MICHEL FOUCAULT Y UNA GENEALOGÍA DE LO POSTHUMANO

FOUCAULT AND A GENEALOGY OF THE POSTHUMAN

Silvana P. Vignale[1]

Resumen

El presente ensayo aborda una genealogía de lo posthumano en Michel Foucault, entendiendo la genealogía como un modo de reconocimiento acerca del modo en que hemos llegado a ser los que

[1] Nació en Mendoza, Argentina, en 1978. Estudió el Profesorado de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y realizó su Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús. Su tesis doctoral versó sobre "Políticas de la subjetividad: subjetivación, actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault". Fue becaria doctoral y posdoctoral en CONICET. Actualmente es Investigadora Independiente en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), CONICET, Centro Científico y Tecnológico, Mendoza. Es Profesora Titular de las cátedras de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Ha escrito *Filosofía profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (Rojas, Nido de Vacas, 2021). Y en coautoría *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento* (Mendoza, Universidad del Aconcagua, 2021) y *La sujeción histórica de los cuerpos, acumulación originaria, colonialidad y disciplinamiento de las mujeres* (2023). Es autora de numerosos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Docente en seminarios de posgrado, dirige además proyectos de investigación en CONICET y en la UDA. Su área de investigación es la filosofía contemporánea, y se interesa por el estudio de los procesos de subjetivación en el presente, desde un posicionamiento crítico respecto de la metafísica de la subjetividad. Su acgual tema de investigación en CONICET es "Constitución violenta de lo humano. Derivas en torno a Michel Foucault y a Friedrich Nietzsche en la escritura del registro anátomo-metafísico" y dirige el proyecto "Sujetos posthumanos: una deriva entre posthumanismo y postantropocentrismo" (Instituto de Investigaciones, FPsi, UDA).

Recibido 09-04-2025 – *Estudios Posthumanos,* Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 44-68 – Aceptado 19-04-2025.

somos y lo posthumano es pensado como aquello que a lo largo de la historia se ha presentado como algo a destiempo o intempestivo, impugnando determinadas formas de constitución de lo humano. Presento tres escenas en las que es posible mostrar cómo aparece en el pensamiento de Foucault la inquietud acerca de la constitución de lo humano, su preocupación por las formas de resistencia al gobierno de la individualización, que nos categoriza como individuos asignándonos una identidad. Pero también descubriendo que una pluralidad nos habita y que hay otras formas de relación con los otros y con el mundo, que no se reducen al sujeto moderno de conocimiento ni al individuo como categoría jurídica. Esas tres escenas responden a los modos de subjetivación y a las relaciones entre verdad, poder y sujeto, que Foucault abordó en diferentes momentos de su producción: la aparición del hombre como objeto de saber, que puede borrarse como en los límites del mar un rostro de arena; la escritura del gran libro del Hombre-máquina, que prefigura los cuerpos dóciles y obedientes; y la meditación estoica de la mirada desde lo alto, que nos hace saber que no somos más que un punto, no obstante unos con la Tierra.

Palabras clave: Hombre – Identidad individual – Mundo – Malestar por lo humano

Abstract

This essay approaches a genealogy of the posthuman in Michel Foucault, starting from the premise that genealogy is a way of recognizing how we have become what we are, and the posthuman is thought of as that which throughout history has been presented as something untimely or inopportune, challenging certain forms of constitution of the human. I present three scenes in showing how the concern about the constitution of the human appears in Foucault's thought, his preoccupation with the forms of resistance to the government of individualization, which categorizes us as individuals, assigning us an identity. But also discovering that a plurality inhabits us and that there are other forms of relationship with others and with the world, which are not reduced to the modern subject of knowledge or to the individual as

a juridical category. These three scenes respond to the modes of subjectivation and the relations between truth, power and subject, which Foucault addressed at different moments of his production: the appearance of man as an object of knowledge, which can be erased like a face of sand at the edge of the sea; the writing of the great book of the Man-machine, which prefigures docile and obedient bodies; and the stoic meditation of the gaze from on high, which lets us know that we are but a point, yet one with the Earth.

Keywords*:* Man - Individual identity - World - Discomfort for the human

Lo posthumano, o lo que siempre estuvo a destiempo

Una genealogía de lo posthumano invoca a Michel Foucault por sus dos orillas: tanto por la genealogía como por lo posthumano. Sobre la genealogía, diré que además de un método, considero que responde a una actitud de conocimiento o reconocimiento de lo que somos, a partir de las distintas fuerzas que se fueron uniendo y configurando en una forma; en este caso, no solo la humana sino también una forma posthumana. Hay una forma vaga aún de hablar de posthumanismo, como si mucho de lo que se piensa y se escribe sobre nuestra compleja y dinámica actualidad lograra caber en esa palabra o, en otros casos, cuando la misma es usada buscando nombrar lo que viene *después*. Así como en su momento lo "posmoderno" indicaba con el prefijo "pos" algo que venía después de la modernidad –en una línea temporal uniforme, que entiende la historia como la correlación entre pasado, presente y futuro y a una época determinando a su sucesiva, ocurre algo semejante con lo posthumano. No obstante, habría que evitar ciertos malentendidos referidos al trabajo con una historia del presente. La genealogía no concibe el tiempo teleológicamente, como si todo presente ya se encontrase inscrito en el pasado de modo inexorable; como si no hubiera superposiciones, enredos temporales, presencia arcaica de las fuerzas que dieron comienzo a una configuración y que alimentan el nudo como lo hace la combustión de una estrella desde su núcleo. Resulta más esto último. Lo posthumano no es simplemente aquello que *sucede* al humanismo renacentista en

términos históricos, menos aun cuando tanto el anarcocapitalismo como el transhumanismo se yerguen sobre un humanismo.

