizonte de toda filosofía: ontología del presente, como ontología política. En su seno, la crítica kantiana se inscribe desde las condiciones de posibilidad de

todo conocimiento, desde los lugares centrales donde todo saber y discurso encuentra su legitimidad (*la crítica será a los ojos de Kant lo que dirá al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?*)³¹; no obstante, ese reconocer los límites no procura una autonomía suficiente al sujeto, en otras palabras, la autonomía estará siempre en los límites mismos de la obediencia. No en vano, el filósofo francés definirá en un momento determinado a la crítica como “el arte de no ser de tal modo gobernado” (Foucault, 2011, p. 8).

Crítica como forma de resistencia. Horizontes de sentido

“Hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda realmente preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer”

(Foucault, 1999, p. 203)

La crítica foucaultiana aparece desde su análisis del poder, desde los espacios intersticiales donde va y viene su propio ejercicio; transversal en su comportamiento, el poder contraviene resistencias, múltiples, eventuales y que no podrán reducirse a una gran lucha, una lucha

³¹ En esta descripción de Foucault sobre la crítica kantiana, recuerda la voz de Federico II para quien los individuos pueden razonar “... tanto como quieran con tal de que obedezcan”. La autonomía estará siempre sujeta a los límites donde sea legítimo establecerla y nunca más allá, ni en los límites ni en la frontera. Aparece el problema del uso público y uso privado de la razón en relación con la obediencia. Afirma Foucault: “La crítica, dirá en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga “obedece”, es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podemos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece; o más bien, el obedece se fundará sobre la autonomía misma”. En FOUCAULT, Michel. Sobre la Ilustración. En el texto ¿Qué es la crítica? Que es la primera de las tres conferencias de Foucault que integran este volumen. Editorial Tecnos. Madrid 2011. p. 11.

definitiva frente al poder (lugar del Gran Rechazo), que sería fácilmente confrontada por un trabajo de axiomatización general (Guattari, 2019). No están en el escenario novedoso de los grandes proyectos humanistas, los proyectos absolutos o generales. Como los acontecimientos, las resistencias acaecen como multiplicidades específicas, luchas parciales y particulares, enunciados cualificados y detonantes; la reivindicación de una proliferación de márgenes, minorías y autonomías que produzcan una explosión de singularidades y que permitan la constitución de nuevos espacios sociales que, incluso, sustituyan a las formaciones propias del Estado-nación (Guattari, 2019).

Puede leerse como una respuesta al poder que no parece lo suficiente cuando aquél se impone o dispone los lugares y los discursos para conservar el orden (a la manera de Benjamin, para quien la violencia crea el derecho en la misma medida en que ella lo preserva); no se agota como última instancia. Antes bien, ella procura la constitución del sujeto por sí mismo, esto es, que bajo determinadas prácticas el individuo puede crear sus condiciones de posibilidad, puede construir su propia subjetividad, por lo que puede activar o habitar diferentes mundos, o como actitud creadora: transformar el presente. Esta actitud creadora que no puede igualarse a la creatividad capitalista, en el sentido reducido de poner al servicio de los flujos de capital nuevos elementos que permitan el flujo del sistema con mayor facilidad, sino que “lejos de llevar a la aceptación de las consignas dominantes, debe abrirse a la pluralidad de hipótesis, despertar al gusto por el riesgo y por la creación colectiva” (Guattari, 2019, p. 35).

La transgresión concierne a un pensamiento del límite y desde ese *locus* no solo se enuncia la crítica, sino que se la practica: se hace lucha, discursiva y práctica, enfrentamiento con el límite, y no renuncia a él. Se vislumbra el núcleo de la crítica en Foucault: la relación y la tensión, los desplazamientos consumados y consumidos entre sujeto, verdad y

poder. La crítica es la interrogación del sujeto a la verdad y a los efectos del poder, o como el mismo autor nos lo dice

[...] yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (Foucault, 2011, p. 11).

