

## Políticas del eros, nihilismo y el tiempo del cuidado. Un diagnóstico del presente\*

Azucena G. Blanco  
Universidad de Granada 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98524>

Recibido: 15/10/2024 • Aceptado: 05/12/2024

**Resumen.** El trabajo que proponemos quiere realizar un diagnóstico del presente, en la estela del proyecto foucaultiano para la “comprensión crítica del presente”, atendiendo particularmente a lo que Wendy Brown ha llamado recientemente nuestros “tiempos nihilistas”. La narrativa de nuestra historia ya no es un relato estructurado por un tiempo teleológico de progreso; sino que mantiene una relación específica con el pesimismo.

Proponemos para ello una analítica del concepto del “eros” que permita reactivar lecturas críticas de un presente dominado por narrativas tanatológicas, y promover narrativas en las que el sujeto, como sujeto de deseo, se relacione con la ética del cuidado, es decir, que haga al sujeto participante ontológico de lo común. Para ello se analizan las relaciones del concepto de eros con el nihilismo, con el cuidado riesgo, con la imaginación política de la literatura, con el tiempo del cuidado y con la resistencia o voluntad de no ser gobernado.

**Palabras clave:** Foucault; eros; cuidado; biopolítica; nihilismo; pesimismo.

### [en] Politics of Eros, Nihilism and the Time of Care. A Diagnosis of the Present

**Abstract.** This article aims to make a diagnosis of the present, in the wake of the Foucauldian project of the “critical understanding of the present”, paying particular attention to what Wendy Brown has recently called our “nihilistic times”. The narrative of our history is no longer a narrative structured by a teleological time of progress; rather, it maintains a specific relationship with pessimism.

The paper proposes an analysis of the concept of “eros” that allows us to reactivate critical readings of a present dominated by thanatological narratives, and to promote narratives in which the subject as a subject of desire is related to the ethics of care, that is to say, that makes the subject an ontological participant in the common. To this end, the relations of the concept of eros with nihilism, with care-risk, with the political imagination of literature, with the time of care and with resistance or the will not to be governed are analyzed.

**Keywords:** Foucault; Eros; Care, Biopolitics; Nihilism; Pessimism.

**Sumario.** Introducción. 1. Eros y nihilismo. 2. Eros, cuidado y riesgo. 3. Eros, imaginación, literatura y política. 4. Eros y temporalidad ética como tiempo del cuidado. 5. Eros escindido del sujeto de deseo y la voluntad de no ser gobernado. Conclusiones. Bibliografía.

**Cómo citar:** Blanco, A. G. (2025). Políticas del eros, nihilismo y el tiempo del cuidado. Un diagnóstico del presente. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(3), 439-446.

\* Financiación: Este trabajo es resultado del proyecto de investigación "Políticas de la literatura: Eros, resistencia y biopolítica del cuidado. Lecturas a partir de Michel Foucault (BIOPOL III)" (PP2025PP-24).

## Introducción

En la estela del proyecto foucaultiano de la “comprensión crítica del presente”, este trabajo quiere abordar el análisis del nuestro; y, particularmente, quiere atender y proponer algunas respuestas a lo que Wendy Brown ha llamado recientemente nuestros “tiempos nihilistas”, que podría leerse como una actualización del “malestar de la cultura”, parafraseando a Freud<sup>1</sup>. Para ello, considero necesario volver sobre el concepto de eros, no como simple opuesto dialéctico freudiano (eros/thanatos), sino que el objetivo de este trabajo es reactivar los diversos sentidos del concepto de eros, como vía para encontrar nuevas tecnologías y formas de existencia basadas en el cuidado de lo común. Es decir, el eros actuaría aquí como matriz conceptual o caja de resonancia de un cierto número de tecnologías del cuidado. Este trabajo, por lo tanto, sienta las bases de una investigación que comienzo y quiere revisar el concepto de eros y su capacidad performativa en la actualidad.

Porque el pesimismo actual está conectado, a su vez, con una crisis de la categoría temporal de *nuestra* ontología histórica. Esto es, como consecuencia de la alienación temporal y la crisis del tiempo teleológico, el tiempo de nuestra historia, el tiempo que nos constituye, ha sido desprendido no solo de su *telos* temporal (futuro), sino que es también un tiempo sin *telos* ético, que subraya la relación entre ideología y temporalidad. Pero, entonces, ¿qué sucede cuando este impulso se escinde en la estructura dialéctico-teleológica? Lo que sucede es que, sin esta fuerza o impulso del eros, “la máquina teleológica del deseo” ofrece una concepción de fuerzas opuestas, un “eros escindido”. Es, por este motivo, por el que el eros habría quedado desvinculado de su fuerza social. Sin embargo, consideramos aquí, como argumenta Christoph Menke en *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*<sup>2</sup> que esta fuerza es de naturaleza estética, esto es, la fuerza no determina al sujeto, sino que establece relaciones con los agentes que no son sujetos, sino seres inventivos sin finalidad. Esta consideración del eros no subjetivo nos permite pensar el eros vinculado a un concepto de sujeto en proceso y a la estética de la existencia foucaultianos.