Entiendo lo posthumano como algo a destiempo, una inquietud por el presente, quizás más cerca de una consideración intempestiva que no marca tanto un tiempo después del de lo humano, sino que expresa su impugnación a determinados valores y a determinadas formas de ser sujetos y de constituir nuestra individualidad, nuestra identidad y nuestros modos de relación –entre humanas y humanos y con lo no humano. Si el pensamiento de Nietzsche y el de Foucault es posthumano –incluyo a Nietzsche porque resultaría extraño hablar de la genealogía y de lo posthumano en Foucault, sin mencionar que la flecha que toma en el aire y relanza hacia nosotros la había tomado de él, lo es a partir de una crítica del humanismo que dista mucho de la crítica moderna kantiana, y a la que no podría ligeramente llamarse "antihumanismo". Lo que encontramos allí –al menos lo que yo creo encontrar– es un *malestar de lo humano*: en cuanto indica nuestro cansancio del hombre –como lo refería Nietzsche. Malestar que también afirma aquello que el nihilismo neoliberal busca anestesiar: lo inconveniente e incómodo de nuestra constitución humana, el sufrimiento adherido a nuestra condición humana –"condición" concebida como un *a priori* histórico de nuestra experiencia, el tallado de un individuo y de una persona que fortalece el yo en detrimento de *sí mismo*, que apuesta por la actividad maquinal del trabajo que apacigua la conciencia –en perjuicio de una forma de vida compartida con otros animales, que pretende desde un gobierno de la individualización fabricar nuestra identidad e identificación con distintos constructos diferentes del cuerpo. Es momento de nombrar este cansancio vital, de mostrar nuestras debilidades y nuestra falta de coraje para ser el yo resiliente que el mercado y el *mindfulness* espera de nosotras y nosotros. Esto último tiene una dimensión teórica y práctica, en cuanto no se trata de presentar de manera intelectual y compartimentada antihumanismo, posthumanismos y otros estudios –como activismos vinculados a la salud mental o al capitalismo libidinal, de manera separada. Si puede ser eficaz nuestra tarea y diagnóstico es en la medida en que logremos deshacernos de los *corsets* y *hashtags* que ubican a un autor o a una autora bajo un mote; hacer

uso de sus ideas y de sus pensamientos bajo aquello que nos inquieta de nuestro presente y convertirlos en una potencia que no se reduce al análisis teórico, sino que nos dispone afectivamente a otras formas de relación con nosotras y nosotros mismos y con el mundo. Las maneras en que terminamos desencajando con nuestra propia vida y la incomodidad que sentimos en el mundo en el que vivimos no las hacemos conscientes solamente reflexionando sobre ello. Se instalan en nuestro cuerpo como síntomas, como padecimientos, como amenazas. Y si todavía se trata de un asunto de alquimia o –para decirlo a tono con nuestro autor– de la gestión de las fuerzas del cuerpo, habrá que encontrar la manera de mirar esta inquietud de frente, a los ojos, y de comenzar a nombrarla cada vez que podamos hacerlo.

Dicho esto, como anticipo de la perspectiva que toma este ensayo, presentaré una genealogía de lo posthumano en Foucault –entendido como crítica a lo humano y como una actitud a destiempo, a la vez que superpuesta, de impugnación de lo humano tal como ha sido concebido, sobre la base de los tres momentos más reconocidos de su obra. Aunque –tomen esta objeción, por favor– no para reproducir lo que escolarmente se presenta como arqueología, genealogía y ética, pues considero que esa división taxativa no da cuenta de la complejidad y los nudos presentes entre verdad, poder y sujeto, desde el comienzo de su investigación y a lo largo de su obra. La elección busca presentar desde tres de sus textos más conocidos una mirada sobre cuestiones que –desde el posthumanismo crítico– se encuentran vinculadas a lo que el filósofo francés elaboró para pensar su presente y explicar cómo es que nos constituimos en humanos y cuáles son los efectos –materiales, históricos, físicos, microfísicos– de esa constitución. Una flecha que retomamos no solamente para manifestar el malestar de lo humano, sus formas de afección, su potencialidad, sus derivas, la posibilidad o apertura de nuevas formas de vida, sino también para desplegar un modo de entender la filosofía, en ejercicio de una experimentación consigo mismo, como forma de desandar la propia humanidad, para aventurarse hacia eso que, al menos en este ensayo, llamamos "posthumano".

Presentaré una genealogía de lo posthumano en Foucault a partir de tres escenas, que bien pueden imaginarse en el *loop* de un videoclip de nuestro tiempo: el hombre borrándose como en los límites del mar un rostro en la arena, la escritura del gran libro del Hombre-máquina y la mirada desde lo alto. Estas tres escenas responden a los tres modos en que Foucault ha concebido los procesos de subjetivación –o cómo es que hemos llegado a ser lo que somos– (Foucault, 2001b: 241-242). Mediante modos de objetivación –la manera en que las ciencias nos constituyen en lo que somos, como objetos de su conocimiento, modos de sujeción –la manera en que las técnicas nos sujecionan a determinadas normas, modelando nuestras actitudes y conductas, gestionando nuestras fuerzas para la productividad y obediencia– y modos de subjetivación, propiamente dichos –que definen lo que somos a partir de la relación con nosotros y con nosotras mismas. Tres modos en los que se encuentran entretejidos verdad, poder y sujeto y a partir de los cuales es posible encontrar una genealogía de lo posthumano en diferentes momentos de la historia. A título de presentar en palabras de Foucault su inquietud acerca de cómo se configura lo humano, citamos estas preguntas: "¿Cómo pudo constituirse, a través de este conjunto de fenómenos y procesos históricos que podemos llamar nuestra «cultura», la cuestión de la verdad del sujeto? ¿Cómo y por qué, y a qué precio, surgió la intención de emitir un discurso verdadero sobre el sujeto; sobre ese sujeto que no somos, porque es el sujeto loco o el sujeto delincuente, ese sujeto que somos en general, porque hablamos, trabajamos, vivimos; ese sujeto, por último, que somos directamente por nosotros mismos y en el plano individual, y esto en el particular caso de la sexualidad?" (2001a: 248).