La actitud crítica en Foucault es un proyecto que no cesa de formarse en los confines mismos de la filosofía y que la emparenta con la virtud. En su modo histórico de establecerse, esta actitud asume una forma particular de pensar y de decir/actuar que está en relación con lo que existe, lo que hacemos, lo que sabemos y con la sociedad, la cultura y los otros; bajo el espectro de la emergencia en la Europa del siglo XVI de una forma de gubernamentalización que va a estar ligada en adelante con una inquietante actitud que busca *no ser gobernado de esa forma y a ese precio*³². Es decir, la aparición de la gubernamentalidad trae consigo una actitud de sujeción frente a las nuevas relaciones de poder que se suscitan y frente a los saberes que dan fundamento y dirección a una nueva forma de gobierno. Así, la crítica en su inscripción histórica va a focalizar su emergencia en el haz de relaciones anudadas entre el poder, la verdad y el sujeto: frente a las relaciones específicas que tratan de sujetar al individuo mediante mecanismos de poder que invocan en todo momento una verdad que los valide, la crítica se presenta como

³² Foucault referencia tres puntos de anclaje de la crítica: es históricamente bíblica (busca una relación diferente con la autoridad de la iglesia), es esencialmente jurídica (no aceptar las leyes porque son injustas o esconden una ilegitimidad esencial), y plantea el problema de certeza frente a la autoridad (no aceptar como verdad lo que una autoridad dice que es verdad).

una actitud mediante la que el sujeto cuestiona e interroga a la verdad acerca de sus efectos de poder y acerca de sus discursos de verdad: de sujeción en el juego de la política de la verdad (Foucault, 2011).

Lo que va desnudando la crítica es el furor del poder en las formas de la *politeia*, *aletheia* y *ethos*: poder, verdad y sujeto. Furor que establece los límites que nadie puede transgredir salvo él, como furor. Mediante prácticas y discursos reiterativos acerca de la necesidad de la racionalidad en nuestra organización social/económica –además de la episteme– nos vemos enfrentados ante demasiado poder y esta circunstancia hace que crítica y resistencia asuman formas similares o analógicas, por las cuales algunos procesos de subjetivación escapan a las formas ordenadas y codificadas –en el sentido de Guattari del capital como operador semántico– (vía derecho, por ejemplo), es decir, suspenden la sujeción a determinadas formas de fabricar/producir subjetividad: cuestión de las relaciones entre estructuras de racionalidad que determinan un discurso verdadero y los mecanismos de sujeción. Son múltiples las transformaciones donde se hace visible este tipo de relaciones: constitución del mundo burgués, aparición de la episteme moderna, afianzamiento del capitalismo mediante articulación con las democracias liberales incipientes, consolidación del positivismo decimonónico, entre otros.

La tarea filosófica no puede eludir la ficción como elemento recreador de la historia, en sus versiones minúsculas, corpusculares, fragmentarias; y desde esa ficción allanar el arribo al presente, a esta sed de renunciar a lo que somos, pero también al mundo escindido y presentado como inmodificable al que pertenecemos como un apéndice, como un grito inconcluso, encerrado, como un ribete que no puede desprenderse. Esa ficción elaborará una densidad histórica, superficie y substrato, donde la filosofía hará inmersión y desatará los gestos, las palabras, los eventos que han quedado atrapados, intentará una enorme tarea de

desnaturalización, de desocultamiento, hará emerger todo lo que en un momento de la historia fue atado, ocultado para darle tránsito libre a una serie de enunciados que enfrente un orden del discurso, que en despliegue performativo dispuso un orden de cosas y un orden social que imperó y que se impuso como verdadero. La manera en que esto sucedió será la ficción de su desencantamiento y, a la vez, la ficción de lo que será posible, de lo que está por venir.