De manera que este trabajo es una analítica del presente que, con el fin de proponer lecturas críticas y analíticas, vertebría el concepto de sujeto como proceso (“procesos de subjetivación”) y el concepto de eros, en torno a los siguientes ejes: 1) las relaciones del par eros-nihilismo; 2) la biopolítica del cuidado; 3) la estética de la (r)existencia literaria en la actualidad. Para ello vamos a partir del pensamiento foucaultiano, porque estos tres ejes están entrelazados y se implican mutuamente en el presente, y el pensamiento de Foucault ya se ha detenido previamente sobre ellos. Por lo tanto, la pregunta que guiará este trabajo no será aquí exclusivamente de crítica y recepción de la obra de Foucault, sino sobre todo de herencia de su obra para

una analítica del presente desde la relación crítica entre eros y nihilismo en el espacio literario como un lugar de emergencia -en tanto que consideramos la literatura como acontecimiento- para hacer una propuesta de una biopolítica desde el cuidado capaz de generar prácticas para una vida buena -es decir, tecnologías del yo que conformen una estética de la existencia-, que nos permita detectar y analizar la literatura como un discurso para el cuidado -entendido como participación en el gobierno de sí y de los otros-. Para ello, además de la tarea crítica de la genealogía, la propuesta metodológica y epistemológica será la de una política de la literatura.

Por lo tanto, el objetivo es realizar un diagnóstico de nuestro presente con el fin de proponer lecturas críticas y analíticas del sujeto de deseo como sujeto-en-comunidad y sujeto de cuidado. Para ello, opto por el término eros, que englobaría los conceptos de sexualidad, deseo, voluntad, libido y el de amor. Todos estos usos del eros aparecen tanto en Foucault -quien en su *Historia de la sexualidad*<sup>3</sup> usa estos términos para trazar su genealogía-, como en otros de sus contemporáneos como R. Barthes<sup>4</sup> o J. Kristeva<sup>5</sup>. Asimismo, el concepto de eros recoge la tradición de la crítica freudiana desde H. Marcuse<sup>6</sup> a G. Deleuze y F. Guattari<sup>7</sup> o Jean-François Lyotard<sup>8</sup>, y los trabajos sobre erótica de Bataille<sup>9</sup>. Por este motivo, es determinante considerar la relectura del concepto de sujeto que hace Foucault de Bataille -ya alejado de su aproximación al concepto de literatura como transgresión.

El concepto de eros, además, nos permitiría, como observa Anne Carson<sup>10</sup>, una analítica del concepto clásico, que incluye el impulso por el conocimiento, que en términos de Foucault se refiere a las relaciones entre poder-saber, al tiempo que recoge una acepción del eros como acto de la imaginación y de *tecnología* (tecnologías de producción, tecnologías de significación y tecnologías de dominación). Porque, como señala Foucault en *La voluntad de saber*:

¿y si fuera el sexo lo que sostiene y justifica la confesión en Occidente? Es decir, lo que se esconde para deber ser confesado, como parte de un mismo movimiento. El sexo servía, en la Antigua Grecia, como soporte de la iniciación del conocimiento (...) ¿y si fuera el sexo soporte de la voluntad de saber al

<sup>3</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1977. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1986. *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987. *Historia de la sexualidad IV*, Madrid, Siglo XXI, 2019.

<sup>4</sup> R. Barthes, *Fragments de un discurso amoroso*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

<sup>5</sup> J. Kristeva, *Historias de amor*, Madrid, Siglo XXI, 1987. *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*, Barcelona, Gedisa, 2002.

<sup>6</sup> H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968.

<sup>7</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004.

<sup>8</sup> J.-F. Lyotard, *Economía libidinal*, México, Fondo de Cultura Económico, 1999.

<sup>9</sup> G. Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2010.

<sup>10</sup> A. Carson, *Eros dulce y amargo*, Barcelona, Lumen, 2020.

<sup>1</sup> S. Freud,.. *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2002.

<sup>2</sup> C. Menke, *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, Granada, Comares, 2020.

tiempo que superficie de despliegue de las tecnologías de la subjetividad?<sup>11</sup>

Por lo tanto, nuestra analítica del presente nos permite establecer una relación entre la cuestión de los fines del mundo, como crisis de temporalidad de la ontología del presente, y la respuesta que el sujeto de deseo puede proporcionar desde las tecnologías del eros. Pues consideramos que el eros se introduce en la conformación de la identidad en su relación con la muerte, pero de otro modo a como lo piensa Heidegger: si el *Dasein* se definía como ser para la muerte, la muerte del *Dasein* mismo, como cierre de sentido; el sujeto de deseo se define como ser en la muerte del otro que, frente a la clausura de sentido, supone una diseminación del sentido, una apertura; del mismo modo que la *Sorge* heideggeriana no es el cuidado de sí foucaultiano, porque el primero se sostiene sobre la angustia y la pre-ocupación, y el cuidado de sí y de los otros foucaultiano en el eros. El sujeto foucaultiano resulta, así, ser predicativo y no atributivo<sup>12</sup>, porque es un sujeto de deseo, esto es, un ser cuya existencia se funda en el otro, su estar ahí es su estar en la otredad. La mística, como señala Bataille en *La experiencia del interior*, es quizás uno de los ámbitos donde mejor podamos observar, como precedente, esta conformación del ser en el otro. Por lo tanto, si nuestra propuesta es buscar nuevas tecnologías del eros que nos permitan dar respuesta a la crisis de narrativas tanatológicas, es necesario revisar el concepto de eros, activando las siguientes relaciones y facetas del concepto.

