

Conflicto, vida y contraconducta: claves para pensar lo político

Resumen:

En este artículo abordamos algunos ejes de los trabajos de Enrique Dussel y Arturo Roig en torno de la noción de conflicto y de la caracterización de la vida humana, con la intención de realizar una contrastación con la categoría de contraconducta propuesta por Foucault. Las inquietudes que guían este ejercicio de contrastación teórica giran en torno de las posibilidades de ruptura emancipatoria en el marco de prácticas socio-políticas que involucran lo jurídico.

Palabras claves: vida - conflicto - contraconducta - cuerpo - Filosofía Latinoamericana

Conflict, life and counter-conducts: keys to think the political

Abstract:

In our article we address some ideas developed by Enrique Dussel and Arturo Roig, within the framework of Latin American Political Philosophy, around political conflict and life with the aim of contrasting some of its aspects with the developments linked to Foucault's notion of counter-conduct. The concern that guides this theoretical exercise is how emancipation is conceivable in the context of socio political practices involving the juridical.

Key words: life - conflict - counter-conduct - body – Latin American philosophy

Introducción

En el marco de la Filosofía Latinoamericana, algunos autores han trabajado sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía y una práctica política de liberación para los pueblos latinoamericanos. Nosotros retomaremos aquí algunos ejes temáticos desarrollados por Enrique Dussel y Arturo Roig en torno de la noción de conflicto y la caracterización de la vida, con la intención de realizar una contrastación con la categoría de contraconducta propuesta por Foucault. Creemos que ello permitiría mostrar posibles convergencias entre una perspectiva de análisis, la de Foucault, orientada sobre todo a explicitar el modo en que la vida se encuentra integrada a los mecanismos de ejercicio del poder político y otra perspectiva, la de la Filosofía Latinoamericana, en que la vida habilitaría la liberación respecto de dicho poder.

El estudio que nos hemos propuesto tiende, además, a indagar posibilidades de ruptura emancipatoria en el marco de prácticas socio-políticas que involucran lo jurídico. Es decir, si de acuerdo con Foucault el ejercicio de poder político en las formaciones sociales contemporáneas se vale de dispositivos institucionales y jurídicos para garantizar y legitimar su funcionamiento, cómo es posible pensar alternativas al orden -institucional y jurídico- vigente que habiliten y sostengan prácticas socio-políticas emancipatorias. En este sentido Foucault, conciente de la implicancia de lo jurídico tanto en los mecanismos de ejercicio del poder político como en los procesos sociales de resistencia, señalaba: "... para luchar contra las disciplinas, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario no habría que apelar al viejo derecho de soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado de la soberanía...".¹ Ello aun cuando, como sostiene Rancière, la cuestión de la subjetivación política emancipatoria no es un tema que le haya interesado a Foucault, al menos en el plano teórico, ya que "...Si Foucault a pu parler indifféremment de biopouvoir et de biopolitique, c'est parce que sa pensée de la politique

¹ Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 46. Agamben, por su parte, expuso en el marco de los seminarios dictados en la Universidad Paris 8 durante el año 2011, el modo en que los franciscanos habrían hecho del "uso" una forma de vida por fuera del derecho, especialmente del derecho de propiedad.

est construite autour de la question du pouvoir, qu'il ne s'est jamais intéressé théoriquement à la question de la subjectivation politique...".²

1. Poder político y resistencia: la noción de contraconducta

En sus trabajos correspondientes a los cursos del Collège de France de los años 1976 a 1979³, Foucault se propone desarrollar un análisis del poder político en tanto relación de fuerzas, es decir tomando distancia de quienes se acercan al tema y al problema del poder en su carácter de sucedáneo de la ley, de aquello que la ley habilita en términos de soberanía. A partir de estos cursos comienza a analizar, sin perjuicio que ya en *La voluntad de saber*⁴ apareció una breve referencia, los mecanismos jurídicos, institucionales, policiales, tecnológicos, científicos, entre otros, mediante los cuales la vida y la especie humana, como tal, es puesta en juego en las propias estrategias del poder político. Este biopoder o biopolítica se perfila a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y permite diferenciar dos tipos de racionalidad que tendrán por objeto imponer límites al poder: una gestada durante los siglos XVI y XVII centrada en el derecho como límite externo al poder político; y aquella propia de la biopolítica centrada en la gestión y administración de la vida de la población en que el límite opera internamente a través de la racionalidad científica, especialmente la racionalidad económica.

En términos muy generales, Foucault sostiene que en la modernidad se habría gestado, o habría emergido, una forma de limitar o controlar el poder político en la que éste debe ajustarse a una nueva racionalidad.⁵ A mediados del siglo XVIII, habría emergido en el seno mismo del ejercicio del poder político una nueva forma de racionalidad⁶ consistente en una regulación interna del arte de gobernar en virtud de la cual el Estado tendrá por

² Rancière, J., "Biopolitique ou politique?", (revista virtual), Multitudes, 2000 (consulta agosto 2008). Para comprender esta apreciación de Rancière es necesario tener en cuenta que el autor entiende por subjetivación a la subjetivación política emancipatoria. Y si bien compartimos, en parte, la apreciación de Rancière en cuanto que la subjetivación política emancipatoria no ha sido en el plano teórico un tema abordado profundamente por Foucault, creemos que al trabajar a partir de la noción -por él mismo desarrollada- de contraconducta se propuso hacer explícitas algunas claves para pensar la dinámica política desde la resistencia o la emancipación.

³ Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007; *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006; *Defender la sociedad*, cit.

⁴ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1977.

⁵ Foucault, M., *Nacimiento...*, cit., pp. 356-357.