¿A qué formas puede dar lugar nuestro presente? Una pregunta que dramatiza la ontología del presente como actitud crítica, como problema político insoslayable, porque cuestiona nuestra propia historicidad: el presente no se sustrae al evento, no escapa a ser acontecimiento, y en esa dirección pone en suspenso la imposibilidad de la transgresión de los límites; transgresión como abertura, como exponerse más allá de la representación, transgresión como una nueva manera de pensar, decir y ser hoy. O como lo planteó, de una manera más brutal y estremecedora, Bataille: *¿Qué es de nosotros cuando, desintoxicados, nos enteramos de lo que somos?* (como fue citado en Foucault, 1996, p. 133); en el interrogante, Bataille hace énfasis en nuestra actualidad, en el límite y su transgresión, para afirmar, por fin, lo que somos, después de una prolongada intoxicación, después de abandonar una efímera plenitud recreada sobre el olvido deliberado que hace soslayar el carácter histórico de toda realidad social y que bloquea la reflexión sobre ella, anunciando su imposibilidad o su improcedencia en el entendido de que desborda o es inadaptable a lo que existe, mientras esconde su propia vulnerabilidad.

Pero, ¿cómo abordar el presente sin que menoscabe nuestra posibilidad de transformarlo? Pues haciendo inmersión en los acontecimientos que han dejado su huella, realizando una cartografía minuciosa en donde, además de los acontecimientos, puedan analizarse los enunciados que acompañan a los acontecimientos, las condiciones en que emergen los enunciados, en que estructuran el orden de un discurso

particular y luego comprender cómo ese discurso (en su orden y en el orden que establece) ingresa en juegos de verdad y transita de la particularidad a la universalidad. Tal vez Miguel Morey lo haya dicho con una precisión que enfoca la cuestión genealógica, cuando afirma que la labor de la genealogía “no es tanto hacer aparecer la verdad de nuestro pasado como el pasado de nuestras verdades” (como fue citado en Álvarez y Muñoz, 2000, p. 17). Captar la emergencia y el tránsito (genealogía y arqueología) de aquello que se ve y se enuncia, se convierte en el trabajo ineludible para modificar lo que es presentado como inmodificable. Ahí está la crítica, ahí radica su fuerza y esa es su distancia frente a la crítica kantiana.

En el momento en que se disocia la práctica efectiva de la libertad (como práctica política) de las relaciones sociales, de las distribuciones espaciales, de la conformación de ciertos enunciados, se vuelve incomprendible la tarea de la ontología del presente; estas cosas solo pueden ser comprendidas, unas a través de las otras, no en la desarticulación ni en la separación, no es aisladamente como constituye una cartografía posible. Último ensanchamiento de los límites y, en ellos, (su transgresión), condiciones específicas de re-existencia. En esta apertura, la existencia es liberada de lo que es escandaloso o subversivo, no la anima la potencia de lo negativo

La transgresión no opone nada a nada, no hace que nada se deslice al juego de la chanza, no busca quebrantar la solidez de los fundamentos; no hace que resplandezca el otro lado del espejo más allá de la línea invisible e infranqueable. Porque precisamente no es violencia en un mundo parcelado (en un mundo ético) ni triunfo sobre límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario) ella toma, en el corazón del límite, la medida sin medida de la distancia que se abre en éste y dibuja el trazo fulgurante que lo hace ser. Nada es negativo en la transgresión (Álvarez y Muñoz, 2000, p. 129).

En ella no hay acabamiento, no postula un final definitivo, es, en su más simple apariencia, una transición indefinida, transformación del presente, de lo que hacemos, pensamos y decimos hoy, pero también de los presentes que vienen, los que no acaecen, pero están en la espera de ser hoy. El límite deja de ser necesario, abandona todo contenido prescriptivo, trascendental y universal, para centellejar y abrir un punto de fuga, o fugas incesantes, que declinan la sujeción a una lucha definitiva, que se sabe insuficiente, a la gran transgresión. Es decir, el límite absoluto carece de sentido político pues estaría condenado a repetir la gran farsa del final de la historia, que no es más que el fin de toda política posible, pues en ese fin de la historia la distopía social encuentra un espacio reservado para resarcir sus excesos pasados, en tanto el conflicto y el antagonismo son abolidos y bloqueados por una *supra representación* (Nancy, 2006) que define el “nuevo” reparto de los cuerpos en espacios y funciones específicas, al mismo tiempo que otorga a una “élite” el poder común de la palabra.