## 1. Eros y nihilismo

La crisis del nihilismo contemporáneo tiene su repercusión y relación con la crisis del eros actual. Es decir, que eros y nihilismo se presentan entrelazados. Esta tesis que asegura que el “tiempo del nihilismo” sería propio de la modernidad, la ha desarrollado recientemente Wendy Brown en la obra del mismo título *Tiempos nihilistas* (2023). La autora responde allí que, ante el diagnóstico de un presente nihilista, Nietzsche y Weber reivindican la necesidad de la revalorización “para establecer genealogías de nuestros propios principios morales, y para descubrir gracias a dichas genealogías cómo podríamos recuperarnos del nihilismo”<sup>13</sup>. De modo que, para la revalorización del presente, es necesario releer el pasado para superar la decadencia de los llamados “valores supremos”. Generando, de ese modo, nuevas narrativas.

La autora revisa el concepto de nihilismo de Weber y de Nietzsche, para quienes el nihilismo sería consecuencia de la misma modernidad. Para Nietzsche, en particular, el nihilismo es consecuencia de los hábitos por los que “se quería eludir, para anular totalmente a la voluntad, al deseo de un fin, al riesgo, a sí mismo; queríamos librarnos

de la responsabilidad. En fin: la felicidad y, con cierta tartufería, la felicidad de la mayor parte”<sup>14</sup>. Por su parte, para el diagnóstico de la crisis del presente, Byung-Chul Han retoma el concepto de Freud de “pulsión de muerte”. Considera Han que la pulsión de muerte en la actualidad ha llevado a una mercantilización de los cuerpos, debido a la eliminación de la alteridad del otro<sup>15</sup>. Por lo que encontraríamos como clave fundamental en la crisis de la temporalidad dos elementos que se complementan: nihilismo y pulsión de muerte. Es decir, el abandono y alienación del sí mismo (pulsión de muerte) y del otro (nihilismo) están en la base de esta crisis. Podemos argumentar que el nihilismo es consecuencia de una imposibilidad de desarrollo de las prácticas del cuidado de sí, y en particular, de la parresía, como tecnología verbal y arte de la experiencia de la verdad comprometida con la ética de una comunidad, en términos de Foucault.

## 2. Eros, cuidado y riesgo

Partimos de la interpretación histórica del eros, siguiendo el modelo genealógico de la *Historia de la sexualidad*. En estos trabajos, el eros no es un trascendental ahistórico, sino que se articula en la historia con la muerte y el riesgo. Es esta naturaleza histórica, mortal, la que hace posible que el eros se desarrolle históricamente como una ética del cuidado del otro, es decir, en la que el eros se despliega en su dimensión ético-política comunitaria. Es desde esta dimensión histórica que el eros, como sexualidad, se vincula al concepto de veridicción, como explica Foucault: se configura así el sujeto de deseo como sujeto de veridicción. Es lo que nos permite analizar la parresía como un dispositivo para una política del eros. En la parresía hay un componente fuertemente erótico, en términos batailleanos. Pues recordemos que Georges Bataille comienza su libro sobre *El erotismo* con una definición sobre el eros en estos términos: “el eros es la aprobación de la vida hasta en la muerte”<sup>16</sup>. Para Blanchot, en *La comunidad inconfesable*<sup>17</sup>, lo que rige esta relación de la comunidad de los amantes es el principio de incompletitud, es decir, el ser es siempre inacabado, y está por ello ontológicamente abierto al otro. En sus trabajos sobre la parresía, Foucault consigue historizar este concepto de eros vinculado al concepto más amplio de *bios* y sexualidad. Recordemos que la parresía es un concepto político que se nombra por primera vez en las tragedias de Eurípides<sup>18</sup>. El concepto de parresía, como decir franco desde los orígenes de la democracia, asumía un poner en riesgo la propia vida para el cuidado del otro.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Escritos póstumos IV*. Madrid, Tecnos, 2008, p. 45. Véase también: *La gaya ciencia*, en F. Nietzsche, *Obras completas*, vol. 3, Madrid, Tecnos, 2014.

<sup>12</sup> B.-Ch. Han, *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2014, p. 93.

<sup>13</sup> G. Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, p. 15.

<sup>14</sup> M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2016.

<sup>15</sup> M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1977, p. 61.

<sup>12</sup> Este argumento es desarrollado por Foucault en las “Conférences sur Sade” de 1970, en la Universidad de Buffalo. Publicadas en: M. Foucault, *La grande étrangère. À propos de littérature*, París, EHESS, 2013, pp. 145-218.

<sup>13</sup> W. Brown, *Tiempos nihilistas*, Madrid, Lengua de trapo, 2023, p. 33.

### 3. Eros, imaginación, literatura y política

En “La trasfábula”<sup>19</sup> (1966), Foucault ya había analizado las diferencias entre fábula y ficción. Foucault recuerda la definición aristotélica de la fábula como configuración de la obra a partir de elementos situados en cierto orden y de la ficción como la trama de las relaciones establecidas, a través del propio discurso, entre quien habla y aquello de lo que habla. Pero su objetivo principal era señalar que, si bien la ficción es un “aspecto” de la fábula, no obstante, y ello es crucial, la lógica causal es un modo de ficción y no una estructura básica del relato, como lo había sido desde Aristóteles. La ficción, por lo tanto, afecta a los modos de articulación de todo discurso. Además, señala que los modos de ficción serían también históricos cuando afirma que la relación entre fábula y ficción está determinada por las posibilidades *míticas* de la cultura: su escritura o trama depende de las posibilidades de la lengua (*langue*), mientras que su ficción está determinada por las posibilidades del acto de habla (*parole*).

