

Pensar el presente en clave interdisciplinaria

Interpretaciones en torno a la
crítica del neoliberalismo como
racionalidad de gobierno

IVÁN GABRIEL DALMAU
GONZALO NOGUEIRA
(compiladores)

Colección
Hermenéutica



UNSAM
EDITA

Pensar el presente en clave interdisciplinaria

Interpretaciones en torno a la
crítica del neoliberalismo como
racionalidad de gobierno

IVÁN GABRIEL DALMAU
GONZALO NOGUEIRA
(compiladores)

Colección
Hermenéutica



UNSAM
EDITA

En un contexto marcado por la crítica al neoliberalismo como modalidad de gobierno, esta compilación se presenta como un valioso aporte a la reflexión contemporánea. A través de un enfoque foucaultiano, las autoras y los autores examinan las implicaciones y posibilidades de este marco teórico para problematizar la realidad actual desde una perspectiva filosófico-política. La obra reúne trabajos que no solo rinden homenaje a la producción teórico-filosófica de Michel Foucault, sino que también se apropian de sus herramientas analíticas para desarrollar investigaciones empíricas en el ámbito de las ciencias sociales. Cada contribución destaca la riqueza y diversidad de enfoques que desafían las distinciones tradicionales entre la filosofía, la historia y las ciencias sociales, promoviendo así un diálogo multidimensional que enriquece el entendimiento de nuestra contemporaneidad. Este volumen es una invitación a la comunidad académica a explorar y debatir sobre los matices de la crítica foucaultiana en la interpretación de las dinámicas sociales actuales.

Colección: Hermenéutica
Director: Carlos R. Ruta
Asesora editorial: Laura S. Carugati

Pensar el presente en clave interdisciplinaria: interpretaciones en torno a la crítica del neoliberalismo como racionalidad de gobierno / Iván Gabriel Dalmau... [*et al.*]; Compilación de Gonzalo Nogueira; Iván Gabriel Dalmau; Dirigido por Carlos Rafael Ruta. - 1a. ed. - San Martín: UNSAM EDITA, 2024.
Libro digital, EPUB - (Hermenéutica / Carlos Ruta)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-8938-95-0
1. Hermenéutica. 2. Neoliberalismo. I. Dalmau, Iván Gabriel, comp. II. Nogueira, Gonzalo, comp. III. Ruta, Carlos Rafael, dir. CDD 199.82

Primera edición, diciembre 2024

@ 2024 de la compilación Iván Gabriel Dalmau y Gonzalo Nogueira
@ 2024 UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín

UNSAM EDITA
Edificio de Containers, Torre B, PB. Campus Miguelete
25 de Mayo y Francia, San Martín (b1650hmk)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
unsamedita@unsam.edu.ar ○ www.unsamedita.unsam.edu.ar

Cuidado de la edición: Gonzalo Nogueira
Realización epub: Javier Beramendi

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723.
Editado en la Argentina.

Pensar el presente en clave interdisciplinaria

Interpretaciones en torno a la crítica del neoliberalismo como
racionalidad de gobierno

**Iván Gabriel Dalmau
Gonzalo Nogueira
(compiladores)**

Colección
Hermenéutica

Índice

Prólogo

La grilla de la gubernamentalidad foucaultiana como herramienta contra la Estado-fobia neoliberal

Iván Gabriel Dalmau y Marcelo Raffin

La ontología histórica del presente como crítica de la gubernamentalidad neoliberal

Miguel Savransky

Elementos fundamentales de la comprensión foucaultiana del anarcocapitalismo como gubernamentalidad programáticamente ilimitada y omnímoda

Luis Félix Blengino

Biopolítica y neoliberalismo. El hacer vivir y el dejar morir bajo la lógica neoliberal de gobierno

Agustina Andrada

El “plan de vida” en la lengua de los derechos. Un ejercicio de actualización de la crítica foucaultiana del “recurso a la soberanía”

Luciana Álvarez

La fuerza moral del castigo: una genealogía posible en la producción subjetiva neoliberal

Silvana Vignale

Michel Foucault, algunos elementos de su analítica para el estudio del ascenso del arte de gobierno neoliberal

María Paula de Büren

Juguetes perdidos. Pensar al neoliberalismo en la Argentina con Foucault y más allá de Foucault

Pablo Martín Méndez

Reconfiguraciones en torno a la Verdad, la Memoria y la Justicia. Intelectuales y académicos en el diario *La Nación* durante el gobierno de Mauricio Macri (2015-2019)

Natalia Paola Crocco

La victoria del *homo oeconomicus* sobre el *homo politicus* en marcos en los que en los ministerios de Economía se toma mate