El hombre borrándose como en los límites del mar un rostro en la arena

El movimiento espasmódico de las olas, su vaivén, son una de las tantas cosas del mundo que nos previenen de pensar que las cosas son de una única manera, de una vez y para siempre. Cada vez que por hábito lo olvidamos, cada vez que nos acostumbramos

a un estado de cosas –la felicidad y la ruina son ejemplos de ello– aparece una cantidad desmesurada de fuerzas que, con toda su potencia, viene a borrar una anquilosada configuración y lo transforma todo. Entre tanto, dibujamos formas en la orilla. La metáfora que Foucault utiliza al final de *Las palabras y las cosas* (2008c) se refiere a la forma humana y a un rango temporal amplio: el hombre es una invención reciente y si algún acontecimiento hiciera oscilar las disposiciones a partir de las cuales surgió la figura del hombre (o las hiciera desaparecer, tal como aparecieron), "entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena" (398).

El acontecimiento que posibilitó la aparición o emergencia de la figura del hombre –"emergencia" en cuanto condensación de un conjunto de fuerzas en una determinada disposición– fue para Foucault la *episteme* moderna que se formó en el siglo XVIII y que había anclado en la cultura europea del siglo XVI. Da cuenta del paso de la *episteme* clásica –gobernada por la representación– a la *episteme* moderna ("*episteme*" que se define como aquello que condiciona nuestro pensamiento y determina el conocimiento en cada época, según sus condiciones de posibilidad). Lo que busca es desnudar el *a priori* histórico a partir del cual se ordenaron las cosas, se constituyeron las ciencias, se reflexionó en la filosofía; qué fuerzas hicieron posible su aparición. Se trata de un trabajo arqueológico en la medida en que busca determinar lo que está presente en una configuración actual –en el caso que nos convoca, lo humano y lo posthumano, pero de manera arcaica, es decir, el magma que hizo posible una forma, y que podemos aun encontrar en nosotras y en nosotros mismos como huellas prehistóricas. El acontecimiento que provoca esa emergencia, la transformación profunda en el campo del saber, es la introducción de un personaje que no había figurado en el juego clásico de las representaciones: la figura del hombre –que Foucault analiza a partir de *Las meninas* de Velázquez en el principio de *Las palabras y las cosas*, obra en la que el pintor es a la vez sujeto y objeto, teniéndose a sí mismo ante los ojos. "Antes del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente, que la demiurgia del saber fabricó con sus manos hace menos de doscientos años: pero envejeció con tanta

rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocida" (Foucault, 2008c: 322).

¿Cómo es esto de que el hombre no existía, que apenas es una invención reciente, y por qué habla Foucault de él como una invención? Tomaré la última de las preguntas para articular una noción de conocimiento que el filósofo francés toma de Nietzsche. Hay un trasfondo vinculado a la verdad. La crítica de Nietzsche a la modernidad es por haber postulado el conocimiento de lo verdadero, como si las cosas tuvieran una esencia susceptible de ser conocidas. Su gesto crítico impugna a la crítica kantiana, en cuanto le quita el derecho a distinguir entre el ser y la apariencia: no se trata de que conocemos las cosas tal y como se nos aparecen –el fenómeno en Kant termina constituyendo el puente entre sujeto y objeto que permite el conocimiento objetivo de las cosas. Sino de un acto creativo del conocimiento: se inventa allí a donde no es posible la verdad, sino solo como metáfora o como ficción. El hombre es para Foucault una invención como lo es todo objeto para el conocimiento. Evidentemente, no quiere decir que no haya habido humanos sobre la faz de la Tierra con anterioridad al siglo XIX, pero no fue sino hasta esa época en que el hombre se constituye como objeto de estudio, que ingresa al saber, como objeto de las ciencias humanas. Es en la manera en que Foucault presenta la figura del hombre como una invención –tanto como la posibilidad de su desaparición– en donde encuentro que es posible mostrar una genealogía de lo posthumano: lo humano no es algo de lo que podamos predicar características esenciales, no únicamente porque no podemos hablar de una naturaleza humana, sino porque esta idea ha sido y es justificadora de la dominación y técnicas de poder para la normalización de los individuos, uno de los elementos a partir de los cuales los hombres y las mujeres son gobernados y gobernadas. Así, se trata de un objeto cuidadosamente constituido por los discursos y las fuerzas presentes en los últimos siglos. Esto quiere decir: tiene una historia, una historia política de su conformación –como veremos enseguida en la escritura del libro del Hombre-máquina.

En *Las palabras y las cosas* se expone el papel que juega una ciencia del hombre y la posición ambigua que éste tiene como objeto de saber y sujeto que conoce. Foucault explica cómo el humanismo y el racionalismo de los clásicos les habían dado a los humanos un lugar privilegiado en el orden del mundo, pero no habían podido pensar al hombre (2008c: 331) porque todavía lo hacían a partir de la figura de Dios. A partir de la *episteme* moderna el hombre se piensa a sí mismo a partir de su finitud, como un ser que habla, que vive entre los animales –en el lugar privilegiado que le confiere concebirse dentro de la evolución de las especies– y como principio y medio en la producción para satisfacer sus propias necesidades.

La analítica de la finitud expresa el pasaje de una metafísica de la infinitud de la *episteme* clásica –Dios determinando la función de los saberes– a una *metafísica* de la vida, del trabajo y del lenguaje en la modernidad –en la que la figura del hombre reemplaza la de Dios en cuanto fundamento, denunciando a la metafísica como velo de ilusión, como pensamiento enajenado e ideología y como episodio cultural (Foucault, 2008c: 331). Al presentarse las cosas, las palabras y los vivientes como fuerzas finitas, históricas, desenlazadas de una serie infinita, el hombre se apropia de la finitud también. Así pues, Foucault evidencia que el mismo acontecimiento que pone fin a la metafísica es el que hace aparecer al hombre. Y es aquí donde la muerte de Dios anunciada por Nietzsche y el hombre como una invención reciente del que puede preverse una pronta desaparición, son parte del mismo acontecimiento. ¿Acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios?, se pregunta Foucault. "Más que la muerte de Dios –o más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino, es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras, es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión presuponía en el ser mismo de las cosas" (Foucault, 2008c: 396). Se trata del mismo acontecimiento porque si Dios se constituyó en fundamento y absoluto, su muerte implica la doble articulación entre la aparición del hombre –como figura que lo reemplaza, desplazando apenas el absoluto– y su desaparición: en la muerte de Dios se anunciaba la muerte del hombre, en la medida en que aquel

acontecimiento venía a borrar cualquier instancia que se estableciera como fundamento.