Así, la ontología de nosotros mismos no se estructura como una teoría ni mucho menos es asumida como una doctrina a la manera de un saber específico y determinado, sino en ese *ethos* que ya ha sido mencionado, una actitud crítica de lo que somos –lo que nos *ha hecho ser*–, de nuestros límites, pero siempre en la posibilidad riesgosa de constituirnos –en una autonomía desligada, desujetada de la obediencia– como seres libres. Esta reflexión, que no se queda en sí misma, sino que resplandece en diversas afecciones, necesita experimentarse continuamente, avizorar los límites y pertenecer –parcialmente– a ciertas heterotopías de libertad, que deben ser imaginadas, construidas una y otra vez.

La actitud filosófica que recién aparece tiene una intensa relación con la actualidad discursiva, en ella encuentra su horizonte, su

campo de reflexión; allí ve esclarecida la insolvencia con la cual la filosofía construía sus categorías y se enfrentaba a sus objetos de conocimiento en la profunda ilusión de avanzar en línea recta hacia un conocimiento total, absoluto. Las conformaciones explícitas de su propio espacio de análisis le hicieron reconocer las categorías del pensamiento como categorías históricas que están fuertemente vinculadas a un pensamiento crítico que se detiene en el presente, solo a condición de husmear en el pasado los archivos que posibilitan devenir el presente en el cual el discurso sobre la libertad –por ejemplo– se halla ligado; pero porque, además –Foucault– no se detiene en la búsqueda incisiva e intensiva de las condiciones de posibilidad, no solo de los discursos que circulan en juegos de verdad, sino de las prácticas que, por un lado, confirman los enunciados y, por el otro, dan asiento a determinadas relaciones de poder. La filosofía encuentra una actividad específica en la que no se había detenido antes, “diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado” (Foucault, 1991, p. 42).

No es más la filosofía una torpe empresa de totalización, sino una actividad de diagnóstico de nuestro presente, un presente que está vinculado a la historia y, en su análisis, emerge toda posibilidad de comprenderlo para habitarlo y transformarlo. Filosofía y actualidad discursiva se imbrican, se entrecruzan, se determinan para posibilitar pensar lo impensado de las relaciones sociales. De una manera específica, ese diagnóstico pasa por diseccionar formas múltiples de ejercicio del poder, además por explicar cómo se instituyen en el Estado formas de dominación y los diversos procesos de subjetivación en el régimen capitalista, esto implica una nueva concepción de la política.

Resistencias en el presente. Más allá del frenesí (neo)liberal y la globalización

“Debemos promover nuevas formas de subjetividad por medio del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”
(Foucault, 1988, p. 11)

Este presente al que pertenecemos está enmarcado dentro de los límites elaborados por el demoliberalismo (democracias liberales) y por su correlato (que tiende a devorárselo), el capitalismo; habitamos bajo la forma de asociación política por excelencia de la modernidad: el Estado y su reciente adelgazamiento, su progresiva pérdida de preeminencia frente a los designios neoliberales, que son la clave de la mundialización capitalista; en palabras de Castro-Gómez (2010), nos hallamos inmersos en procesos diversos de mercantilización de la vida cotidiana bajo la égida de las técnicas neoliberales de gobierno: asistimos a lo que Laval y Dardot (2013) han denominado la nueva razón del mundo. Allí se juegan las condiciones de posibilidad de nuestro presente. En ese espacio, la ontología del presente histórico devela su propia fuerza, su crítica, su comprensión; gracias a ese trabajo comparecemos ante el presente, lo comprendemos y, entonces, podemos posicionarnos, tener una perspectiva autónoma y tomar la palabra: un ver y decir renovados, un pensar, hacer y ser que dotan de nuevo ímpetu nuestra existencia. Pero, además, nos permite situarnos, localizarnos y así desprendernos de los viejos lugares a los que estábamos condenados, es decir, comprender que vivimos en unas circunstancias históricas singulares y que no somos hombres –en el sentido de un universal abstracto– atemporales o sin un espacio definido, sino hombres en situación capaces de comprender las relaciones sociales en su carácter histórico, contingente.