⁶ De acuerdo con Foucault estas formas de racionalidad gubernamental no se suceden unas a otras, sino que se encabalgan, se rebaten, se combaten unas a otras, *El nacimiento...*, cit., p. 358.

principio fundamental el respeto de los procesos naturales intrínsecos a la economía y a la población. Es decir, para el Estado será menester enmarcar los fenómenos naturales de tal manera que no se desvíen o que una intervención torpe, arbitraria, ciega los haga desviar⁷ y, por ello, no se trata ya del derecho como límite externo sino de la necesidad de conocer científicamente regularidades naturales. En este sentido el poder político se encontraría internamente regulado, limitado, por las regularidades que rigen a los fenómenos que este administra: población, recursos naturales, flujos económicos, entre otros. Foucault llamó a esta nueva forma de racionalidad política: “biopolítica” o “biopoder”, en tanto implicó la inclusión de la vida natural en los mecanismos y los cálculos del poder estatal, de modo que el análisis del poder político tendrá por objeto los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y su forma de vida.⁸

A partir de esta transformación puede vislumbrarse, además, un desplazamiento desde la legitimidad a la cuestión de la utilidad, de suerte que el Estado no se ocupará de aquello que puede o no puede legítimamente hacer⁹ en términos de derecho, sino de aquello que es útil hacer para los gobernados. En cierto modo, no es que deje de pensarse en términos de legitimidad sino que ella no estará dada por el poder soberano de la ley sino por la utilidad, y podrá sostenerse que un gobierno es legítimo en cuanto en el desarrollo de su actividad tenga en cuenta las leyes fijadas por la naturalidad propia de los objetos que manipula: fenómenos, procesos y regularidades aplicables a la población, al clima, a los territorios, a los flujos económicos.¹⁰ Aquí resultará fundamental definir qué se entiende por utilidad para los gobernados, e incluso quién define el -o los- contenidos de dicha utilidad, pues como veremos más adelante tanto para Dussel, Roig, así como en el despliegue de contraconductas, de lo que se trata es de posibilitar una relación auténtica, no alienada, del sujeto -sea individual o colectivo- consigo mismo.

Este proceso de desplazamiento refiere, especialmente, a la política como forma específica e histórica de ejercicio del poder en función de una determinada ordenación de

⁷ Foucault, M., *Nacimiento...*, cit., p. 404.

⁸ Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 14.

⁹ Ello en el sentido que de acuerdo con la razón de Estado de los siglos XVI y XVII sólo puede hacer aquello para lo que se encuentra legitimado, si traspasa ese límite deviene un gobierno ilegítimo, abusador, arbitrario.

¹⁰ Foucault, M., *Nacimiento...*, cit., pp. 32-33.

lo social.¹¹ De todos modos, la biopolítica o biopoder no excluye, y no podría hacerlo dada la concepción foucaultiana del poder, la consideración de sus resistencias pues la administración o gestión de la vida “...no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa a ellas sin cesar...”.¹² En las clases del 1º y el 8 de marzo de 1978¹³ dedicadas a lo que él mismo denominó “contraconductas” con relación a las resistencias sociales desplegadas frente al pastoreo en la Edad Media, refiere la existencia de una correlación constitutiva entre las reglas y procedimientos que tienen por objeto conducir el comportamiento y la vida de los gobernados y las acciones desplegadas por quienes no aceptan ser conducidos de determinada manera y/o por determinadas personas.¹⁴ El término conducta “...se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción...”.¹⁵

El ejercicio del poder, y del poder político específicamente, sólo puede comprenderse a partir de abordarlo, hacerlo inteligible, en el marco de una determinada relación de fuerzas. Agamben señala -al comienzo de su *Homo Sacer*- la presencia de dos directrices de orientación en las investigaciones de Foucault correspondientes a este periodo: una, relativa a las técnicas de gobierno por medio de las cuales el Estado integra el control de la vida (biopolítica) y, otra, relativa a los mecanismos por los cuales se produce la subjetivación que lleva a un individuo a identificarse consigo mismo y vincularse, a la vez, con un poder de control externo (tecnologías del yo).¹⁶ El estudio de las contraconductas se encontraría en el “entre” de estas dos directrices y posibilitaría comprender la conducción como ejercicio de poder así como la contraconducta en tanto resistencia.¹⁷

¹¹ “... un orden político vigente es la totalidad de las instituciones y acciones estratégicas que realizan en un territorio, en un tiempo dado, una comunidad política...” Dussel, E., *Materiales para una política de la liberación*, Mexico, Plaza y Valdez Editores, 2007, p. 307.

¹² Foucault, M., *El nacimiento...*, cit., p. 173.

¹³ Foucault, M., *Seguridad...*, cit., pp. 221-296.

¹⁴ Foucault, M., *Seguridad...*, cit., pp. 222-227.

¹⁵ Foucault, M., *Seguridad...*, cit., p. 223.

¹⁶ Agamben, G., *Homo Sacer...*, cit., p. 14.

¹⁷ Foucault, M., *Seguridad...*, cit., p. 225, nota 5.

Conforme los desarrollos en torno de las contraconductas desplegadas, por diferentes grupos e individuos en cada caso, frente a las técnicas de conducción y obediencia del pastorado, aparece con cierta claridad -al menos para Foucault- que las técnicas o mecanismos por los cuales se pretende garantizar una determinada obediencia, una determinada conducta, no son de manera alguna infalibles. Las formas en que se despliegan estas contraconductas como conductas que escapan a la capacidad rectora del pastor (y luego del gobernante¹⁸) mantienen una especificidad no autónoma en tanto todas ellas se encuentran vinculadas al problema central que atraviesa la forma específica de ejercicio del poder: la conducta. Es en torno de la conducta -o conducción- que puede observarse y comprenderse un determinado curso de acción como contraconducta: los movimientos de contraconducta tienen como objetivo “otra” conducta, ya sea a través de otros métodos, otros conductores o por la posibilidad de definir para cada uno la manera de conducirse escapando a la conducción de otros.¹⁹ Aquí conviene tener en cuenta cómo operó la soberanía como teoría del poder en cuanto permitió habilitar el ciclo del sujeto (titular de derechos y libertades por naturaleza) al sujeto (súbdito, sujetado al poder político)²⁰, estableciendo la relación política del sujeto con el súbdito. De manera análoga, podríamos decir, se estableció en la gubernamentalidad un ciclo de la conducción a la conducta que las prácticas de contraconducta pretendían obturar o cancelar. Si bien Foucault distingue la contraconducta de otras formas de rebelión como aquellas desplegadas contra el poder soberano o la explotación económica, el carácter no autónomo de las contraconductas hace que siempre aparezcan vinculadas a aquellas.²¹ Es decir, el análisis de las contraconductas permite hacer visible una específica dimensión de las rebeliones, aquella relativa a la conducta o a la conducción.