Mauro Benente

Por qué resistir

Sebastián Botticelli

Sobre las autoras y los autores

La fuerza moral del castigo: una genealogía posible en la producción subjetiva neoliberal

Silvana Vignale
(INCIHUSA-CONICET)

El neoliberalismo, como campo estratégico de relaciones de poder, es una fábrica de sujetos caracterizados por la forma en que se encuentran implicados con la propia labor y por cómo internalizan por sí mismos la mérito-normatividad de la época. Si hay algo distintivo en la figura del empresario de sí mismo es cómo se vuelve responsable de sí mismo. La ética de la empresa presupone el desarrollo de las propias capacidades para enfrentar la incertidumbre y la competencia, y el meollo de la meritocracia reside en esta *responsabilidad*: el éxito o fracaso individual dependerá del buen desarrollo e incremento de las capacidades personales. Se trata “de poner a los individuos en situaciones que obligan a la ‘libertad de elegir’, a manifestar prácticamente sus capacidades de cálculo y a gobernarse ellos mismos como individuos ‘responsables’”.¹ En pocas palabras: ser responsables de sí mismos es asumir que la *culpa* es nuestra. ¿Cómo opera este mecanismo de la responsabilidad en nuestro presente? Fundamentalmente, aceptando el rol de responsables que las finanzas del mercado y del Estado imponen. El mecanismo económico de la deuda viene acompañado de un dispositivo subjetivo en el que libertad y responsabilidad se vuelven indisociables, en la medida en que “libertad” es libertad de endeudarse. Si en el caso del sujeto endeudado esto se traduce como la libre

autodeterminación de los sujetos de diferir el pago, es necesario mostrar cómo en la evolución jurídica de la pena también hay un desarrollo de la responsabilidad, sostenida por el concepto de voluntad libre, que se traduce en el presente como un incremento de la penalidad. Nuestro trabajo se dirige a determinar ese entrelazamiento jurídico, económico y moral en los sujetos de nuestra época; que puede rastrearse genealógicamente hasta dar con una escena común de origen, tanto para el sujeto endeudado, como para el sujeto castigado, en el que se encontrarían presentes no solo la noción de “responsabilidad”, sino también el anudamiento entre la culpa, la deuda y la pena. En este marco, lo que guía nuestra investigación es la búsqueda de las formas en que se actualiza esa escena originaria y, más concretamente, en lo que se refiere a este escrito, inscribir el actual giro represivo en una genealogía moral del castigo.

Didier Fassin caracteriza al actual momento punitivo a partir de una serie: el aumento de sanciones, cada vez más severas, sin una correlación con la evolución de la criminalidad y la delincuencia; el crecimiento de la población carcelaria; el endurecimiento de las penas; la pretensión de la baja de imputabilidad; la judicialización de la política.² Esta serie da cuenta de cómo aquello que ha sido considerado como “la solución” –el castigo– ha devenido en realidad en problema, mostrando en muchos casos la pérdida de la legitimidad que resulta de la aplicación del castigo de manera discriminatoria o arbitraria. Nos proponemos en lo que sigue abordar algunos elementos respecto de una genealogía del castigo, a partir de los cuales podemos comprender que la cuestión punitiva no necesariamente liga el crimen con el castigo; sino que existen otros móviles no explícitos en los discursos sobre la penalidad. Es decir, estrategias por las cuales se busca excluir o segregar a determinados individuos o penalizar determinadas prácticas en razón de algo diferente al delito mismo. En tal caso, la labor

genealógica nos permite poner en juego las fuerzas que actúan a la hora de una definición y justificación racional del castigo, fuerzas históricas en la medida en que la pena adquiere, de acuerdo a su función, diferentes finalidades.

Uno de estos elementos puede ser el referido a la asociación entre castigo y sufrimiento. No se trata de un capricho de la lengua, ya que, en español (aunque también por ejemplo en francés, “*peine*”), la noción de “pena” alude tanto al castigo y a la condena, como a un tipo de dolor o sufrimiento. “Pena” significa “tanto el precio a pagar como un sufrimiento al que no sabemos darle razón”.³ Esto último no deja de recordarnos al Friedrich Nietzsche (o a Sigmund Freud, para el caso), cuando se refiere al sufrimiento: lo insoportable no es el sufrimiento mismo, sino el no poder darle un *sentido*. El castigo funciona, entre otras cosas, como lo que explica el sufrimiento –desde los primeros relatos bíblicos de expulsión del paraíso: “parirás con dolor” es el castigo de Dios para Eva por haber probado el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal–. Por otra parte, la expresión “vale la pena” puede insinuar una u otra cosa, condena o sufrimiento, aunque la ambivalencia del sentido no le quita ningún peso a la idea de que un valor le subyace, un valor ligado al padecimiento (lo que se debe padecer para alcanzar cierto estatuto o cierta cosa) y también un valor ligado al precio que hay que pagar para alcanzar aquello que queremos o anhelamos: eso es que algo “valga la pena”. Aquí también la palabra “valor” es ambivalente, pues señala tanto el valor moral, como el precio económico, su valía, relativo al pago de deudas contraídas: algo que nos resulta particularmente interesante también para mostrar esa genealogía común entre el sujeto endeudado y el sujeto penal: la relación entre la pena, el castigo, la deuda, el precio, el sufrimiento.

“¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor?”, dice Nietzsche en el Tratado Segundo de *La genealogía de la moral*. A lo que responde: “de la relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como la existencia de ‘sujetos de derechos’ y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio, tráfico”.⁴ No hace falta hurgar mucho para comprender la dimensión moral de la pena entonces. Tal como lo hemos señalado en otros escritos, la palabra “deuda” y la palabra “culpa” comparten en alemán el morfema “*Schuld*”, donde Nietzsche encuentra un argumento para sostener la relación. Lo interesante del argumento, además, es dónde se encuentra fundado lo social: no en el pacto o contrato entre iguales, propio de la tradición liberal, sino en la desigualdad primera que existe entre acreedor y deudor –aspecto que coincide y se reedita en el discurso neoliberal, en el cual el mercado es entendido como un proceso subjetivo, que se sostiene gracias a la rivalidad y competencia, en las condiciones más pronunciadas de desigualdad, como lo sostienen Ludwig von Mises y Friedrich Hayek–. La relación entre deuda y culpa se funda en la capacidad del animal-hombre de *hacer promesas*, y gracias a la cual el deudor:

para dar una garantía de la seriedad y santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía “posee”, otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida.⁵

“Para imponer dentro de sí a su conciencia” da cuenta que ese mecanismo de la deuda y la responsabilidad termina por volverse una forma

de constitución subjetiva, y no solamente de relaciones sociales basadas en la desigualdad.

Retomando a Nietzsche, este advierte lo extraña que es la lógica de la compensación o de la restitución por lo que se debe. Pues la equivalencia, en lugar de darse mediante la compensación en especies (dinero, posesiones de algún tipo), se da por cierto “derecho a la crueldad” al que accede el acreedor: el sufrimiento del deudor, el goce de hacer-sufrir, aunque después esa *venganza* quede *humanizada* bajo el canon de la institucionalización de la pena, es decir, bajo la aparición de la ley, de una declaración sobre lo permitido y lo prohibido, de lo justo y lo injusto, y parezca propiamente que se consigue “lo contrario de lo que quiere toda venganza, la cual, lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado”.⁶ En cualquier caso, el castigo se convierte en un modo de pagar esa deuda. Aquella idea antiquísima que asocia el castigo con el sufrimiento se encuentra dada por una relación crediticia: este asunto nos interesa especialmente para esa escena común de origen entre el sujeto endeudado y el sujeto castigado.

Estos prolegómenos acerca de la relación entre castigo y sufrimiento, así como la ambivalencia de la noción de “pena” y de la etimología usual para las nociones de “deuda” y “culpa”, nos sirven para introducir una perspectiva a partir de la cual realizar una genealogía del castigo: *la moral*. En la justicia penal hay dos elementos que se encuentran unidos y en los que puede verse una dimensión moral que excede lo legal, a saber: la responsabilidad del autor y la individualización de la pena. Por un lado, determinar la responsabilidad de una persona sobre un hecho delictivo permite fundar legalmente la pena, es decir, primero hay que declararlo *culpable*. Por otra parte, la individualización de la pena requiere que la responsabilidad sea soportada por el individuo, como lo muestra Fassin;⁷ en

cuyo caso además se evidencia la importancia de la noción de “individuo” y “persona”, en contraposición a la noción de cuerpo –que como bien ha señalado Esposito, queda siempre oscilando entre personas y cosas, por carecer de estatuto jurídico–, lo que nos interesa particularmente para una historia del gobierno de la individualización.⁸ Lo que está en juego, en uno y otro caso –tanto en la responsabilidad del autor como en la individualización de la pena–, es si la persona es *responsable*: aspecto por el cual podemos observar que la responsabilidad excede la dimensión legal.