El filósofo francés precisa que el umbral de nuestra modernidad no se da de todos modos y exclusivamente por aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino en cuanto éste se constituye en un duplicado empírico-trascendental (Foucault, 2008c: 332), referido a tomar conocimiento de lo que hace posible el conocimiento. ¿A qué se refiere Foucault con "duplicado empírico-trascendental"? Al doble tipo de análisis al que da lugar. Por un lado, a las condiciones anatomofisiológicas que hacen posible el conocimiento; por otro, a las condiciones históricas, sociales o económicas. Este es el carácter ambiguo que aún tiene el discurso verdadero en la modernidad: la búsqueda de la verdad en el objeto, a la que el estudio del cuerpo y las percepciones da lugar, y la posibilidad de que el conocimiento y la verdad tengan una historia. Por eso, para Foucault la verdadera impugnación a esa ambigüedad se encuentra en preguntarse si verdaderamente el hombre existe. Es esta impugnación la que describía al comienzo al hablar de lo posthumano no como "lo que viene después de lo humano", sino como borradura, suspensión o impugnación del humanismo. ¿Qué serían el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera? Esta es la pregunta que nos invita a hacernos. Otra vez: no si los seres humanos no existieran, sino esa figura histórica que se ha constituido en la fricción de determinadas condiciones del saber. Es allí donde Foucault reconoce el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, con su anuncio o su Promesa-Amenaza de que el hombre dejaría de ser muy pronto. "¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que solo a nosotros nos pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?" (Foucault, 2008c: 335).

La referencia de Foucault a estar atados en el lomo de un tigre se encuentra en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche, 2009), cuando Nietzsche objeta que el hombre sepa algo sobre sí mismo: "¿Qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Podría percibirse siquiera una vez, expuesto como en una vitrina iluminada? ¿No le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas,

incluso de su propio cuerpo, para cautivarlo y encerrarlo en una conciencia soberbia y engañadora, apartada de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de la sangre, de las complicadas vibraciones de sus fibras?" (27-28). El fragmento continúa haciendo referencia a que la naturaleza ha tirado la llave y al cuidado que ha de tener quien se deje llevar por una funesta curiosidad, mirando hacia afuera y hacia abajo, a través de una hendidura de esa cámara de la conciencia, para vislumbrar "que el hombre descansa sobre lo despiadado, codicioso, insaciable y asesino; y que en la indiferencia de su inconciencia vive, en sueños, prendido al lomo de un tigre" (Nietzsche, 2009: 28).

Como he sostenido en otro lado[2], se reitera en este párrafo cómo es que –pese a los esfuerzos de una larga tradición filosófica– aún somos *desconocidos para nosotros mismos* (Nietzsche, 1998: 17), y la conciencia nos ofrece más seguridad que conocimiento. Foucault se vale de la pregunta de Nietzsche para mostrar el carácter ficticio de la invención *hombre* y reiterar la pregunta por su existencia en términos absolutos, diciendo que continúa habiendo algo impensado en el hombre sobre sí mismo, un lugar de desconocimiento a partir del cual se presenta ese llamado de un conocimiento de sí. Esto supone un desplazamiento de las preguntas kantianas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar? y la que resume a las tres, ¿qué es el hombre?) a la pregunta por cómo habitar una figura de sí mismo que se le presenta como una exterioridad testaruda (Foucault, 2008c: 336), de qué manera se encarna a ese hombre, para reconocer en sí mismo esa vida, ese trabajo y ese lenguaje, en la medida en que nunca es contemporáneo a ese origen en el que, cuando quiere reconocerse como ser vivo, descubre una vida que se ha iniciado mucho antes; cuando busca hacerlo como un ser que trabaja, encuentra que se trata de algo ya institucionalizado hace tiempo; cuando quiere coincidir con ese sujeto que habla, hay un lenguaje que le precede por el cual nunca habrá un balbuceo o una primera palabra. La analítica de la finitud lo que expresa es que "lo Otro, lo Lejano, es también lo más Próximo y lo Mismo" (Foucault, 2008c: 352).

[2] Cfr. Vignale, 2023.

Retomo la línea que seguía a propósito del conocimiento/desconocimiento de sí. En la nueva *episteme* que hace aparecer la figura del hombre, ya no se trata de la centralidad de la conciencia cartesiana –que evidenciaría que, porque "pienso", "soy", sino de un *cogito* en el cual se prueba que lo que es perteneciente al pensamiento se encuentra enraizado en lo no-pensado –de ahí el recordatorio de Nietzsche de que nos encontramos prendidos al lomo de un tigre. Mi hipótesis es que Foucault en el apartado "El *cogito* y lo impensado" sigue lo expresado por Nietzsche en ese opúsculo, al decir que en cuanto el hombre se constituyó en una figura positiva en el campo del saber, se arriesgaba el descubrir lo que jamás se da a su reflexión y a su conciencia: "mecanismos oscuros, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente ha sido llamado el inconsciente" (Foucault, 2008c: 339). A tal punto de que son contemporáneos, el hombre y lo impensado.

Sin embargo, la Antropología ha cumplido un papel constitutivo en el pensamiento moderno. En la medida en que desdobló el dogmatismo de la época clásica: un análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia –dice Foucault, que se convierte en una analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre (2008c: 354). Por eso es que convoca, hacia el final de *Las palabras y las cosas,* a despertar del sueño antropológico –que se confunde con la vigilia, reanudando el proyecto de una crítica de la razón. Y vuelve a hacer mención de Nietzsche, como aquél que, a través de una crítica filológica y de cierta forma de biologicismo, mostró el modo "en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre" (Foucault, 2008c: 354). Fin del hombre que "es el retorno al comienzo de la filosofía" (Foucault, 2008c: 355), una oportunidad para empezar de nuevo a pensar: "actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo" (Foucault, 2008c: 355). Por eso dice: "A todos aquellos que quieren hablar aún

del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir, en cierta forma, silenciosa–" (Foucault, 2008c: 355).