¹⁸ “... puede decirse en términos generales que, habida cuenta de que desde fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII muchas funciones pastorales se retomaron en el ejercicio de la gubernamentalidad, y como el gobierno también pretendió hacerse cargo de la conducta de los hombres y conducirlos, a partir de este momento vamos a ver que los conflictos de conducta surgirán no tanto por el lado de la institución religiosa sino por el lado de las instituciones públicas.”, Foucault, M., *Seguridad...*, cit., p. 233. Ya en *La verdad y las formas jurídicas* Foucault analiza esta continuidad entre las formas de ejercicio del poder por parte de las instituciones religiosas, concretamente la Iglesia Católica, y el poder político por parte de instituciones estatales, al estudiar la emergencia de la indagación como forma de saber-poder. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986, pp. 80-81.

¹⁹ Foucault, M., *Seguridad...*, cit., p. 225.

²⁰ Foucault, M., *Defender...*, cit., p. 49.

²¹ Foucault, M., *Seguridad...*, cit., p. 232.

En la misma línea Agamben referirá a la posibilidad de desplegar “contra-dispositivos” como forma de resistir la agencia de subjetivación de los dispositivos en tanto técnicas de gobierno.²² De acuerdo con Agamben, Foucault habría utilizado el término “dispositivo” con la intención de aludir a ese conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, planificaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, explícitas o no; sobre todo la relación que se establece entre estos elementos y que en un momento dado constituye una formación específica que tiene por objeto responder a una urgencia.²³ En este sentido, en tanto existen dispositivos -toda una red de prácticas- tendientes a consolidar un determinado sujeto para un momento histórico determinado, sería posible en el marco de la particularidad de nuestro momento histórico advertir el funcionamiento de diversos dispositivos y frente a ellos desplegar conductas y prácticas que habiliten el funcionamiento de “contra-dispositivos”.

Si la cuestión del poder en su determinación biopolítica se encuentra relacionada con el gobierno o la conducción de la vida de los sujetos (sujetados) gobernados, aquello que escapa a ese control o gobierno constituye una resistencia a ser conducidos por determinadas personas y/o en función de determinados métodos y fines, de acción.²⁴ A su vez, como resistencia, una práctica del sujeto tendiente a la conducción de sí por sí mismo, posee un carácter productivo en cuanto implica conducirse a sí mismo de acuerdo a elecciones y decisiones ajenas a toda tecnología de gobierno. En relación a ello, Foucault llegó a sostener expresamente: “... es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es

²² Agamben, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Payot et Rivages, 2007, p. 40.

²³ Agamben, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif?...*, *cit.*, pp. 8-9. “...un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques ; bref, du dit aussi bien que du non-dit (...) par dispositif, j'entends une sorte -dison- de formation qui, à un moment donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence...” (La traducción es nuestra).

²⁴ En este sentido Foucault pasará a concebir la distinción entre la moral y la ética, en tanto la moral constituye el seguimiento de pautas de conducta impuestas por diferentes tecnologías de poder que los sujetos internalizan y a partir de los cuales se conducen en el desarrollo de sus vidas. La ética, por el contrario, constituirá el dominio de las prácticas del sujeto respecto de sí mismo, con independencia de los mecanismos de poder que pretendan gobernar su conducta.

cierto después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo...”²⁵

La consideración de las formas contemporáneas de ejercicio del poder político y su relación con el control y la gestión de la vida de la población, constituye una problemática que -siguiendo en algunos puntos las derivas de Foucault- ha sido retomada por autores europeos contemporáneos.²⁶ Entre ellos, Agamben propone caracterizar la forma contemporánea de ejercicio del poder político, ya no exclusivamente a partir de la incorporación de la vida de la población²⁷ en los cálculos y estrategias de las agencias del Estado sino a partir del hecho de que los ámbitos de lo público y lo privado, lo incluido y lo excluido, la regla y la excepción se han tornado indistinguibles, y es esta indiferenciación lo que impide, actualmente, el retorno de la *zoé* al ámbito, al dominio de sí, de cada uno. La *zoé* se encontraría, en cambio, integrada a los mecanismos de poder del Estado. Y es por ello que al final de su *Homo Sacer...* sostiene que siquiera el horizonte de “otra” economía de los cuerpos y los placeres -a la que apuntara Foucault- parece ofrecernos un terreno sólido contra las pretensiones del poder soberano, pues incluso el concepto de cuerpo, sexo o sexualidad está ya siempre apresado en un dispositivo.²⁸

2. La política y la vida en la Filosofía Latinoamericana de la Liberación

Como referimos a continuación, en el marco de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, la posibilidad de fundamentar prácticas sociales emancipatorias no se encontraría, todavía, del todo obturada, a pesar de las formas contemporáneas de ejercicio del poder político caracterizadas por el desarrollo de la biopolítica. Es en este sentido que nos interesa proponer un abordaje conjunto de los trabajos de Foucault, en relación al despliegue de contraconductas y los trabajos de los filósofos latinoamericanos Enrique Dussel y Arturo Roig. En los acápites siguientes presentaremos algunas líneas de trabajo

²⁵ Foucault, M., *La hermenéutica...*, cit., p. 246.

²⁶ Especialmente nos referimos a los italianos Giorgio Agamben, Roberto Espósito y Antonio Negri.

²⁷ Puntualmente, Agamben se refiere a la incorporación de la *zoé* en el espacio público atento la distinción que él mismo formula entre *zoé* y *bios*, Agamben, *Homo sacer...*, cit., pp. 9 y ss. Asimismo, Foucault habría distinguido la *zoé* (vida como propiedad de los organismos) del *bios* (existencia como objeto de una técnica), Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 464, nota 28.

²⁸ Agamben, G., *Homo Sacer...*, cit., pp. 237-238.

de Dussel y Roig relativas a la noción de vida y la noción de conflicto en la medida en que ellas nos permitan interpelar y contrastar la categoría de conducta esbozada por Foucault. Evidentemente, el trabajo que presentamos en este artículo constituye un ejercicio teórico, de ningún modo cerrado ni concluido, que se propone comenzar a pensar e indagar diversas maneras de vincular la vida, la política y la emancipación.