La ontología del presente histórico como ontología política se asigna su propia tarea que puede ser leída como un poner en cuestión lo

existente, enfrentarlo consigo mismo y con sus posibilidades para impedir la naturalización que se va enquistando, haciendo pétrea y que luego se esgrime como dado o necesario, teniendo presente –como afirma Beatriz Sarlo– que lo dado es la condición de una acción futura, no su límite. En fin, esclarecer el carácter convencional y contingente de las formas políticas y económicas que, en este presente, determinan el pensamiento político y los procesos de subjetivación, entre otros aspectos. Así, los interrogantes de José Luis Pardo, a propósito de la filosofía política de Foucault, encuentran profundas resonancias con ese cuestionamiento a lo existente, con el cuestionamiento a nuestro presente, si además recordamos aquello de que la labor genealógica nos pone de manifiesto el pasado de nuestras verdades; veamos:

[...] ¿y si en el fondo el Estado no fuese más que una superestructura pomposa y ostensible, una coartada altisonante y grandilocuente para las pequeñas luchas y ambiciones mezquinas nacidas del azar y la contingencia? ¿Y si en el fondo nunca hubiese habido pacto social, sino relaciones estratégicas de guerra, correlaciones de fuerza que han construido esa pantalla representativa –el Derecho público– para ocultar pudorosamente su indigna naturaleza? ¿Y si tras las grandes palabras como poder ejecutivo, poder legislativo, poder judicial u opinión pública no hubiese más que esas escaramuzas en donde la vida desnuda afronta desnudamente el destino trágico de su juego mortal? [...] Recogiendo esta antorcha, y pasando de lo práctico a lo teórico –o de lo físico a lo libresco– el ‘efecto Foucault’ es un efecto de parálisis política: los problemas planteados por sus libros pretenden tener el valor de una insurrección que paralice el pensamiento político –y, por tanto, también la acción– *convencional* (Pardo, en Álvarez & Muñoz, 2000, p. 35).

Al comprender el carácter convencional del espacio donde habita nuestra existencia, donde se juega nuestra forma de ser como búsqueda política de la libertad, comparecemos ante el presente y nos

posicionamos de tal manera que los límites impuestos son ahora los límites a transgredir, con una plena conciencia de que las formas dominantes, ordinarias y ortodoxas, lucharán por contrarrestar cualquier intento que subvierta su ficción y la deleve como tal, es decir, que el Estado, en su versión demoliberal o el capitalismo mundializado, intentará aniquilar los discursos, los gestos, las prácticas alternativas que sirvan de ruptura, mediante diversas estrategias y mecanismos, desde los más sutiles hasta los más contundentes e inequívocos; además, serán considerados como insensatos, ilegales, peligrosos y, por ende, estarán condenados a un afuera de los límites establecidos por aquellas formas hegemónicas; solo en su propio interior se podrá esgrimir la legitimidad que puede ser traducida a una obediencia sumisa o a la servidumbre voluntaria que repite y reproduce los ejercicios de poder; en palabras de Ramonet (2007), lo que se impone es una ideología dominante: la del pensamiento único, que se reserva para sí la postulación de sus mandamientos que deben ser asimilados sin reticencias mientras que, paralelamente, se encarga de la producción de diferencias y que sirve de coartada para provocar la sensación de que aquellas no son un obstáculo o un punto de conflicto dentro del pensamiento único. No obstante, esta pretensión de cierre o de *aceptación* que alimenta las aristas teóricas del multiculturalismo, encierra una imposibilidad para una real apertura, por cuanto esa producción de diferencias sólo es viable mientras sus efervescencias sean tramitadas en los bordes precisos del mercado y el consumo; por fuera de ellos solo la insania y los saberes relegados al ostracismo. De esta manera, se dispone en los individuos una sumisión sin límites o se los aboca a una indiferencia elaborada deliberadamente por el pensamiento único, y que sirve de fundamento a lo que algunos llaman consenso. Por ello