La escritura del gran libro del Hombre-máquina

Mencioné al pasar el gesto crítico de Nietzsche a favor de la apariencia, retirándole a Kant aquello mismo que lo autorizaba a producir una crítica. Esta es la razón por la cual Dorian Astor dice que el pensamiento de Nietzsche es poscrítico (Astor, 2021: 69). Sostenemos que Foucault da continuidad a ese gesto, por su rechazo y ejercicio sistemático hacia todos los universales antropológicos (Foucault, 2010b: 1001), en cuanto su crítica es genealógica, es decir, en cuanto la aproximación a sus objetos de estudio no es la búsqueda del origen o de las esencias, sino de las máscaras y sentidos con los cuales algo se ha ido recubriendo hasta aparecer bajo la forma de un acontecimiento. La figura del hombre, tal como fue expuesto hace un momento, es un acontecimiento en términos de su configuración, a partir de cómo se plegaron las fuerzas, las de la vida, el trabajo y el lenguaje en el siglo XIX.

En *Nietzsche, la genealogía y la historia* (Foucault, 2008b), Foucault hablaba de la genealogía "como carnaval concertado" (66), en cuanto se trata de una "disociación sistemática de nuestra identidad", identidad que no es más que una parodia, si consideramos que "lo plural la habita" (2008b, 66). Es un carnaval concertado o una disociación sistemática de nuestra identidad en cuanto revela que en el ejercicio de determinar la emergencia y la procedencia de lo que somos, no encontramos una esencia o naturaleza, sino las fuerzas que se fueron apropiando e

imponiendo, tallando una forma, una forma individual, una forma que se identifica con determinados patrones y normas, una forma humana.

Vuelvo sobre la genealogía para ser explícita en lo siguiente: hay dos inquietudes presentes en Foucault. Una es cómo se constituye lo humano. La otra es descubrir la multiplicidad detrás de las ficciones del yo, de la identidad, del individuo soberano, del poder cuando se presenta de manera unívoca o totalizante, de los juegos de verdad. Y ambas cuestiones dan cuenta de la presencia en el pensamiento de Foucault de una inquietud por lo que somos, por cómo nos hemos constituido, por cómo hemos alcanzado esta forma, por los modos en que fue recubierta esa procedencia; una forma de impugnación a eso que somos y a cómo se configuró nuestra identidad. Tanto, como por la inquietud por transformarnos en otra cosa de la que somos. Indudablemente –y esta es una hipótesis propia de un trabajo en desarrollo, hay una proximidad entre Foucault y Nietzsche que no se reduce a la genealogía y a una política de la verdad, sino que se encuentra en un *malestar por lo humano*. Este malestar por lo humano –que mencioné en la introducción– se encuentra expresado por Foucault en cómo se ha ocupado de un "gobierno de la individualización" (Foucault, 2001b); es decir, en su inquietud por revelar los modos a partir de los cuales se nos asigna la identidad individual. Más que siguiendo a Nietzsche, probablemente dando continuidad a lo que éste había iniciado al hablar del último hombre. Si en *La genealogía de la moral* Nietzsche evidenció la manera en que el animal-hombre es *domesticado* por una verdad que se presenta como universalmente válida y buena, de forma tal que todo castigo y pena no deja de estar asociado a ser deudor de esa verdad que se impone para garantizar la paz social y la formación del individuo bajo formas morales coactivas –como lo ejemplifica con la función de la promesa y la aparición de la responsabilidad (Nietzsche, 1998), en las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas* Foucault reconoce que en lo referido a su modo de investigación hubiera sido más honesto "citar un solo nombre, el de Nietzsche" (2010c: 491), pues entre los "modelos" a los que se puede recurrir, es el más eficaz, en cuanto se trata de un análisis histórico de la formación del sujeto mismo, "sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de

conocimiento" (2010c: 491). ¿Dónde o quién había dado lugar esa admisión y preexistencia del sujeto del conocimiento –si es que podemos endilgar una responsabilidad histórica solamente a un nombre–? René Descartes, claro, alguien contra quien Foucault se dirige en distintas oportunidades, y al que ahora traigo a propósito de la descripción de una segunda escena de la crítica a lo humano, por parte de Foucault.

En las primeras páginas del capítulo "Los cuerpos dóciles", que es también el comienzo de la tercera parte de *Vigilar y castigar* (Foucault, 2008d), titulada "Disciplina", hay una escena en la que se presenta ya no el movimiento incesante de las olas, que nos recuerda que el trazado de un rostro puede desaparecer en la historia; sino un gran libro –puedo imaginarlo realmente de grandes proporciones, con el lomo entelado– escrito en un doble registro. Podría decirlo así: uno de ellos respondiendo a la pregunta ¿qué es el hombre?, y en el otro tallándose secretamente su figura entre los renglones de la disciplina. Foucault lo expresa así: "El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anátomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo el conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo" (Foucault, 2008d: 158).

Si la pregunta es en qué medida este pasaje y, en general, la investigación de Foucault en torno al poder disciplinario, se hacen parte de una genealogía de lo posthumano, la contestación pasa por comprender el interés que para Foucault tiene mostrar cómo puede contarse la forma en que aparece el hombre –eludiendo una respuesta que apela a una naturaleza humana o a algo que pueda caracterizar lo humano de manera universal. No deberíamos olvidar que la cuestión antropológica se encuentra presente en la trayectoria de Foucault desde su tesis complementaria sobre Immanuel Kant, de quien probablemente toma en *Las palabras y las cosas*, además, términos como "empírico" y "trascendental" –aunque sabemos, invitándonos a abandonar el sueño antropológico que dominó el pensamiento occidental. Aludí en el apartado

anterior a ese duplicado empírico-trascendental o doble tipo de análisis sobre el hombre: por una parte, aquellos saberes que explican desde un punto de vista de las condiciones naturales cómo es que se produce el conocimiento: la anatomía y la fisiología de un cuerpo. Por otro, las condiciones históricas y sociales.