2.1 La política de la Liberación de Enrique Dussel

Enrique Dussel propone una ética y -a partir de 2001- una política de la liberación en que es posible concebir como contenido o principio material universal a la vida humana. De acuerdo con Dussel, la vida constituye un principio material universal de la ética y la política, en tanto el ser humano es corporalidad viviente y su “modo de realidad” es la vida. A diferencia de los dualismos cuerpo/espíritu; cuerpo/razón, Dussel entiende que la corporalidad hace al modo de realidad del ser humano, el cuerpo no es dado al espíritu para que este pueda obrar sobre sí, sino que somos corporales, somos corporalidad viviente, somos subjetividad carnal.²⁹ No se distingue la mera vida corporal como vida animal de la vida espiritual, sino que la existencia humana arraiga en la corporalidad viviente. Siendo la vida misma un proceso corporal, vivir es vivir en un cuerpo porque la existencia descarnada no existe. Y, si bien cada cuerpo vivido es único, todas las existencias humanas tienen en común el estar arraigadas en un cuerpo vivo. Éste se erige en coordenada básica, el cuerpo es lo radicalmente propio, lo que nos individualiza, pero el hecho de ser cuerpo es también lo común a todos los seres vivos; todos tenemos un cuerpo que es núcleo de experiencias exteriores e interiores.³⁰

En este sentido, podemos sugerir que la *zoé* (lo vital en cuanto compartido con el resto de los organismos) no puede escindirse de la *bios* (en cuanto vida espiritual, racional, cultural u otra). En tanto en el “modo-de-realidad” del ser humano opera como mandato existencial el conservar la vida, este mandato no constituye un registro a nivel sólo animal, sino humano. Es decir, como seres humanos somos seres corporales que conservamos nuestra vida. La vida humana como criterio de verdad refiere a la obligación ético-política de conservar, reproducir y desarrollar la vida humana concreta

²⁹ Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 71-72.

³⁰ Fernández Guerrero, O., “Fenomenología del cuerpo femenino”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, 2010. Disponible en: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.02/pdf/15_FERNANDEZ.pdf, última consulta julio 2013.

de cada sujeto en comunidad³¹ en sus niveles físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético y mítico-espiritual.³² Dado que la razón, a través de la actividad cerebral no consciente, juzga la necesidad de realizar determinados actos, que habitualmente son considerados simplemente instintivos, para la conservación de la propia vida -el tomar agua cuando tenemos sed- nos encontramos ante juicios prácticos desarrollados a partir del criterio de conservación de la vida humana que permite considerarlos verdaderos.³³

De este modo resultaría válido, ética y políticamente, todo acto que contribuya a la conservación, reproducción y desarrollo de la vida humana en todos sus aspectos. A través de este imperativo de conservación y reproducción de la vida humana, la negación evidenciada en la corporalidad sufriente de la víctima de un determinado sistema político indica -especialmente a las propias víctimas- la necesidad de negar esa negación de la vida. La afirmación y protección de la vida se produce, entonces, como negación de la vida negada que involucra a su vez la transformación del sistema/Totalidad. Dussel distingue -en su arquitectónica de la política- el sistema Totalidad de la Exterioridad: el sistema vigente lo constituye la Totalidad, como mundo de sentido, como lo “mismo” que es idéntico a sí mismo.³⁴ Dentro de la Totalidad se da la mera diferencia entre lo mismo y lo otro, pero frente a ella se encuentra la Exterioridad/el Otro que constituye una experiencia que de manera radical la excede. La cuestión de la radicalidad del Otro permite a Dussel pensar la cuestión de la necesaria transformación del sistema a partir de la aparición de elementos que le son ajenos a sí Mismo, puesto que si sólo se tratase de lo otro dentro de la Totalidad nos encontraríamos frente a un movimiento interno del sistema incapaz de transformarlo.³⁵

El nuevo sistema en la medida que permita la producción y desarrollo de la vida del Otro desde el Otro -no desde la Totalidad-, constituye un paso de liberación en el camino, nunca acabado, hacia la liberación de los oprimidos. Así Dussel, no habla de “inclusión”

³¹ Dussel, E., *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 91.

³² Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2006, p. 618.

³³ Dussel, E., *Hacia una filosofía...*, *cit.*, p. 116.

³⁴ “...El mundo no es una pura sumatoria de entes, sino de entes con sentido para el ser humano...” Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996, p. 36.

³⁵ La noción de borde/límite como lo externo e interno a la vez, permite trazar algunas líneas entre esta Exterioridad del Otro de Dussel y el elemento particular o los sin parte que identifican aquello excluido/incluido. En Dussel la idea de radicalidad del “Otro” le permite sostener la necesidad la transformación “desde el Otro” de manera de evitar el acomodamiento del sistema/Totalidad de lo Otro hacia lo Mismo.

del Otro, explícitamente sostiene: “Los excluidos no deben ser incluidos (sería como introducir al Otro en lo Mismo) en el antiguo sistema, sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional (el nuevo orden político). (...) No se lucha por la inclusión sino por la transformación...”.³⁶ En este sentido podemos observar la propuesta de Dussel en función de la legitimidad pensada en otros términos, la legitimidad dada no sólo por el contenido material, la vida humana como criterio de valoración³⁷, sino por el modo en que dicha reivindicación de la vida entrañe una transformación social. Y puede hablarse de transformación en tanto existe una Exterioridad, ajena al sistema y sus dispositivos o tecnologías de sujeción, que interpela e irrumpe en sus estructuras institucionales reclamando por su vida. Dussel refiere, en un primer momento, a la legitimidad procesal o democrática como participación de todos los afectados en la deliberación para la toma de decisiones dentro de una comunidad. Sin embargo, es este aspecto puramente procedimental -correspondiente al modelo jurídico-institucional de análisis del poder-, lo que él mismo critica, especialmente, respecto a la arquitectónica de las éticas discursivas de Apel o Habermas.³⁸ Frente a ellas sostiene que la ética-política de la liberación es material, porque es desde la afirmación de la vida humana, como negación de la vida negada, que los sujetos comienzan a participar del “diálogo”. Es decir que no hay diálogo emancipador sin la conservación, reproducción y desarrollo de la vida humana del Otro y desde el Otro. Desde la perspectiva dusseliana, la irrupción del mundo del Otro entraña la irrupción dentro del sistema Totalidad del mundo vital y corporal del Otro que habita la Exterioridad. Así, la negación de la negación de la vida humana coincide con la afirmación del ser del Otro, de su biografía, su cultura, su historia; y es en este sentido que la negación aparece como disruptión creativa. A pesar que en los primeros desarrollos de su ética de la liberación latinoamericana puso el acento en la afirmación del otro y la Exterioridad como entidad positiva, como “ser”, él mismo reconoce luego que se ha dado un paso desde aquella positividad y “... se advierte una mayor presencia de lo negativo y lo material...”³⁹ Ello determinará además en su

³⁶ Dussel, E., *20 tesis de política...*, cit., p. 106.

