

OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XV | Nro. 37 | julio-diciembre 2023 | Mendoza, Argentina

ISSN 2422-8125 (en línea) | ISSN impreso 1852-0596

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/index>

Recibido: 12 de abril de 2023 | aceptado: 18 de agosto de 2023

pp. 31-78

# Foucault, el moralista<sup>1</sup>

Foucault, the moralist

---

**Claudia Zorrilla**

Universidad Nacional de Cuyo  
clozorrilla@gmail.com  
Argentina

**Resumen:** En este trabajo postulamos que el interés de Michel Foucault por la problemática ética ha estado presente desde el inicio de sus investigaciones y que su propia tarea ha sido histórico-filosófica para responder a los interrogantes sobre cómo nos constituimos en sujetos morales. Si bien es en sus últimos años de vida que el autor tematiza la cuestión ética, cuando antes de ello indagaba por el sujeto moderno no se debía a una intención teórica, sino a realizar una crítica a la moral tanto como a posibilitar la constitución de un nuevo sujeto ético. Asimismo, proponemos distinguir entre

---

1 "En cierto sentido, soy un moralista, en la medida en que creo que una de las tareas, uno de los significados de la existencia humana —la fuente de la libertad humana— es no aceptar nunca nada como definitivo, intocable, obvio o inmóvil" (Foucault, 1988, p. 1).

“ética” y “moral” donde la primera responde a las prácticas por las que los individuos se constituyen en singularidades, mientras que la segunda refiere a los modos de normalización y control que modelan sujetos de conocimiento.

**Palabras clave:** Foucault, ética, sujeto moral

**Abstract:** In this work we postulate that Michel Foucault's interest in the ethical problematic has been present since the beginning of his investigations and that his own task has been historical-philosophical to answer the questions about how we built ourselves into moral subjects. Even though in his last years of life the author thematizes the ethical question, while before he had inquired through the modern subject, it was not with a theoretical intention, but doing a critique of morality and leading to the constitution of a new ethical subject. Additionally, we propose a distinction among "ethic" and "moral" where the first one refers to the practices in which the individuals are formed singularly, whereas the second one refers to the modes of normalization and control that shape the subjects of knowledge.

**Keywords:** Foucault, ethics, moral subject

## 1. El problema de la subjetividad moral en el pensamiento foucaultiano

Cuando en *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método* de 1975, Michel Foucault dice: “Si yo fuera pretencioso, pondría como título general de lo que hago: ‘genealogía de la moral’” (Foucault, 2001, p. 1.621) se abren varias posibilidades de interpretación. En primer lugar, podríamos pensar que más que pretencioso, Foucault es modesto y que efectivamente ha estado

escribiendo una genealogía de la moral, la moral sería, entonces, aquello que ocupa todo su pensamiento y que va cobrando forma a través de los diferentes análisis y perspectivas que desarrolla al indagar por las prácticas de los sujetos. Esta lectura verosímil, aunque quizás demasiado radical, puede contraponerse con otra que se limite al contexto en el que Foucault afirma la expresión en cuestión y en este sentido debemos señalar que la entrevista mencionada se refiere a la publicación de *Vigilar y castigar* y que el diálogo gira en torno a la prisión como fábrica de delincuencia. Foucault menciona que con el surgimiento de la prisión se utiliza la moral para que la población no tolere la delincuencia, la moral no es el eje de la discusión de la entrevista, sino un elemento que se cuela en ella, aunque creemos que un elemento de gran importancia. Dice, por ejemplo, “Mi hipótesis es que la prisión estuvo, desde el comienzo, ligada a un proyecto de transformación de los individuos” (Foucault, 2001, p. 1.610) y refiriéndose a la relación entre el surgimiento de nuevas riquezas y la delincuencia agrega:

¿Cómo proteger esta riqueza? Pues bien, a partir de una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que cayó desde lo alto sobre la población del siglo XIX (...) Fue absolutamente necesario constituir al pueblo en un sujeto moral. (Foucault, 2001, 1.611).