En este caso, con el lente de las disciplinas, el doble tipo de análisis aparece mostrando el tallado del cuerpo y de la individualidad también a partir de un análisis anátomo-metafísico, que responde a la pregunta ¿qué es el hombre? –y que discursivamente configura su concepto, para justificar luego las técnicas que normalizan a los individuos. Y el segundo de los registros, el registro técnico-político, centrado en sus reglamentos y estrategias de control de las operaciones del cuerpo. Porque de lo que se trata aquí es de la constitución de un cuerpo útil e inteligible al mismo tiempo. La filosofía mecanicista caracteriza al cuerpo como una máquina de relojería, con énfasis en su inercia –cual autómata, lo que permite posteriormente que ese hombre-máquina cartesiano sea la justificación perfecta de la sumisión de los cuerpos y su docilidad para convertirlos en máquinas de trabajo. Pero también en máquinas de reproducción de la fuerza de trabajo, como lo demuestra Silvia Federici, retomando el análisis foucaultiano: tanto la reducción del cuerpo cartesiana a una materia mecánica que sujetan el cuerpo a la voluntad, como la mecanización del cuerpo en Hobbes que sirve de justificación para la sumisión total del individuo al poder del Estado, constituyen una misma operación de la filosofía mecanicista para constituir esa máquina de trabajo, como para hacer del cuerpo de la mujer un territorio político y una máquina natural de crianza y expansión de la fuerza de trabajo (Federici, 2016). Por eso "podemos observar que la primera máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano y no la máquina de vapor, ni tampoco el reloj" (Federici, 2016: 237).

La disciplina es al mismo tiempo una "anatomía política" y una "mecánica del poder", en cuanto "fabrica" cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles" (2008d, p. 160). ¿Cómo lo hace? "Disocia el poder del cuerpo", aumentando las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad económica y disminuyendo esas mismas fuerzas en términos de obediencia política (2008d, p. 160), advierte

Foucault, continuando a su manera aquello detectado por Nietzsche y expresado en *La genealogía de la moral* con la moral del resentimiento, que exige que la fortaleza *no* sea un querer-dominar (1998: 51), como si la debilidad fuera voluntaria y hasta meritoria, lo que hace que el sujeto haya sido hasta ahora el mejor dogma, en cuanto ha interpretado la debilidad misma como libertad.

A pesar de que Foucault fue reconocido como el filósofo del poder, en un texto póstumo titulado "El sujeto y el poder" y en retrospectiva respecto de su trabajo, dice que no ha sido el poder sino el sujeto el tema constante de sus investigaciones. En ese *post-scriptum* es posible entrever aquella preocupación de Foucault acerca de la constitución de lo humano en general y del individuo en particular, sobre todo en cómo se forjan las identidades y cómo son posibles las resistencias. Foucault no estudió el funcionamiento del poder mediante la elaboración de una teoría, sino en el campo estratégico de las luchas. De allí que sostenga que no se trata solamente de luchas antiautoritarias –las del hombre sobre la mujer, la de los padres sobre los hijos, la de los psiquiatras sobre los enfermos mentales, sino luchas que cuestionan el "estatus del individuo" (Foucault, 2001b: 244), aquello que hace que se le ate a una identidad individual. Giran en torno a la cuestión ¿quiénes somos?, y a una actitud de rechazo a las abstracciones y violencia ideológica que determinan lo que es cada uno. Las luchas contra el gobierno de la individualización son luchas contra una forma de poder que "se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales" (2001b: 245).

Esa mirada desencajada respecto de lo humano –o del humanismo, si prefieren, esa mirada que se descentra de las esencias y de los universales, que deja de suponer al hombre como fundamento, es ese posthumanismo que se presenta como intempestivo.

La vista desde lo alto: no somos más que un punto

Presentaré la última de las escenas que he elegido para una genealogía de lo posthumano en Foucault, tomada del curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2001a).

En estas clases presenta el resultado de sus investigaciones sobre las relaciones entre sujeto y verdad, no desde lo que ha sido el primado del "conócete a ti mismo" en la historia del pensamiento occidental, sino desde otro precepto que fue olvidado y recubierto: la "inquietud de sí". Me gustaría expresarlo de esta manera: si el *conócete a ti mismo* se constituye en el mandato propio de una filosofía de la conciencia, de una ontología del yo, que reduce lo humano a su racionalidad, la *inquietud de sí* presenta otra genealogía en la relación del sujeto y la verdad, una genealogía en la que es posible encontrar que las formas de resistencia política se encuentran en la relación consigo mismo. Esto no significa excluir las luchas colectivas. Foucault piensa la gubernamentalidad –las relaciones de fuerzas, si quieren, en términos nietzscheanos– no solamente como la estrategia de conducir la conducta de los otros. Con su estudio sobre la Antigüedad Clásica y la Edad de Oro –como le llama al momento socrático-platónico y al momento helenístico y romano de las filosofías estoicas, epicúreas y cínicas, se presenta un estudio de ampliación de la gubernamentalidad: para gobernar a los otros, es necesario gobernarse a sí mismo –asunto que recupera a partir de una singular lectura de Platón.

Foucault encuentra en este periodo la posibilidad de una constitución de sí mismo que no es coincidente con la del *yo* o *individuo*, tal como se desarrolló posteriormente. Un sí mismo que se configura sin una instancia jurídica *per se*, en la relación que mantiene consigo gracias a una ascesis, a *técnicas* o *prácticas de sí*, que incluyen ejercicios en los que el cuerpo y el pensamiento se encuentran imbricados –como ayunos, una escritura de sí o meditaciones. Si bien ustedes podrían decirme –si esto fuera una exposición y pudiéramos conversar– que Descartes mismo había desarrollado la cuestión del *cogito* en la forma de *meditaciones* y que, entonces, éstas podrían considerarse como una práctica de sí, Foucault muestra que Descartes, o lo que se suscitó a partir de sus

meditaciones, sustituyó ese sujeto instaurado por las prácticas de sí por un sujeto fundador de prácticas de conocimiento. Lo cual implica que –al tratarse de un sujeto racional, en cuanto la conciencia se presenta de modo evidente, el sujeto no se transforma en su relación con la verdad.