³⁷ Dussel, E., *Hacia una filosofía...*, cit., p. 117.

³⁸ Para un desarrollo de la crítica de Dussel a las éticas discursivas de Habermas y Apel, puede verse Dussel, E., *La ética de la liberación ante el desafío de Apel*, Taylor y Vattimo, México, Universidad Autónoma del Estado México, 1998 y *Hacia una filosofía...*, cit., pp. 91-166.

³⁹ Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad...*, cit., p. 14.

pensamiento, la aparición de la categoría de víctima, en lugar de la categoría de “Otro”⁴⁰, pues esta última refiere mayormente a los aspectos positivos de contenido -u ontológicos- de la subjetividad y la primera destaca los aspectos relacionales de la constitución de la subjetividad, es decir, los aspectos dialécticos negativos en la relación Totalidad/Exterioridad, sistema/excluidos.

La interpelación -disrupción creativa- constituiría un acto de habla por el cual el “Otro”, la víctima aparece en la comunidad de comunicación, en la institucionalidad vigente, en la Totalidad, y clama por su vida. Asumir la irrupción del otro, de la víctima, de quien se resiste, como un no acuerdo, como disenso, permite relacionarlo con el modo en que Foucault analizó el despliegue de contraconductas. Éstas sólo podían ser comprendidas a partir de considerar el doble aspecto que la noción de conducta entraña: por un lado una contraconducta se opone a una conducción determinada pero, por el otro, implica la afirmación de una conducción propia. Es decir, la contraconducta traduce su faz positiva y negativa. Una contraconducta no resultaría del sólo hecho de desobedecer⁴¹ la dirección, u ordenación, impuesta por el pastor, el gobernante, el sistema como Totalidad (¿?), sino de enfrentar, mediante una determinada conducción (una conducta-otra) los procedimientos y/o dispositivos puestos en práctica por las agencias de poder con la finalidad de conducir.⁴² Lo que en términos de Dussel podría entenderse a partir de considerar la irrupción del Otro que transforma al sistema Totalidad en aquello que niega, violenta sus posibilidades de producir y reproducir su vida, desde sí mismos. Es decir en cuanto niega a los otros, a las víctimas, hacer de sí su sí mismos.

La praxis de liberación de Dussel aparece como “... afirmación de lo que "no-tiene-lugar" (ouk topos) (...) Dichas "ouk-topías" (las que no tienen lugar en la Totalidad dominadora) son los "No-ser", que, sin embargo, tienen realidad...”.⁴³ Aquí aparece una perspectiva clave en el pensamiento de Dussel que los desarrollos de Agamben -en principio- no admitirían: la existencia de una Exterioridad, del otro, cuyo cuerpo

⁴⁰ Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad...*, cit., p. 17.

⁴¹ Foucault, expresamente, se resiste a referirse a las formas de resistencia al poder conductual del pastorado bajo la noción de desobediencia ya que ésta resulta un término un tanto débil e incapaz, por otra parte, de dar cuenta del carácter productivo de estos movimientos, dada su alusión puramente negativa, *Seguridad...*, cit., p. 236.

⁴² “... les propondré otro, sin duda mal construido, el de “contraconducta” –cuya única ventaja es permitir referirse al sentido activo de la palabra “conducta”...”, Foucault, M., *Seguridad...*, cit., p. 238.

⁴³ *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación (con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur)*, México, Universidad de Guadalajara, Dirección de Publicaciones, 1993, p. 18.

constituya algo más que una corporalidad sufriente, un algo más des-apresado de dispositivos a partir de lo que sea posible fundar una política-otra.⁴⁴ En una pequeña nota al pie, los editores de *Seguridad, territorio y población* destacan la siguiente frase escrita por Foucault en los manuscritos del curso de 1978 en que trabaja la noción de contraconductas como prácticas políticas de resistencia: "...La política no es nada más y nada menos que lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad...".⁴⁵ En esta afirmación nos encontramos con una noción de "política" ya no pensada en términos de sujeción sino -podríamos decir- de emancipación por el propio Foucault en que gubernamentalidad refiere a la política en términos de ejercicio del poder político.g

2.2 Moral emergente y empiricidad en Arturo Roig

En el caso de Arturo Roig la noción de vida como constitutiva de la política emancipatoria o de liberación aparece de manera menos explícita que en los trabajos de Dussel. Nosotros comenzaremos por la categoría de *a priori* antropológico, desarrollada en la década del setenta, en tanto ella permite develar el carácter material y corporal de todo discurso y, como tal, del discurso filosófico. Asimismo, la comprensión de esta noción nos permitirá luego abordar el modo en que el autor concibe la tradición moral de América Latina como una moral de la emergencia o moral emergente, caracterizada a su vez por el disenso. Esta moral emergente se apoya además en la vida como vida digna, a partir de aquí será fundamental la consideración de los seres humanos siempre como fines en sí mismos y no como medios. Igualmente, y teniendo en cuenta que nos hemos propuesto una contrastación con algunas aristas de los trabajos de Foucault relativas al estudio de las contraconductas, el abordaje del *a priori* antropológico nos permitirá caracterizar dentro del pensamiento de Roig las condiciones de posibilidad de una auténtica moral emergente. Esto último, el abordaje sistemático del *a priori* antropológico como condición de posibilidad de una moral emergente, no fue

⁴⁴ Cabe recordar, que como señalamos anteriormente, la existencia de la posibilidad de una subjetividad desapresada de dispositivos de dominación constituye una objeción de Agamben respecto del trabajo de Foucault.