Por lo tanto, la crisis de la imaginación política es la crisis de nuestros grandes relatos. Pero la pregunta es ¿por qué la crisis de nuestros relatos es también la crisis del eros? Porque la crisis de nuestros relatos es subsidiaria, a su vez, de un modelo de imaginación del eros que está igualmente en crisis: el eros revolucionario. Como afirma G. Agamben en *Intelecto de amor*<sup>20</sup>, el amor, como motor del intelecto, es deseo de la potencia, es decir, es *imaginación*. La literatura, heredera del discurso parresiástico, a partir de la sátira menipea, es capaz de decir una verdad irregular, como ya hemos afirmado<sup>21</sup>. Al tiempo que es receptora y desarrolla también la capacidad parresiástica de un eros para la comunidad de cuidado, que asuma su propio devenir abierto. La vida que se concibe, pues, como *habitus*<sup>22</sup> (Agamben, *La locura de Hölderlin*), es la vida que se transforma a partir de las tecnologías, de acuerdo con una estética de la existencia, según la describe Foucault. Entendemos por tecnologías del yo la definición histórica foucaultiana a la que añadimos la que Pierre Hadot formula como: “Se trata de actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo” y que reafirma su existencia bajo el lema spinozista del *Memento vivere*, que se oponía al *Memento mori* de los platónicos y cristianos, que, según Hadot, implica asimismo una esperanza basada en “un consentimiento a la existencia y al ser en el mundo”<sup>23</sup>. El trabajo histórico-filosófico sobre los textos antiguos -que parte de Foucault y es recepción en los autores aquí citados- se correlaciona así con una

tarea ético-política actual: poner constantemente en cuestión lo que somos y concebir no sólo el sexo, sino también nuestra relación con nosotros mismos, no como una fatalidad, sino como una posibilidad de acceso a una vida creadora.

Para el desarrollo de esta tercera hipótesis, partimos del concepto de política de Foucault, para quien la literatura actualiza lo imposible histórico como virtualidad del presente. De esta manera responde Foucault a la tiranía de la ficción como verosimilitud que aproximaba la verdad a la coherencia y dejaba fuera aquello posible y verdadero pero inverosímil, desde Aristóteles. Foucault redefine, entonces, el concepto de mimesis literaria como un efectivo dar a ver. Una mimesis que, por lo tanto, ya no es constatativa ni dependería de la verdad clásica como *veritas*, sino de un decir-verdad (parresía) como resistencia, como fuerza emergente y como problematización del presente. La función política de la literatura consistiría, pues, en la introducción de modos inverosímiles de ser como virtualidad del presente. Esto es, la función de la literatura como lugar de acontecimientos, visibles para todos pero que somos incapaces de ver si no es por el discurso de la literatura. La literatura constituye, asimismo, un orden del discurso que difiere constantemente de la identidad y es, a su vez, un discurso de resistencia, en tanto que capaz de convertir agenciamientos (Deleuze) en un poder performativo que, más allá del sentido (concepto), afecta al mundo (en el doble sentido: genera afectos y actúa sobre el mundo). Por lo tanto, se realizará una crítica de la crisis de nihilismo contemporáneo a partir del análisis de textos literarios que propongan modelos imaginativos desde una imaginación del eros y una enunciación de verdad (veridicción).

### 4. Eros y temporalidad ética como tiempo del cuidado

Consideramos que, en el diagnóstico del nihilismo contemporáneo, es necesario atender a la alienación temporal. Solo desde esta perspectiva será posible afrontar la crisis de la temporalidad desde una perspectiva ética. Los trabajos sobre aceleracionismo de H. Rosa<sup>24</sup>, así como F. Jessi en *Spartakus*<sup>25</sup> (2000), señalan la relación entre ideología y temporalidad. H. Rosa ha estudiado ampliamente la relación entre temporalidad y alienación, pone también el acento en esta relación entre nihilismo, como alienación, y cuidado de uno mismo y del otro, como estructura ética. Rosa considera que “una manera de examinar la estructura y la calidad de nuestras vidas es enfocando los patrones temporales (...) Las estructuras temporales conectan los niveles micro y macro de la sociedad”<sup>26</sup>. Como Rosa expone, lo que denotan estos análisis de la calidad de nuestras vidas es que las sociedades actuales están dominadas por un régimen temporal “que no está articulado en

<sup>19</sup> M. Foucault, “La trasfábula”, en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 213-221.

<sup>20</sup> G. Agamben y J.-B. Brenet, *Intelecto de amor*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2021.

<sup>21</sup> Véase: A. G. Blanco, “Sujetos irregulares: ficción y política en el Sade de Michel Foucault”, *Badebec* 7, nº 13, 2017, pp. 279-300.

<sup>22</sup> G. Agamben, *La locura de Hölderlin*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2022.

<sup>23</sup> P. Hadot, *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010, p. 127.

<sup>24</sup> Véase Rosa, Hartmut, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2013; y *Resonancias. Una sociología de la relación con el mundo*, Buenos Aires: Katz, 2020.

<sup>25</sup> F. Jessi, *Spartakus. Simbología de la revuelta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000.

<sup>26</sup> H. Rosa, *Alienación y aceleración*, op. cit., p. 9.

terminos éticos" (la lógica de la aceleración social). En consecuencia, los sujetos modernos pueden ser descritos, dice el autor, coincidiendo con la propuesta de sujeto-sujeto que hemos visto en Foucault "como mínimamente constreñidos por reglas y sanciones éticas, siendo por consiguiente 'libres', aun cuando se encuentran férreamente regulados, dominados y reprimidos por un régimen temporal en gran parte invisible, despolitizado, no discutido, subteorizado y no articulado"<sup>27</sup>.