Por el contrario, lo que demuestra la interpretación foucaultiana de los griegos es la posibilidad de "hacer de sí mismo una obra de arte", el *bíos* como una existencia estética (Foucault, 2001a: 268). De manera que, si bien las prácticas de sí se encontraban asociadas al conocimiento de sí mismo, ese conocimiento de sí no se veía reducido al reconocimiento de un sujeto racional, sino al conocimiento del mundo en su totalidad. La inquietud de sí es definida no solamente como una atención respecto de sí mismo, sino como una actitud general también respecto a los otros y al mundo, a la naturaleza (Foucault, 2001a: 28), lo que nos aproxima a otra forma de vida y de relación, distinta a la distancia entre sujeto y objeto –en su dimensión epistemológica– y a la relación instrumental y de dominio sobre la naturaleza –en su dimensión ética y política, que caracterizan al humanismo.

Así es que en los cursos desde 1980 en el *Collège de France* se puede encontrar el trazado de una doble genealogía a propósito del *ethos* griego. Por una parte, la que sostiene que el sí mismo del que hay que ocuparse es el alma, a partir de lo cual se despliega, a lo largo de toda la Edad Media, y por motivo de la teología, el primado del *gnothi seauton* o conocimiento de sí mismo por sobre la inquietud de sí. Tradición que tuvo mayor difusión y desarrollo en el pensamiento filosófico occidental: es la gran historia del autoconocimiento que acarrea la constricción u obligación moral de decir una verdad sobre sí mismo, que se institucionaliza en el plano jurídico. Aunque Foucault no lo diga de esta manera, diría que a partir de allí puede trazarse una genealogía del humanismo, en cuanto se perfila una figura del hombre que se vuelve el centro de la naturaleza y se autopercibe como superior al resto de las especies, ignorando la propia animalidad, en aquella reducción a una ontología del yo que, ante la pregunta ¿qué soy? responde "el alma" o "una cosa que piensa".

Por otra parte, otra de las genealogías y la que Foucault pretende rescatar, es la que quedó reabsorbida por el primado del "conócete a ti mismo". Y ante la cuestión acerca de qué es el sí mismo, la respuesta es el *bíos*, la forma de vida como objeto de una elaboración, como desplazamiento que el sujeto debe realizar para alcanzar un sí mismo que no se da de modo previo en la forma de una esencia o naturaleza. A diferencia de la tradición del autoconocimiento –que constituyó uno de los registros para la docilidad del cuerpo y la separación de la ética y la política, no se presenta una experiencia metafísica del mundo, sino una experiencia histórico-crítica de la vida (Foucault, 2010a: 326)[3], que impugna formas de domesticación –los cínicos son un gran ejemplo– y donde el trabajo de elaboración de sí –alcanzarse a sí mismo como se alcanza una meta– no pasa por el autoconocimiento como fue comprendido en el pensamiento occidental, sino por el modo de vida, por la relación consigo, con los otros y con el mundo. Desde mi perspectiva, puede trazarse desde aquí una genealogía de lo posthumano, como dije al comienzo, en términos de impugnación de esa constitución de sí mismo a partir de un gobierno de la individualización. Las pistas para esta inscripción las da el mismo Foucault, cuando dice que el tema del retorno a sí puede ser retomado a partir del siglo XVI con toda una ética y estética de sí –con Montaigne, por ejemplo, pero también en el siglo XIX, con un rechazo sistemático del yo –con Stimer, Schopenhauer, Nietzsche, el dandismo, Baudelaire, el pensamiento anarquista, etcétera– (Foucault, 2001a: 246).

En esta experiencia histórico-crítica de la vida, el conocimiento de sí mismo no es autoconocimiento –como finalmente aparece con la figura del hombre como sujeto y objeto de saber en el siglo XIX, ni como desde antes venía escribiéndose en el registro anátomo-metafísico, sino una determinada relación con la naturaleza. Los estoicos asociaban las *teckhne tou biou* o arte de vivir a dirigir la mirada hacia sí y recorrer de esa manera el orden del mundo. El gran recorrido por el círculo del mundo no era para arrancarse de la naturaleza –como la salvación al estilo cristiano, de pasaje a otro mundo, sino para salvarse en el lugar en el que se está,

[3] He desarrollado este tema sobre las dos genealogías y su relación con el gobierno de la individualización en: Vignale, 2021

como parte de un mundo. Si hago referencia a la importancia de la concepción de los griegos del conocimiento de sí mediante el conocimiento de la *physis* y del conocimiento del mundo en su totalidad, es para dar un marco a la tercera escena que he elegido para presentar una genealogía de lo posthumano en Foucault. Escena que aparece relatada en la clase del 17 de febrero de 1982, a propósito de la filosofía estoica. Él repone allí una carta que escribe Séneca a Marcia, en la que le aconseja una mirada desde lo alto. La meditación consiste en imaginar que antes de entrar en la vida, se tiene la posibilidad de ver lo que va a pasar, colocándose en el umbral de la existencia, con el mundo frente a sí. Pueden verse los astros, la luna, los planetas; la Tierra y sus planicies, las montañas y las ciudades. Y yendo más a lo pequeño, los azotes del cuerpo y del alma, las inclemencias, los dolores y los tormentos, las adversidades que acecharán, los acontecimientos que marcarán la vida. Se le muestra el mundo para que comprenda que no hay nada que elegir; o, en todo caso, que no se puede elegir nada, si no se elige todo; que no hay más que un mundo. La única elección no es ¿qué vida vas a escoger?, sino "piensa si quieres entrar o salir. Es decir, si quieres vivir o no vivir (…). Si decides vivir, lo que habrás elegido es la totalidad del mundo, ese mundo que se exhibe ante tus ojos, con sus maravillas y con sus dolores" (Foucault, 2001a: 277).