⁴⁵ Foucault, M., *Seguridad...*, *cit.*, p. 225, nota 5. El editor sostiene a continuación "... La idea de "contraconducta" (...) representa en el pensamiento de Foucault una etapa esencial entre el análisis de las técnicas de sujeción y el elaborado partir de 1980 sobre las prácticas de subjetivación...".

desarrollado por Roig, sin embargo nosotros nos propusimos trabajarlos conjuntamente a partir de los interrogantes que guían nuestra investigación.

El *a priori* antropológico es condición de posibilidad de todo filosofar⁴⁶ como función propia de la vida humana, concebida ésta no como algo dado, sino como algo por hacerse por parte de quien va viviendo. De acuerdo con Roig, el *a priori* antropológico supone un sujeto siempre plural que se afirma como valioso, de suerte que puede enunciarse como un "...querernos a nosotros mismos como valiosos...".⁴⁷ Este postulado constituye cierta normatividad de la filosofía sin la cual ella no sería posible, es decir que sin la autovaloración del sujeto que pretende filosofar resulta dudoso todo discurso filosófico. La filosofía en tanto práctica social se encuentra determinada por el modo en que concebimos la condición humana⁴⁸, ella constituye la normatividad propia del filosofar en tanto práctica llevada a cabo por un sujeto.

La corporalidad en la concepción antropológica de Roig ocupa un lugar de relevancia en tanto el autor problematiza la relación que -desde la filosofía antigua- se ha establecido entre entidad y tenencia, que habría llevado a la escisión del cuerpo respecto del espíritu, el sujeto empírico respecto del sujeto puro, la fuerza respecto del derecho, contribuyendo con ello a ocultar la corporeidad, la empiricidad, la emergencia social.⁴⁹ Es esta dimensión de lo corporal y empírico lo que el *a priori* antropológico, en su modalidad legítima, se propone recuperar en cuanto supone el desarrollo de un discurso -filosófico, ético, político, jurídico- que parte de la propia empiricidad. La tenencia representaría el mundo de las cosas, los bienes necesarios para la subsistencia y la reproducción con los cuales puede establecerse una relación de posesión; la entidad representaría el ámbito del sentido.⁵⁰

⁴⁶ Roig, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Mexico, FCE, 1981, p. 12.

⁴⁷ Roig, A., *Teoría y crítica...*, *cit.*, p. 11.

⁴⁸ En relación a la concepción antropológica de Roig puede verse Roig, A., "Condición humana, derechos humanos y utopía" en Cerutti Guldberg, H. y Paez, R. (coords.), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México, CCyDEL/Plaza y Valdés, 2003, pp. 110-116 y Fernández Nadal, E., "La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la subjetividad en las fronteras de la contingencia", *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*. N° 40, Universidad Nacional Autónoma de México. DF, México, 2005, pp. 73-92.

⁴⁹ Roig, A., *Teoría y crítica...*, *cit.*, p. 202. Respecto a la relación fuerza/derecho y el rol que juega la emergencia social en la producción de normatividad puede verse: Roig, A., *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002.

⁵⁰ Roig, A., *Teoría y crítica...*, *cit.*, p. 202. Igualmente, en "Dos palabras sobre corporeidad y lenguaje" en Roig, A., *Ética del poder...*, *cit.*, pp. 103-105, destaca el paralelismo que a partir de Lacan puede establecerse entre los pares cuerpo/espíritu y significante/significado, y así mismo sostener que el cuerpo

De acuerdo con el pensador, "...el *a priori antropológico* es, por eso mismo, a la vez un principio de tenencia y entidad. El mundo de la cosas y la vida cotidiana, como la forma de vida que se desarrolla en relación con ellas no es en sí el mundo de la alienación y de la pérdida del sujeto, sino el único mundo posible en el cual el sujeto puede reencontrarse consigo mismo...".⁵¹ Es decir que la subjetividad adviene a partir de la materialidad del ser humano que, en tanto humano, es corporal: posee necesidades relacionadas a su conservación y reproducción. Entonces "...si partimos de una comprensión de la corporalidad humana como un rasgo inherente a su condición, debemos reconocer que, para que no perezca, sus necesidades deben ser satisfechas, y que la satisfacción de necesidades supone la apropiación de los bienes materiales necesarios para la reproducción de la vida...".⁵²

Este reencontrarse consigo mismo es el posicionamiento que define con el término subjetividad en tanto supone ponerse a uno mismo⁵³ como sujeto frente a la realidad u objetividad que él mismo va generando. La legitimidad del ejercicio del *a priori antropológico* no se encuentra de ningún modo garantizada, ella dependerá de la posibilidad de una actitud crítica que nos habilite a pensar por fuera de las coordenadas del discurso opresor (filosófico, ético, político, jurídico, cultural, entre otros) que sistemáticamente vela el carácter productivo de nuestra empiricidad y nuestra corporeidad. En este sentido, además, cobra relevancia la consideración del ser humano como *natura naturans*, es decir como realidad histórica, cambiante⁵⁴ y producto del propio ser humano que va viviendo.

En un sentido similar a lo desarrollado por Dussel, la distinción *zoé/bios* no resulta posible ni deseable para una práctica y un discurso de liberación, sino por el contrario estos autores sostienen una inescindible ontología de lo corporal y lo espiritual. Como veremos más adelante, desde el punto de vista de la Filosofía Latinoamericana la distinción *zoé/bios* opera en las coordenadas de un pensamiento opresor, en tanto no puede pensarse la mera vida humana como organismo vivo que no esté marcada por

no es algo que recibe sentido sino que es, por el contrario, algo que genera sentido. Algo a partir de lo que se abre la posibilidad de un mundo casi infinito de sentidos.

⁵¹ Roig, A., *Teoría y crítica...*, cit., p. 201.

⁵² Fernandez Nadal, E., "La condición humana como...", cit., p. 88.

⁵³ Recuérdese que este sujeto que se toma a sí mismo como valioso refiere a un sujeto siempre plural, no a un individuo.