Por lo tanto, la incapacidad de imaginar nuevos futuros y esta crisis de la ontología temporal se implican mutuamente. Un presente clausurado, en términos de Mark Fischer<sup>28</sup>, o lo que F. Berardi ha caracterizado como una fenomenología del fin<sup>29</sup> apuntan en la misma dirección: nos enfrentamos a una crisis del futuro. Si bien, como Marina Garcés ha considerado en su reciente *El tiempo de la promesa* (2023), el tiempo del futuro se encuentra excluido en la experiencia nostálgica de un presente desilusionado con un futuro que no se ha cumplido: "si nos duele el futuro es porque nos aferramos al vago recuerdo de una promesa incumplida"<sup>30</sup>. Ese fin del futuro es el "tiempo del después", como lo califica Jacques Rancière en su lectura de Béla Tarr, el después de las ilusiones<sup>31</sup>, el del después de la crisis de los grandes relatos o de la incapacidad de imaginar futuros otros. De hecho, Rancière ha expuesto que su concepto de participación de lo sensible está fundado sobre una participación temporal: los que tienen o no tiempo, como fundamento de la desigualdad moderna. Si bien, el tiempo del después de Rancière, más próximo al devenir bergsoniano-deleuziano, no es "el tiempo uniforme y sombrío de los que ya no creen en nada, sino que, afirma, "es el tiempo de los acontecimientos materiales puros contra los que se mide la creencia, durante tanto tiempo como la sostenga la vida"<sup>32</sup>.

## 5. Eros escindido del sujeto de deseo y la voluntad de no ser gobernado

Esta relación entre sujeto y deseo como voluntad de resistencia es clave en el pensamiento de Foucault. En un trabajo de 1978, "Metodología para conocer el mundo: cómo librarse del marxismo" ("Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme"<sup>33</sup>), Foucault señala que el problema de la voluntad occidental ha sido tratado desde dos perspectivas, por una parte, según el modelo leibniziano de una filosofía de la naturaleza (es decir, basada en las relaciones fundamentales entre naturaleza y fuerza), y, por otra, según el modelo

de pensamiento de la filosofía del derecho (es decir, las relaciones entre el derecho y la oposición bien/mal). Estos dos modelos habrían impedido una reflexión adecuada sobre la cuestión de la voluntad, a pesar de ciertas posiciones rupturistas como la de Schopenhauer y Nietzsche. La pregunta que Foucault se formulaba entonces en los cursos del Collège, así como en las conferencias de Berkeley y NYU de 1980, es: ¿por qué estamos obligados a desear la verdad sobre nosotros mismos? ¿Qué verdad? ¿De qué manera? El autor señala entonces que el sujeto occidental está marcado por el "deseo o voluntad de verdad"<sup>34</sup>.

Como ha subrayado Orazio Irrera, Foucault trata así, en la estela de Nietzsche, de conceptualizar la voluntad "como una lucha, es decir, desde un punto de vista estratégico, para analizar un conflicto cuando se desarrollan diversos antagonismos"<sup>35</sup> y que estaría en la base de la definición de la crítica foucaultiana como "una voluntad de no ser gobernado"<sup>36</sup>. Y sitúa la categoría del sujeto de la modernidad en relación intrínseca con la producción de verdad, el deseo, la resistencia y la voluntad.

En la época clásica, en la que, de acuerdo con los dos primeros volúmenes de la *Historia de la sexualidad* y en el curso *Subjetividad y verdad*, en el régimen de los *Aphrodisia* se establece una continuidad entre acción sexual, ética personal y jerarquía de las relaciones sociales. El placer del hombre activo es la "justa contrapartida" de su actividad, un placer medido que permanecerá inserto dentro de una actividad igualmente medida (91). Sin embargo, el sujeto de deseo cristiano se relaciona con la moral cristiana que transforma el régimen de los *Aphrodisia*, del mismo modo que hará con otras tecnologías del yo.

Sería en torno a la contención de la concupiscencia que habría emergido el concepto de sujeto como sujeción y autoexamen (hipótesis del sujeto como sujeto de deseo). De ahí que Foucault afirme que las tecnologías monásticas cristianas del yo no se desarrollaron en torno a la noción de pecado, sino en torno a la de tentación. Encontramos así definido un concepto de sujeto, próximo al concepto althusseriano como sujeto de interpellación, que describe en términos de sujeción del individuo (*assujettissement*) y de "objetivación de su interioridad"<sup>37</sup>. Este giro se habría producido, siguiendo a Foucault, en el cristianismo, en la lectura que S. Agustín hace de la libido, que desemboca en un perpetuo autoexamen, y no en el análisis de las relaciones con los otros. De este modo, en *De civitate Dei*, S. Agustín marca una diferencia en lo que Daniele Lorenzini denomina una historia política de la voluntad y el deseo, y es que allí el castigo de Dios consiste en la revuelta del hombre contra sí mismo, en la creación de una escisión en su voluntad, que se vuelve contra sí misma y se aleja

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> M. Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

<sup>29</sup> Véase: F. Berardi, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016. *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*, Buenos Aires, Caja Negra, 2014.

<sup>30</sup> M. Garcés, *El tiempo de la promesa*, Barcelona, Anagrama, 2023, p. 15.

<sup>31</sup> J. Rancière, *Béla Tarr. El tiempo del después*, Madrid, Shangrila, 2013, p. 12.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>33</sup> En *Dits et écrits II, 1976-1988*, D. Defert y F. Ewald (eds.) París, Gallimard, 2001, pp. 595-618.