Fassin, a propósito de la distinción que algunos teóricos realizan sobre la venganza y el castigo, sostiene que detrás de ello hay un objetivo implícito de deslegitimar a la primera como venganza “ciega” y legitimar al segundo como castigo “merecido”, y por efecto político “separar a los ‘otros’ (los bárbaros que se vengan) de los ‘nuestros’ (los civilizados que castigan), en un contexto donde las sociedades contemporáneas se han vuelto cada vez más represivas y se encuentran confrontadas a nuevas formas de violencia”.⁹ Y sobre esto último, lanza algunas preguntas que restituyen la legitimidad de repensar las diferencias (o semejanzas) entre la venganza y el castigo actualmente, en términos de que “se puede pensar que la condena a muerte de un homicida responde solamente a una falta cometida y no a un perjuicio sufrido”, ¿por quién?, podríamos interrogar para tensar todavía más ese efecto político de separar un “nosotros” de los “otros”.¹⁰

En la misma línea, resulta esclarecedor –para pensar el castigo y los sujetos de punición en nuestro presente– remitirnos a lo expresado por Michel Foucault en torno a la gestión de los ilegalismos y al origen de los códigos penales, y realizar una proyección histórica hasta el actual momento punitivo en el marco de una gubernamentalidad neoliberal. Sobre la gestión de los ilegalismos, Foucault dedicó varias páginas en *Vigilar y castigar*, donde se evidencia que los castigos, las penas, no están destinadas

a suprimir las infracciones, sino más bien a distinguirlas: no tanto a volver dóciles a quienes transgreden las leyes, “sino a organizar la transgresión de las leyes en una táctica general de sometimientos”,¹¹ por lo tanto, a determinar que haya sujetos de punición y no sujetos de delitos, o en otras palabras: que haya penas para algunos y no para otros. Basta con observar quiénes componen la población de una cárcel: mayoritariamente pobres, desposeídos, despojados de sus derechos, racializados. Ahora bien: ¿las cárceles están pobladas de delincuentes? No. Están pobladas de pobres que han delinquido. La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos y hacer presión a otros, de excluir a una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a estos, de sacar provecho de aquellos:

En suma, la penalidad no “reprimiría” pura y simplemente los ilegalismos; los “diferenciaría”, aseguraría su “economía” general. Y si se puede hablar de una justicia de clase no es solo porque la ley misma o la manera de aplicarla sirvan los intereses de una clase, es porque toda la gestión diferencial de los ilegalismos por mediación de la penalidad forma parte de esos mecanismos de dominación.¹²

De modo que la sociedad punitiva (nombre al que alude al seminario de Foucault de 1972-1973) es una sociedad que gestiona la ilegalidad. Foucault lo demuestra a partir de un análisis de archivo en el momento en el que se implementa el Código Penal francés, en 1810, donde puede verse la conciencia clara y perfectamente formulada en el discurso de la época de que “las leyes sociales son hechas por personas a quienes no están destinadas, pero para aplicarse a quienes no las han hecho. La ley penal, en el espíritu mismo de quienes la hacen o la discuten, solo tiene una aparente universalidad”.¹³ El análisis muestra a la práctica judicial como declaración

de guerra pública, pero no la de todos contra todos, sino la de los ricos contra los pobres, los propietarios contra los que no tienen nada, los propietarios contra los proletarios: práctica judicial y guerra que también puede interpretarse entonces como la confusión entre venganza y castigo, entre castigo y sufrimiento, a partir de la más pronunciada de las desigualdades y diferenciación entre vidas que importan y vidas que no.

Esto último explica por qué entonces la policía soberana se mueve siempre en un estado de excepción, en cuanto su ejercicio se encuentra en una zona de indistinción entre la violencia y el derecho,¹⁴ en la que la policía actúa sin ver en su intervención una represalia, pero evidenciando que tampoco piensan en términos de justicia: existe una suerte de derecho de castigar, mediante vejaciones, torturas y procedimientos al margen de la ley: prácticas punitivas selectivas y legitimación de sus justificaciones, que se encuentran alentadas –sobre todo en nuestra época– por el discurso de la seguridad omnipresente en el espacio público, por la estigmatización de ciertas poblaciones y “por políticas nacionales que proporcionan a los policías instrumentos, tanto tecnológicos como legislativos, y les garantizan protección en caso de infracción o de incidente. En estas condiciones, ellos se sienten en alguna medida habilitados para practicar esas formas extrajudiciales de castigo”.¹⁵

Estas prácticas encuentran entonces justificaciones en torno a los prejuicios en torno a los habitantes de ciertos barrios, asociando a los jóvenes de allí con actividades criminales o delictivas. Se trata de formas extrajudiciales del castigo que el momento punitivo tolera, y más: promueve. Con lo que un “*supraderecho*” se encuentra funcionando más allá de nuestros códigos penales, y donde es posible que el mismo sea leído en clave biopolítica, no solo porque se paga con la vida, como lo sostenía Nietzsche en la genealogía del castigo, sino porque esa vida se encuentra

expuesta, desnuda, frente a la gubernamentalidad que nos es contemporánea.