⁵⁴ Fernandez Nadal, E., "La condición humana como...", cit., p. 86.

formas culturales de conservación y reproducción. Así, el mundo de las cosas y la vida cotidiana en el que nos conservamos y reproducimos a nivel biológico se encuentra siempre atravesado por lo social, lo cultural, lo valorativo. Agnes Heller propone una distinción analítica entre hombre particular e individuo a partir de la cual es posible comprender cómo la dimensión biológica de la conservación y la reproducción humana constituyen fenómenos sociales atravesados por pautas culturales que, bien pueden ser naturalizadas y reproducidas de forma espontánea e irreflexiva o, pueden ser objeto de una *praxis* en la búsqueda de una transformación de lo social que trascienda lo ya dado.⁵⁵ La filosofía como práctica socio-política supone un sujeto concreto e histórico cuya autovaloración condiciona -en cuanto constituye un sistema de códigos de origen socio-histórico- todo discurso posible. De este modo, de acuerdo con Roig, la filosofía no es producto de un sujeto trascendental sino que constituye una práctica social propia de un sujeto viviente, empírico, social e histórico. El *a priori* antropológico marca los límites y condiciones de nuestro horizonte de comprensión permitiendo que la realidad se presente al sujeto, no como mero mundo a contemplar, sino como “...un ir haciéndose su propio mundo y a sí mismo...”.⁵⁶ Los valores universales son anteriores a la experiencia⁵⁷, en tanto modulan su acontecer cotidiano y concreto pero, al mismo tiempo, posteriores a la empiricidad: ésta resulta previa tanto a la experiencia como a los universales que la hacen posible.⁵⁸ Empiricidad refiere a las condiciones socio-históricas que hacen posible la estructuración de valores determinados por los cuales el mundo puede hacerse y gestarse. Cuando el sistema axiológico a través del cual percibimos el mundo no se encuentra estructurado sobre una empiricidad propia, sino sobre aquella relativa a otro universo socio-cultural la relación que establecemos con el mundo (realidad u objetividad⁵⁹) no es la de un hacerse a sí mismo auténtico, sino que constituye un fenómeno de alienación,

⁵⁵ Heller, A., *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1991, pp.19-26; 96-98.

⁵⁶ Roig, A., *Teoría y crítica...*, *cit.*, p. 274.

⁵⁷ En este sentido ningún sujeto puede situarse más allá de los parámetros axiológicos que habilitan su experiencia del mundo, aun cuando puede desconocerlos, ello no constituye más que un recurso ideológico por medio del cual pretender la universalidad y abstracción de su propia posición. Cf. Fernandez Nadal, E., “La condición humana como...”, *cit.*, pp. 78-79.

⁵⁸ Fernandez Nadal, E., “La condición humana como...”, *cit.*, p. 275

⁵⁹ Roig distingue claramente las nociones de realidad y objetividad en tanto la primera refiere a aquello que de por sí nos excede en todo momento y de la cual tenemos desde un punto de vista cognoscitivo, tan sólo una aproximación. La objetividad, en cambio, refiere a aquello que constituye para nosotros esa aproximación al mundo: es un ‘constructo’ que para nosotros vale como realidad, aun cuando la realidad se nos escape, Roig, A., “El cuento del cuento”, conferencia. Mendoza, 1995.

situación en la que “...aceptamos como propios, y renunciando a nuestra autoafirmación, los principios sobre los cuales otro sujeto histórico ha intentado universalizar su experiencia...”.⁶⁰ Por ello, en vistas de la política en tanto práctica social de liberación el ejercicio legítimo del *a priori* antropológico resulta determinante.

A partir de aquí sería posible la enunciación de un discurso que exprese la propia empiricidad, pero ello dependerá directamente de la relación del sujeto con aquella y de la toma de posición legítima que el *a priori* antropológico reclama. Pues, un discurso que sea un discurso-otro en sentido propio deberá ser capaz de reelaborar la estructura de valores -sobre la que descansa el discurso opresor- en función de dos condiciones: por un lado, que la raíz de esa estructura sobre la que intentamos organizar nuestra realidad es la propia empiricidad consciente de su diversidad; y por otro, tener conciencia que con nuestra palabra no hemos codificado para siempre, sino que se trata de una codificación relativa a nuestra empiricidad histórica como hacerse y gestarse.⁶¹ Ello determinará, además, la posibilidad de desarrollar una moralidad emergente en ruptura⁶² con la eticidad hegemónica de una comunidad temporal y geográficamente situada.

De acuerdo con Roig, siguiendo en este punto a Hegel, la ética corresponde con el ámbito del ordenamiento práctico-moral de carácter universal y objetivo, en definitiva identificado con el derecho y la legalidad. Por otro lado, la moral aparece como la faz subjetiva de la moralidad que puede aparecer en concordancia -o enfrentada- con la ética del poder, sancionada por el Estado a través de leyes.⁶³ Esta moral emergente puede caracterizarse como una dialéctica entre los niveles objetivo (mandatos morales hegemónicos) y subjetivo de la moral, en la que el nivel subjetivo irrumpe en el objetivo. Una moral emergente, aquella que se encuentra en estado latente, surgida espontáneamente de los sectores marginados y castigados, no constituye por sí una moral crítica frente a la ética dominante⁶⁴, pues lo que permitirá legitimarla como ruptura es su vinculación con un posicionamiento del tipo del *a priori* antropológico. Una moral

⁶⁰ Roig, A., “El cuento del...”, *cit.*, p. 275.

⁶¹ Roig, A., “El cuento del...”, *cit.*, p. 283.

⁶² Roig, A., *Ética del poder...*, *cit.*, p. 116.

⁶³ Roig, A., *Ética del poder...*, *cit.*, pp. 8-9 y 179.