<sup>34</sup> M. Foucault, "Conférences Berkeley et NYU". Inéditas, BnF (NAF 28730, Caja 40), 1980.

<sup>35</sup> O. Irrera, "L'empire de l'involontaire et la volonté de n'être pas gouverné", *Revista de Filosofía Aurora* 31, n° 52, 2019, p. 226.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>37</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad IV*, Madrid, Siglo XXI, 2019, p. 215.

inevitablemente de lo que quiere<sup>38</sup>. De modo que S. Agustín se presentaría como un precedente singular de la formulación del sujeto freudiano. Si bien, este giro que conforma la subjetividad moderna, en S. Agustín toma una dirección diferente, que permite a Foucault ensayar otra deriva: La libido se define precisamente como la rebeldía del hombre contra Dios. Por este motivo, el sujeto de la caída, como sujeto de rebeldía, es ya desde siempre un sujeto libidinal, su constitución como ser caído está marcada por la inevitable inscripción de la libido en la estructura misma de su subjetividad (hipótesis del sujeto de deseo como sujeto de resistencia). Por lo tanto, de acuerdo con Lorenzini, Foucault sostiene que la función de esta noción de libido es hacerlos *involuntarios*, inscribiendo explícitamente este elemento involuntario en la propia voluntad. Todo lo cual aproximaría la definición de la libido de Foucault a la fuerza de Menke.

Como expone Lorenzini, siguiendo a P. Brown<sup>39</sup>, en la caída, del mismo modo que Adán y Eva dejan de estar disponibles a la voluntad de Dios, partes de sus propios cuerpos y de sus propios sentimientos dejaron de estar igualmente disponibles. De ese modo, la libido representa la emancipación del sujeto como sujeto carnal. La libido anuda, por lo tanto, deseo y emancipación a la carne. Y como afirma Brown, "Agustín tuvo un cuidado excepcional en señalar... que la carne no era simplemente el cuerpo: era todo lo que llevaba al yo a preferir su propia voluntad a la de Dios"<sup>40</sup>. Aparece aquí la crítica de Foucault a la figura edípica del sujeto freudiano y lacaniano que ponía en el centro un sujeto que debía superar el complejo edípico para sanar, porque del modo en que se superase o no el complejo, dependía la identidad sexual, así como las "desviaciones". Sin embargo, en la lectura que hace Foucault de S. Agustín, la desviación se vuelve inseparable de su propia naturaleza. Esta es la crítica que Foucault dirige al sujeto freudiano, proponiendo aquí un sujeto de deseo, más próximo a la lectura que realizará Deleuze-Guattari en *El Anti Edipo*.

Por lo tanto, una vez vinculada la libido al sujeto como ejercicio de rebeldía (o resistencia), es entonces cuando comienza una economía individual del deseo, el deseo en la relación con uno mismo, no como enfermedad o desvío, sino como parte de la subjetividad<sup>41</sup>. Si bien, la consecuencia más inmediata de esta vinculación es que se produce una división dentro del deseo, que sería anterior a las prácticas amatorias. Es decir, la escisión se produce *antes del exceso*, lo que, en palabras de Lorenzini, "indica que el mal es inherente a todo acto sexual o, mejor, que la libido es un elemento *estructural* del mismo, manteniendo al mismo tiempo que fue la Caída la que figuró la libido por primera vez dentro

de la naturaleza del acto sexual"<sup>42</sup>. De hecho, según la lectura de Foucault, S. Agustín concibe la libido como la vuelta de la voluntad humana contra sí misma, esto es, la libido es el aspecto involuntario de la voluntad misma, forma parte de ella, y sería el elemento con el que la voluntad quiere, desea. De hecho, como afirma Lorenzini, "la división entre lo voluntario y lo involuntario ya no corresponde a la que existe entre el alma y el cuerpo, sino que consiste en una escisión de la propia voluntad del sujeto que define un modo de subjetivación completamente nueva, en la que voluntad y deseo no se pueden separar"<sup>43</sup>. Y es por ello, explica Foucault, que una autoridad externa (la gracia divina) se habría hecho necesaria y, a la vez, sería justificación de la necesidad del gobierno. El eros en S. Agustín sería, pues, una facultad pre-cognitiva, pre-emocional -más próxima al inconsciente- y por ello no se puede dominar "humanamente". Sobre esta argumentación, afirma Lorenzini, Foucault sostiene que el poder pastoral se ha justificado sobre la base de la supuesta necesidad de los seres humanos de ser gobernados porque no tienen, o han dejado de tener, la posibilidad de gobernarse a sí mismos de forma autónoma y, consecuentemente, el sujeto de deseo se erige simultáneamente como sujeto de derecho y ciudadano. Así, el sujeto se toma a sí mismo como objeto de su examen, preguntándose así si debe o no querer la forma concupiscible de su propia voluntad. El consentimiento, entonces, sería el modo en que la voluntad se vuelve sobre sí misma y su modo de acción. Es así como el sujeto se vuelve responsable de sus actos y se constituye como sujeto de derecho. Pues los usos buenos o malos de los deseos permiten a Agustín mantener que el pecado es imputable al sujeto. La definición de Agustín de la libido como el elemento involuntario de la propia voluntad del sujeto del que, sin embargo, es responsable, y su original elaboración de las nociones de consentimiento y uso, preparan el terreno para la codificación detallada del comportamiento sexual que se desarrollará en la Edad Media<sup>44</sup>. Esta analítica del sujeto del deseo constituye la condición (histórica) de posibilidad del surgimiento del aparato moderno de la sexualidad, de nuestro *yo jurídico-sexual*, así como del desarrollo de las artes pastorales de gobierno. Heredera de esta definición del sujeto de deseo, Foucault afirmaba en sus trabajos de la época (*Microfísica del poder*, *Obrar mal, decir verdad*) ya en los años setenta la imposibilidad de "salir del poder", y, en particular, en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, con su contundente "no hay afuera del poder"<sup>45</sup>.