En las democracias actuales cada vez más ciudadanos se sienten enfangados, atrapados por esa viscosa doctrina que, imperceptiblemente,

envuelve todo razonamiento rebelde, lo inhibe, lo paraliza y acaba por ahogarlo. Hay una sola doctrina, la del pensamiento único, autorizada por una invisible y omnipresente policía de la opinión (Ramonet, *et al.*, 2007, p. 10).

Se trata, en este influjo de la globalización capitalista, que el pensamiento único instaure dos sustratos epistemológicos distintos, pero en estrecha correlación: por un lado, la fabricación de un “sentido común” difundido por las élites para preservar el orden social, sentido común que “reconoce” las diferencias; y por otro, la protección de un saber de carácter científico y técnico que sirve para controlar y normalizar exhaustivamente las relaciones sociales.

La relación saber-poder va a ser determinante en la configuración de nuestro presente; pero su desvelamiento –vía genealogía– nos permite situarnos para problematizar los límites y las sujeciones de que dispone aquella relación. Encontrar un lugar de enunciación distante de las estructuras que tienden a producirse y reproducirse, una teoría política nómada que encuentre registros diversos por donde pueda discurrir, sin repetir los viejos discursos y las nuevas soluciones, un horizonte de comprensión que alimente y potencie el agonismo y el sentido trágico, que permita tramitar el conflicto sin querer resolverlo, sin darle un *cierre* definitivo, esto es “la imposibilidad de cerrar los antagonismos y de entender la multiplicidad de luchas (que) es el principio mismo de la política” (Castro Gómez, 2012, p. 221).

La resistencia, que destituye el registro alienante de la aquiescencia de las ideas dominantes sugiere, según A. Mattelart (2009), un espacio de debate más que la seguridad de un concepto acotado, y en ese sentido, propone la disputa permanente, la tensión entre lo instituido y su posible transformación. Sus aristas la pluralizan y así encuentran su espacio en este presente, y su mayor escalada vendrá anudada a la multiplicidad de sus manifestaciones y de sus ejercicios, a la

versatilidad con que pueda escapar a las representaciones ordinarias, a la capacidad de crear y transformar las subjetividades políticas impuestas o de rescatar del espacio de lo impolítico a todos los sujetos innoles: los Polinices, los excluidos, los damnés, la nuda vida. Es, sin duda, una lucha política, pero tendrá que tramitarse también en los espacios de la episteme moderna, que se erigió a sí misma como el modo de conocer, una exclusividad que viene asegurada por la razón moderna y sus correlatos eficientes: la ciencia y la tecnología. La episteme monocrática, refulgente en el régimen neoliberal, tendrá que ser un nuevo campo de disputa, pues las resistencias pasarán también por cuestionar la forma en *la que el conocimiento circula y funciona, esto es, en sus estrechas relaciones con el poder*, pero, además, por comprender y hacer visibles las formas de producción del conocimiento y los mecanismos bajo los cuales se valida, es decir,

buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre *mecanismos de coerción* y *elementos de conocimiento*, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que un tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etcétera (Foucault, 2011, p. 26).

Las resistencias solo serán concretas y podrán subvertir las formas del presente cuando enfrenten la forma en que el saber occidental se impuso como única forma aletúrgica, es decir, como único pasaje seguro a la verdad y, por ende, al progreso humano, lo que quiera que ello signifique (desde los horrores de la Primera Guerra Mundial, pasando por la barbarie de los campos de concentración y los gulags, a los hijos del agente naranja, a la crudeza de Kosovo y Somalia, y, por supuesto, a la violencia inaudita que padece Colombia).