⁶⁴ “El *a priori* antropológico exige el planteo de su legitimidad, de la cual depende en cuanto que una autoafirmación inauténtica lleva en su seno su propia muerte (...) porque, como habíamos anticipado, aun dentro de un humanismo podemos estar jugando con las pautas del discurso opresor” Roig, A., *Teoría y crítica...*, *cit.*, pp. 198 y 208.

emergente que pretenda posicionarse como una moral crítica o de protesta frente a la ética del poder deberá actualizar los postulados del *a priori* antropológico: tener a la empiricidad propia del sujeto que la articula como raíz de la estructura de valores que sustenta y tener conciencia de que se trata de una codificación relativa a su empiricidad histórica como hacerse y gestarse, nunca acabada y por tanto siempre perfectible.⁶⁵ Así, “...¿Quién, si no se tiene como valioso para sí mismo, ni considera valioso conocerse a sí mismo, puede llevar a delante un reordenamiento propio de los saberes y las prácticas? Aquel *a-priori* es una misma cosa con la afirmación de nuestra dignidad...”.⁶⁶

Desde aquí es posible pensar algunas convergencias con el modo en que Foucault ha observado el despliegue de contra-conductas en el marco de la biopolítica como forma general de ejercicio del poder político. Como referimos anteriormente, determinadas acciones pueden ser comprendidas como contra-conductas, y en tal sentido como estrategias de resistencia, en tanto es posible observar la existencia de un poder que direcciona, conduce, la vida de los sujetos (sujetados) gobernados, y a su vez, un determinado curso de acción que implica una auto-conducción, por fuera y más allá de los mandatos hegemonzados. En un sentido similar, Roig sostiene que sólo es posible el despliegue de un discurso filosófico, político o ético liberador, tal podría ser el caso de la moral emergente, en tanto nos encontremos con un sujeto en ejercicio legítimo del *a priori* antropológico, lo que implicará renunciar a aquellos principios -éticos, políticos, estéticos, jurídicos u otros- construidos a partir de una empiricidad ajena. Es decir, elaborar una arquitectura axiológica que recupere la empiricidad y corporalidad propias que permitan una autoafirmación y auto-conducción auténticas. El ejercicio legítimo del *a priori* antropológico sólo será posible a partir del reconocimiento y afirmación de la empiricidad propia, lo que posibilitará una experiencia del mundo y de sí mismo como hacerse y gestarse por sí mismo, no como algo dado en tanto *natura naturata*.⁶⁷ Para el ejercicio legítimo del *a priori* antropológico es condición ineludible asumir la materialidad de todo discurso y la corporalidad de todo sujeto que lo enuncia, puesto que

⁶⁵ Así Roig sostuvo: “aquella moral emergente (...) la habíamos visto como un modo de poner en juego lo que hemos denominado *a priori* antropológico (...) Y, todavía más aquel *a priori* antropológico venía empujado -permítasenos la metáfora- por un principio común a todos los entes, el principio conativo que nos lleva a perseverar en el ser...” *Ética del poder...*, *cit.*, p. 79.

⁶⁶ Roig, A., *Ética del poder...*, *cit.*, p. 115.

⁶⁷ Roig, A., *Teoría y crítica...*, *cit.*, p. 274.

es a partir de esta corporalidad y la reivindicación de la dignidad de la propia vida, situada, concreta, que pueden desplegarse saberes y prácticas de resistencia.

A modo de conclusión: encaminarnos hacia una vida otra

Al igual que en los desarrollos de Dussel, en los trabajos de Roig la dimensión emancipatoria del discurso político (ético, jurídico, económico, cultural, etc.) se encuentra determinada por la corporalidad y materialidad de la condición humana, cuya negación pone en crisis la legitimidad del poder instituido. En el caso de Dussel la vía es la negación de la vida negada en tanto la conservación de la propia vida constituye un criterio de valoración del obrar humano; en el caso de Roig, la vía es el ejercicio legítimo del *a priori* antropológico que habilita prácticas morales emergentes no alienadas de su propia empiricidad.

En los desarrollos de la Filosofía Latinoamericana que hemos referido podemos advertir algunos puntos de fuga en relación a aquello que podría constituir una aporía -casi podríamos decir una tragedia- del planteamiento de Foucault: si en el marco de una racionalidad biopolítica de lo que se trata es de aumentar la vida, de hacer vivir, como forma de ejercer y garantizar el poder político, cuya finalidad concierne a la dominación y explotación de unos grupos humanos sobre otros, ello podría implicar que la resistencia a dicho poder estaría relacionada con un rechazo a estas políticas de “aumento” de la vida.⁶⁸ De la noción de contraconducta desarrollada por Foucault parecería derivarse una conclusión en una dirección distinta: de lo que se trata es de garantizar modos de vida (conservación, reproducción y desarrollo) marginales al ejercicio del poder político, en que se pongan en juego formas, modos, estrategias de relación de los sujetos consigo mismos más allá de las necesidades de garantía y consolidación del poder político⁶⁹, y en este sentido, creemos, pueden resultar prolíficos los desarrollos de la Filosofía

⁶⁸ Luego de comprender, a partir de los estudios de Foucault, de dónde, a partir de qué prácticas, surgieron toda una serie de políticas públicas bien determinadas que tienen por objeto la conservación de la vida, uno se encuentra tentado de menospreciarlas y hasta de plantearse -en algunos casos- la posibilidad de proponer que sean dejadas sin efecto. Es en relación a ello que nos ha interesado en este trabajo, tornar visibles otros modos de acercamiento a la relación poder político y vida que puedan ser pensadas junto a los desarrollos de Foucault.

⁶⁹ En el último seminario dictado en el Collège de France, editado bajo el título *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010), Foucault retoma la figura del cínico y a través de ella se propone mostrar que la verdadera vida, la vida otra, constituye a su vez una crítica del mundo, los valores, las costumbres existentes, en apelación a un mundo otro, cf. pp. 281 y ss.

Latinoamericana. En el caso de Dussel, puede advertirse cómo la irrupción del Otro (la afirmación de la vida del Otro en todas sus dimensiones) siempre pone en crisis la gobernabilidad ordenada de la Totalidad o del sistema, pues necesariamente entraña lo inconmensurable y con ello transforma las coordenadas del ejercicio del poder. De acuerdo con Roig, por su parte, esta divergencia será planteada en el marco de la dialéctica moralidad opresora (ética del poder) y moralidad emergente, en tanto ésta surge a partir de un sujeto que se reconoce como valioso a sí mismo (*a priori* antropológico), comprendiendo con ello su singular empiricidad, necesariamente ajena a la empiricidad a partir de la cual se ha construido la ética del poder.