De manera que para Foucault ya no se tratará de transgredir (Bataille) ni de buscar un afuera (Blanchot), sino que introduce una categoría alternativa propia de sus trabajos de los años sesenta: la resistencia. Pues, para Foucault el sujeto que es gobernado de este modo sigue siendo libre, en tanto que es libre de elegir un buen o mal uso de sus deseos y,

<sup>38</sup> D. Lorenzini, "The Emergence of Desire: Notes Toward a Political History of the Will". En: *Critical Inquiry*, 45, Winter, 2019, p. 464.

<sup>39</sup> P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia UP, 1988.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>41</sup> Esta lectura es la que encontramos desarrollada en la reciente obra de Paul B. Preciado, *Dysphoria Mundi*, Barcelona, Anagrama, 2023.

<sup>42</sup> D. Lorenzini, *op. cit.*, p. 463.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 465.

<sup>44</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI, 2019, pp. 359-60.

<sup>45</sup> Derrida confirmaba con "no hay afuera del texto".

por tanto, porque es *responsable* de esta parte involuntaria de su propia voluntad, pueden ejercerse sobre él operaciones gubernamentales (Judith Butler, *Sentidos del sujeto*<sup>46</sup>). El sujeto, que tiene su voluntad escindida, debe someter su voluntad al otro (el gobierno pastoral, tutores espirituales, etc.). Por tanto, es la libido, que escinde nuestra voluntad, elemento involuntario de nuestra propia voluntad, la que nos transforma en *sujetos gobernables* al tiempo que en *sujetos de deseo*. El eros dividido es la condición de posibilidad del gobierno del otro sobre mí, porque hay una parte de mi voluntad que está alienada, ajena a la voluntad. Es entonces cuando, siguiendo a S. Agustín, se elabora el sujeto como sujeto simultáneo del deseo y de la ley, que dará lugar a la configuración de un poder pastoral como un conjunto de tecnologías gubernamentales *productivas* destinadas a conducir al sujeto como sujeto de verdad interna, secreta y oculta de sus deseos<sup>47</sup>. Por ello, como afirma Lorenzini, *Las confesiones de la carne* constituyen la premisa genealógica del estudio de Foucault no sólo de la gubernamentalidad pastoral sino también de los mecanismos disciplinarios y biopolíticos del poder, especialmente si en el centro de su emergencia y conjunción se encuentra el paso de una dirección de la conducta sexual de los individuos según el “régimen de la carne” a un gobierno de la misma según el “régimen de la sexualidad” como Historia política del cuerpo (*La volonté de savoir*), que es una historia de *agenciamientos concretos* (*agencements concrets*) por la que el sujeto se vuelve un “animal confesante”: la historia política del cuerpo quedaba así vinculada a la “historia política de la verdad”. La historia del deseo, así como la de la verdad y la del cuerpo están pues, conectadas en la obra de Foucault. El análisis de estas relaciones nos permite observar cómo el gobierno de los vivos es, todavía hoy, el gobierno de los sujetos de deseo. Pero no ya sujetos a un deseo edípico puesto que, como dice Asensi “lo que Edipo hace es ofrecernos una versión deforme, sometida al principio de identidad, gobernada por la represión y la castración del inconsciente”<sup>48</sup>. Porque Foucault parte, precisamente, de la deconstrucción de la hipótesis represiva.

Finalmente, volviendo sobre este sujeto de deseo que tiene que hacerse cargo de su propia voluntad, una voluntad escindida entre el deseo involuntario y la contención voluntaria. Para hacerse cargo, solo se puede hacer desde una lógica de comparecencia de ambas, a la vez: deseo y contención, vida y muerte, se acompañan en este ritual de la veridicción que Foucault estudia desde la emergencia de la democracia ateniense. Yo me entrego con mi voluntad de decir a la comunidad y, de ese modo, la voluntad del exceso se entrega a la vida del otro. En la base de la ética de la comunidad, encontramos entonces una libido amorosa, como voluntaria *involuntad* de sí. Este eros comunitario, que es un deseo de comunidad, no es solo una justificación

<sup>46</sup> Este mismo argumento lo desarrolla J. Butler en *Los sentidos del sujeto* (2015) en relación con la literatura contemporánea.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI, 2019, p. 338.

<sup>48</sup> M. Asensi, “Estructuras descentradas (para una crítica de la historiografía de la teoría literaria)”, *Signa* 13, 2004, p. 22.

del gobierno (sujeto de derecho), sino que se funda también sobre la entrega al otro (sujeto de deseo). En una definición temprana en los seminarios inéditos de NYU (1980), Foucault afirma:

La parresía era la apertura del corazón, el candor que debía pasar no sólo entre la disciplina y su maestro, sino en las relaciones de los miembros del grupo entre sí. Sin embargo, no debe pensarse que esto implica la necesidad de decir todo al otro. Se trata más bien de una regla ética y técnica relativa a las relaciones verbales entre los miembros de los grupos<sup>49</sup> (9).