Como puede observarse, se trata de una vista desde lo alto del mundo. Para quienes se hayan adentrado en los estudios del posthumanismo crítico y en el giro ontológico de la antropología – perspectivas que desmontan la separación entre naturaleza y cultura, así como otros presupuestos de una ontología dualista, encontrarán una familiaridad en la noción de "*Gaia*", que Bruno Latour (2017, 2022) retoma de James Lovelock (1979) y de Lynn Margullis (1989), y que permite considerar que todos los vivientes, humanos y no humanos, formamos parte la vida del planeta Tierra. Estas ontologías dan otra perspectiva respecto de la escala humana, lo cual no es sencillo teniendo en cuenta el contexto del hiperindividualismo al que nos ha conducido no solo la configuración del sujeto moderno en el marco del humanismo, sino del capitalismo y la globalización con sus formas de consumo. En esta meditación estoica, que el filósofo francés recupera, se trata de un movimiento mediante el cual "sin perder jamás de vista este

mundo, ni a nosotros mismos que estamos en él, ni lo que somos en su interior, nos [es lícito] captar este mundo en su globalidad" (Foucault, 2001a: 274), de manera que se presenta un argumento para aquella hipótesis que mencioné hace un momento: una genealogía de lo posthumano se encuentra en la línea de la tradición de una experiencia histórico-crítica de la vida.

Tratándose de una meditación, y a propósito de lo expresado sobre las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, puedo observar que, en el caso de la meditación como práctica de sí, no consiste en el juego del sujeto con su pensamiento, sino en el juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo: un pensamiento que lo transporta a otro lugar, que lo desplaza con respecto a lo que hasta ese momento es. Acaso el mismo Foucault siempre haya estado buscando ese ejercicio en sí mismo, en el que se practica una forma de curiosidad con cierta obstinación: "no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo" (Foucault, 2008a: 14), es decir de un extravío del que conoce y, por qué no, del individuo y de su interioridad.

Retrospectiva de un trabajo en proceso

Sin dudas este ensayo es solamente una manera de perfilar una genealogía de lo posthumano en el pensamiento de Foucault, lo que se constituye también en un compromiso y en una tarea: profundizar los aspectos en los que todavía el pensador francés aporta a un diagnóstico de nuestra actualidad, a una historia del presente. He sugerido a lo largo de este escrito –a veces de modo más explícito que otras– que lo posthumano es un desfasaje respecto de la tradición que prevaleció con sus verdades, valores y normas en la definición de lo humano. Que no se trata de algo que viene a continuación del humanismo, sino que se encuentra presente en diferentes momentos de la historia como una forma de resistir a los modos en que se constituía lo humano por parte una tradición teórica y filosófica, por parte de la ciencia, por parte de la política, por parte del cristianismo. Foucault hablaba de gobierno de la individualización para referirse a esas estrategias a partir de las cuales se transforma al ser humano en un individuo, con una

identidad que se le presenta impuesta y una verdad que tiene que reconocer sobre sí mismo. Claro que eso no se hacía sin el triunfo de una determinada forma de valorar, de allí que Nietzsche también se ha encontrado presente a lo largo de estas páginas, en la medida en que creo reconocer que Foucault continúa la labor del anuncio del último hombre nietzscheana. Esa forma de autopercibir la propia humanidad –como individuos, como yoes, separados de los otros– ha condicionado y condiciona la relación que mantenemos con nosotras y nosotros mismos y con la naturaleza. De ahí la importancia del bucle que permite enlazar en un mismo campo de las perspectivas posthumanas la figura del hombre como un acontecimiento reciente en el campo del saber, la constitución del cuerpo dócil y obediente mediante la gestión de sus propias fuerzas, y la posibilidad de sabernos tan pequeños como un punto en el universo –aunque esta perspectiva nos despliega a la vez la posibilidad de sabernos parte de esa naturaleza y de ese mundo, perspectiva de la que la reducción a un sujeto de conocimiento nos hubiera apartado. La invención del hombre y, con ello, el autoconvencimiento de que lo propiamente humano pasa por la racionalidad y la ciencia prometeica, es la coartada racional para la dominación tanto entre humanos como con otros vivientes no humanos. El mismo conócete a tí mismo –solo como un alma, solo como alguien que piensa– da lugar a ello. Acaso esta otra tradición, si la consideramos como parte de una genealogía de lo posthumano, la de una experiencia histórico-crítica de la vida, nos permita acceder a esa perspectiva que nos coloca por encima nuestro, que nos descentra, que nos deja ver que, desde cierta altura, no estamos frente al mundo, sino que somos parte de él, como disociación sistemática de nuestra identidad.

Bibliografía

Astor, D. (2021): "Por un perspectivismo", en: De Sutter, L. (Dir.): *Poscrítica,* Ediciones Isla Desierta.

Federici, S. (2016): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Buenos Aires, Tinta Limón.

Foucault, M. (2001a): *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982),* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2001b): *Post-scriptum.* El sujeto y el poder, en Dreyfus, H.; P. Rabinow: *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Foucault, M. (2008a): *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres,* Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (2008b): *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Valencia, Pre-textos.

Foucault, M. (2008c): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2008d): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (2010a): *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France: 1983-1984,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2010b): "Foucault", en: Foucault, M.: *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós.

Foucault, M. (2010c), "La verdad y las formas jurídicas", en Foucault, M.: *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós.

Latour, B. (2017): *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Ira edición, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Latour, B. (2022): *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta,* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Taururs.

Lovelock, J. (1979): *Gaïa. A New Look at Life on Earth*, Oxford, Oxford University Press.

Margulis, L. y D. Sagan (1989): *L'Univers bactériel*, Paris, Albin Michel.

Nietzsche, F. (1998): *La genealogía de la moral; un escrito polémico,* Madrid, Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2009): *Sobre verdad y mentira*, Buenos Aires, Miluno.

Vignale, S. (2021): "La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización", en: *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), 15–36.

Vignale, S. (2023): "Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana", en: *Revista Eikasía*, Nº 118, 187-206.