El mundo del siglo XXI, nuestro presente, vía globalización entrega las posibilidades de la ciencia a las mezquindades del capital mundial, deshumaniza la episteme creando un *continuum* desde el inicio de la modernidad, donde el saber –de estirpe eurocéntrica– establece sus límites más allá de los cuales “otros” saberes son descalificados y asumidos como innobles, bárbaros o, en todo caso, indignos de la racionalidad occidental, única forma de acceder a la verdad y, además, forma por excelencia para conocer y predecir las siempre volubles relaciones sociales. De allí que las resistencias necesiten renovarse constantemente y que operen en el registro de la constitución de una subjetividad política que declare su independencia, su apuesta por la alteridad, su apuesta insobornable por el cambio, el rechazo del estatus de subordinación. Deben realizar un trabajo de distanciamiento de ciertas abstracciones y de la inquisición “científica o administrativa” que determina quién es uno y cuál es el espacio a ocupar en el campo social, pero, además, hacer frente a la violencia estatal, económica e ideológica, esto es, a la violencia epistémica que refuerza los intereses puestos en juego bajo la globalización neoliberal y sus contundentes efectos de poder.

Es posible resistir a los efectos de poder y a las dinámicas volátiles y efímeras, pero no por ello menos contundentes y abarcales del entramado global-neoliberal, si se comprende desde un locus determinado, alcanzado de manera autónoma, como resultado de un proceso de desujeción mediado por una actitud crítica que provea una serie de saberes multiformes –insurrección de saberes para Foucault– que demuestren lo plural y que desajusten la maquinaria homogeneizante que pretende establecer el pensamiento único. Una espesa malla de nuevas prácticas consolidadas como contra conductas basadas en la cooperación, la puesta en común y en el compartir (Laval y Dardot, 2013), que detonen la figura del *homo economicus* y su excluyente racionalidad económica.

Desde el sur, un presente otro parece ser posible, una apertura a nuevas formas de vida empieza a articularse y a encontrar su propio lugar de enunciación³³. Estas alternativas son posibles gracias a la crítica y a la resistencia, pues develan las partes frágiles y lo que de contingentes tienen los discursos y las prácticas que circulan como producto de las herencias coloniales, aquellas que fueron diseñadas desde la centralidad de una Europa, que en su momento fue una localidad que se expandió como globalidad mediante la episteme y la violencia que ella generó para las localidades a donde llegó como un universal o un *a priori* que hoy ha sido desnaturalizado.

Para Boaventura de Sousa Santos (2009), las resistencias del sur hoy tienen diversas configuraciones y señalan cosas nuevas, por eso es clave plantear una sociología de las emergencias que pueda comprender lo vital y novedoso de esas manifestaciones que, por ahora, son locales o embrionarias, pero que traen consigo la aspiración a una nueva sociedad, e incluso una nueva teoría política: se producen nuevas formas de acción, nuevos actores que dejan entrever una nueva radicalidad de las luchas; de allí que

“la radicalidad de la lucha hoy no se mide por los medios que se usan –por ejemplo, elecciones–, sino por el modo en que aquella afecta al capitalismo. Cuando el capitalismo se siente afectado –una petrolera, una empresa minera, etcétera– hay una lucha radical” (Santos, 2009, p. 23).

Resalta algunas características de estas resistencias como: la profusión de nuevos lenguajes y nuevas narrativas; emergencia de nuevos actores y prácticas nuevas transformadoras; asumen una nueva

³³ Sobre este apartado se pueden encontrar una categoría que no está construida completamente, ya que permite otras visiones y frente a cómo entenderlo desde diferentes acepciones en: Savio, Karina. El sujeto de la enunciación: diálogos entre la lingüística y el psicoanálisis. *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, Tubarão, SC, v. 17, n.º 2, pp. 271-284, maio/ago. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-4017-170207-2017>

territorialidad donde se crean sociedades autónomas alternativas al capitalismo; son pragmáticas porque utilizan la legalidad que está disponible, pero también medios ilegales; conllevan procesos de desmercantilización de la vida cotidiana; manifiestan una nueva relación entre seres humanos y naturaleza; señalan una lucha por la igualdad, pero también por la diferencia; comprenden una combinación entre lo utópico y lo que es eficaz (Santos, 2009).