Esta conceptualización diferiría de aquella de Blanchot (*La comunidad inconfesable*) y de Nancy (*La comunidad desobrada*), en tanto que aquellos entienden la libido como un exceso, un excedente, que no deja de desplazarse al exterior. En Foucault, la libido conforma al sujeto. Bien, ¿y esto qué significa, que el deseo conforme al sujeto? Significa que el eros es lo que hace que el ser sea discontinuo (digámoslo con Bataille), porque su deseo lo proyecta en la búsqueda de su objeto de deseo, lo pone constantemente fuera de sí. Pero en estos autores, el deseo es el suplemento que no se puede eliminar, porque es motor inagotable de resistencia.

## Conclusiones

En conclusión, podemos afirmar que al igual que en Foucault, en Nancy<sup>50</sup> y Blanchot habría una fundación de la comunidad, como comunidad de los amantes, que en términos de Rodríguez Marciel es esa misma voluntad de decir: “la que se dice con un hacer y se hace con un decir que, precisamente, lo único que dice es «sí» y repite el «sí» de su acto. Inconfesable «sí» que sólo se calla para no callarse, para volver a empezar y decir de nuevo «sí»<sup>51</sup>. Para Nancy, sería así como el amor declara *lo imposible* mismo, que “la desmesura sea su única medida y que la violencia y la muerte nocturna no puedan ser excluidas de la exigencia de amar”<sup>52</sup>. La comunidad de los amantes de Nancy se funda sobre un exponerse “a la dispersión de la muerte”. En Foucault, esta comunidad de deseo es una comunidad del coraje, de la voluntad que lo impulsa. En esa fundación amorosa de la comunidad, la parresía es tecnología a la vez creativa o de producción, semiótica o de signos, tecnología del yo, y tecnología del poder. Capaz de ejercer una relación plural entre los sujetos de la comunidad.

<sup>49</sup> “Parresia was the opening of the heart, the candour which should pass not only between the discipline and his master, but in the relationships of the members of the group amongst themselves. However it must not be thought that this implies the necessity of saying everything to the other. It is rather a question of an ethical and technical rule concerning verbal relationships between members of the groups”. Mi traducción.

<sup>50</sup> J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.

<sup>51</sup> C. Rodríguez Marciel, “Jean Luc Nancy y Maurice Blanchot”, *Escritura e imagen* 8, 2012, p. 273.

<sup>52</sup> J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*, op. cit. 76.

## Bibliografía

- Agamben, G., *La locura de Hölderlin*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2022.
- Agamben, G. y J.-B. Brenet, *Intelecto de amor*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2021.
- Asensi, M., "Estructuras descentradas (para una crítica de la historiografía de la teoría literaria)", *Signa*, 13, 2004, pp. 13-37.
- Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2010.
- Berardi, F., *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- , *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*, Buenos Aires, Caja Negra, 2014.
- Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2016.
- Blanco, A. G., "Sujetos irregulares: ficción y política en el Sade de Michel Foucault", *Badebec* 7, nº 13, 2017, pp. 279-300.
- Brown, P., *The Body and Society. Men, Women, and Sexual renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia UP, 1988.
- Brown, W., *Tiempos nihilistas*, Madrid, Lengua de trapo, 2023.
- Butler, J., *Los sentidos del sujeto*, Barcelona, Herder, 2015.
- Carson, A., *Eros dulce y amargo*, Barcelona, Lumen, 2020.
- Deleuze, G. y F. Guattari., *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Fisher, M., *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- , *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- , *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- , *Historia de la sexualidad IV*, Madrid, Siglo XXI, 2019.
- , "Conférences sur Sade". En: M. Foucault, *La grande étrangère. À propos de littérature*, Paris, EHESS, 2013, pp. 145-218.
- , *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.
- , "La trasfábulas", en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 213-221.
- , "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits II, 1976-1988*, París, Gallimard, 2001, pp. 595-618.
- , "Conférences Berkeley et NYU". Inéditas, BnF (NAF 28730, Caja 40), 1980.
- Freud, S., *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 2002.
- Garcés, M., *El tiempo de la promesa*, Barcelona, Anagrama, 2023.
- Hadot, P., *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010.
- Han, B.-Ch., *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2014.
- Irrera, O., "L'empire de l'involontaire et la volonté de n'être pas gouverné". *Revista de Filosofía Aurora* 31, nº 52, 2019, pp. 224-256.
- Jessi, F. *Spartakus. Simbología de la revuelta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000.
- Kristeva, J., *Historias de amor*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- , *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Lorenzini, D. "The Emergence of Desire: Notes Toward a Political History of the Will", *Critical Inquiry* 45, 2019.
- Lyotard, J.-F., *Economía libidinal*, México, Fondo de Cultura Económico, 1999.
- Marcuse, H., *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968.
- Menke, C., *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, Granada, Comares, 2020.
- Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.
- Nietzsche, F., *Escritos póstumos IV*. Madrid, Tecnos, 2008.
- , *La gaya ciencia*. en F. Nietzsche, *Obras completas*, vol. 3, Madrid, Tecnos, 2014.
- , *Ecce homo*, Tecnos, Madrid, 2017.
- Preciado, P. B., *Dysphoria Mundi*, Barcelona, Anagrama, 2023.
- Rancière, J., *Bela Tarr. El tiempo del después*, Madrid, SHANGRILA, 2013.
- Rodríguez Marciel, C., "Jean Luc Nancy y Maurice Blanchot", *Escritura e imagen* 8, 2012, pp. 259-276.
- Rosa, H., *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2013.
- , *Resonancias. Una sociología de la relación con el mundo*, Buenos Aires, Katz, 2020.