De manera que la fuerza moral del castigo tiene dos dimensiones –una subjetiva, otra política– y, además, promueve y se justifica por un cierto tipo de ética de los semejantes, que le permitiría individualizar y diferenciar no el delito, no la criminalidad, sino cierto estado de cosas favorable a quienes se encuentran incluidos por privilegios y clase. Judith Butler muestra que hay una fuerza moral en la producción del sujeto, de correlación entre nuestras acciones y el padecimiento resultante, en cuanto nos volvemos moralmente responsables como consecuencia del miedo y del terror, y ese sería el papel del derecho en el surgimiento de la conciencia: “La institución del derecho obliga a un ser humano originariamente agresivo a volcar ‘hacia adentro’ esa agresión, forjar un mundo interno compuesto de una conciencia culpable y volver contra sí mismo la agresión en nombre de la moral”,¹⁶ argumento acorde al que expusimos de Nietzsche. También, desde el punto de vista político, en la justicia penal puede verse la dimensión moral, que excede a lo legal, en lo que respecta a determinar la responsabilidad de una persona, para fundar legalmente la pena; así como la individualización de la pena requiere que la responsabilidad sea soportada por el individuo, como lo muestra Fassin.¹⁷ El castigo ha devenido en problema, entonces, cuando el recurso de la ética se vuelve un tipo de represión y violencia. Esto se encuadra, por lo tanto, en la falsa acusación de la “pérdida de valores” o de la declinación de la moralidad, cuando en realidad es en nombre de esa moral que se suscita la violencia. En términos de una genealogía moral de la pena, es cuando el castigo se justifica remontándose a aquella moral que divide las vidas que importan de las que no, y donde se establece la diferencia entre derechos y privilegios en función de qué vidas son las que los gozan, y a qué otras se

las puede expropiar del nombre de sujeto de derechos. De ahí que todo pedido de endurecimiento de las penas se ancle en esta ética de la violencia o ética de los semejantes, en lugar de una ética de lo común. En otras palabras, no estamos lejos de comprender por qué para Nietzsche todo castigo se basa más en la idea de “venganza” que en la de “justicia”. Si, en términos biopolíticos, comprendemos que el castigo es una forma de disciplinar lo que una parte de la sociedad considera como *outsiders*, que las cárceles están repletas de población cuyas vidas han transcurrido en condiciones de precariedad, pobreza, violencia, aquella imposición de castigo no deja de ser una venganza al atentado contra los constructos propios del capitalismo: a la libertad de comprar y vender la fuerza de trabajo y a la propiedad privada, fundamentalmente.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la vida desnuda*.

Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.

Agamben, Giorgio. *Karman. Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018.

Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*.

Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

Esposito, Roberto. *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Katz-EUDEBA, 2016.

Fassin, Didier. *Castigar, una pasión contemporánea*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.

Foucault, Michel. *La sociedad punitiva; curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Laval, Christian y Pierre Dardot. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Madrid: Gedisa, 2013.

Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral, un escrito polémico*. Buenos Aires: Alianza, 1998.

-
1. Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Madrid: Gedisa, 2013), 220.
 2. Didier Fassin, *Castigar, una pasión contemporánea* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018).
 3. Giorgio Agamben, *Karman. Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018), 20.
 4. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral, un escrito polémico* (Buenos Aires: Alianza, 1998), 72.
 5. Nietzsche, *Genealogía de la moral, un escrito polémico*, 72-73.
 6. Nietzsche, *Genealogía de la moral, un escrito polémico*, 86.
 7. Fassin, *Castigar, una pasión contemporánea*, 180.
 8. Roberto Esposito, *Las personas y las cosas* (Buenos Aires: Katz-EUDEBA, 2016).
 9. Fassin, *Castigar, una pasión contemporánea*, 57.
 10. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, 58.
 11. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008), 316.
 12. Foucault, *Vigilar y castigar*, 317.
 13. Foucault, *La sociedad punitiva; curso en el Collège de France (1972-1973)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016), 40.
 14. Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la vida desnuda* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017).
 15. Fassin, *Castigar*, 61.
 16. Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 27.
 17. Fassin, *Castigar*.