Estas son nuevas configuraciones de las resistencias en nuestro presente, que son desestimadas por la propaganda neoliberal y despreciadas por la violencia epistémica de la globalización. Tarea primordial la creación y el enlace de nuevas formas de vida, las cuales solo pueden ser una creación colectiva: saber común, asistencia mutua, trabajo cooperativo (Laval y Dardot, 2013). No obstante, las luchas no se reducen a la pretensión por territorialidad, biodiversidad, reconocimiento, derechos, entre otras. Tal vez, las más significativas pasen por la resistencia epistémica, o como lo sostiene Boaventura, por la disputa por el conocimiento.

Conclusión

La ontología del presente, formulada por Foucault, no tiene una teleología ni está amparada en un determinismo (ni histórico, ni político, ni económico), sino que se presenta como una grilla de análisis que permite constituir líneas de fuga en tanto transgresión de los límites impuestos por los ejercicios de poder dominantes que han clasificado y cuantificado la existencia humana so pena de expulsión, exclusión, para aquellas formas de existencia que no encajen en los cánones y en los límites asfixiantes constituidos históricamente a la luz de falsos universales, como Estado, episteme, capital.

La crítica se convierte en una forma específica y enfática de rechazo y transgresión de los límites, entendiendo su carácter histórico

(contingente y modificable), pero sobre todo, en actitud filosófica que impulsa una apuesta política de búsqueda de libertad, teniendo siempre a la vista los contextos sociohistóricos donde ella –como actitud– se vuelve indispensable para posibles transformaciones. En ella no hay novedad en tanto perspectiva de lucha contra ejercicios de poder que han confiscado la existencia misma, no solo del ser humano, sino de la naturaleza y del entorno. Lo novedoso radica en la apertura de posibles o de futuridades (Escobar, 2017) que permitan despliegues insólitos de modalidades de existencia; trabajo de creación colectiva de imaginaciones e imaginarios que tomen forma en prácticas y universos simbólicos, de contra conductas que confronten de manera permanente el orden instituido.

No es fácil producir las transformaciones que imaginamos ante el agotamiento y la desertización del régimen de sentido que habitamos, pero encontrar las líneas de fuga es un primer paso para comprender por qué es necesario el cambio y cuáles son las transformaciones (siempre parciales) que hoy requerimos.

Bibliografía

Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.

Castro Gómez, S. (2010). “Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo”. En: Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. UPJ, Instituto Pensar.

Castro Gómez, S. (1998). “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”. En: *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Editorial Porrúa.

Castro Gómez, S. (2012). “Los avatares de la crítica decolonial” (entrevista). En: *Tábula Rasa*. Bogotá, Colombia. N.º 16, 213-230, enero-junio 2012.

Díaz Marsá, M. (2002). *Abertura de la libertad y juego ontológico*. Tesis Doctoral en Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.

Escobar, A. (2017) *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Foucault, M. (1988). "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. doi:10.2307/3540551

Foucault, M. (1991) *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S. A.

Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. México: Paidós.

Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2011). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Editorial Tecnos.

Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Laval, C & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedisa.

López, P & Álvarez, J. (2000). *Impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, serie Razón y Sociedad.

Mattelart, A. (2009) *Un mundo vigilado*. Barcelona: Paidós.

Nancy, JL. (2006). *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Ranciere, J. (2014) *El reparto de lo sensible*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Ranciere, J. (2007). *En los bordes de lo político*. Argentina: Ediciones La Cebra.