Sin embargo, cuando al final de la entrevista relaciona su trabajo con una genealogía de la moral, lo hace retomando el punto de partida del diálogo, esto es, la manera en que él mismo hace historia desde el análisis de las relaciones de producción y de

poder: lugar en el que hacen su aparición Marx y Nietzsche, no como autores que custodian un sentido, sino como dadores de elementos para pensar. Es desde allí que irrumpe una “genealogía de la moral” afirmando que éste podría ser el “título general de lo que hago”. Este giro nos permite agregar a las dos posibles interpretaciones que acabamos de ofrecer, una tercera que es la propuesta en este trabajo: es posible rastrear desde las primeras hasta las últimas producciones de Foucault un interés ético que acompaña los planteos priorizados en cada uno de los textos, aunque sin pretender que lo moral sea el motivo de trabajo subyacente en todos los casos.

Esta interpretación encuentra impulso también en la producción foucaultiana de los años 80 donde la problemática ética ocupa un lugar central. Como es sabido, en los tomos 2, 3 y 4 de *Historia de la sexualidad* se refleja lo desarrollado en las lecciones dictadas en el Collège de France desde 1980 así como en otras intervenciones de la misma época destinadas a reflexionar sobre las formas de subjetividad que aparecen en textos grecorromanos de los siglos IV a.C. a V d.C. Lo particular de estas subjetividades es que son constituidas a partir de prácticas protagonizadas por sujetos que se elaboran a sí mismos desde un trabajo ético de autocuidado. Esta nueva apuesta ya no se centra en las formas de prohibición que establecen los modos de ser sujeto universal tematizados por Foucault hasta 1976 sino en otra perspectiva que vemos aparecer en el tomo 1 de *Historia de la sexualidad* cuando comienza a pensar cuestionando la “hipótesis represiva”, o desde nociones como la de “gubernamentalidad” utilizada en el curso del Collège de France de 1978 que le permiten mostrar el aspecto más productivo del poder desde el que se

puede comprender tanto los sistemas que establecen las prohibiciones como las prácticas que escapan de ellas dando lugar a subjetividades singulares.

A pesar de que algunos autores consideran que este interés ético es un giro en el pensamiento foucaultiano como abandono de los problemas que lo habían guiado hasta entonces, o una vuelta al sujeto que había sido cuestionado en sus primeras obras, nosotros adherimos a la interpretación de aquellos críticos que como Frédéric Gros, por ejemplo, advierten que en realidad se trata de “una genealogía de la subjetividad occidental” (Gros, 2014, p. 320) en la que Foucault viene a completar los análisis de un sujeto atravesado por gubernamentalidades exteriores con la indagación de técnicas que en nuestra cultura han permitido una relación ética del sujeto consigo mismo. Es por esto que, si bien es en los años de 1980 que Foucault se ocupa de forma explícita de la problemática ética, creemos que esa preocupación ha estado presente desde el inicio de sus reflexiones, aun cuando no haya sido tematizada. No es difícil constatar las múltiples menciones a la moral que se encuentran tanto en sus libros y lecciones, como en conferencias, entrevistas y artículos. Las prácticas que analiza a lo largo de sus reflexiones son recurrentemente relacionadas con la moral, aunque no se dé cuenta en forma clara del vínculo existente: el trabajo histórico-filosófico aparece ligando prácticas con valoraciones morales. Es llamativo, además, que las referencias continuas a la moral no aparezcan diferenciadas de las referencias a la ética, por lo contrario, ambos términos son intercambiables y se encuentran a lo largo de las producciones foucaultianas sin ser definidos ni delimitados, sino más bien usados. Esta imprecisión puede verse

desde sus primeras hasta sus últimas investigaciones. Sin embargo, apostamos a que, a pesar de que para Foucault “ética” y “moral” tengan usos sinónimos, es posible realizar una lectura de sus textos distinguiendo dos grandes movimientos: por un lado, el análisis de prácticas por las que la vida se convierte en una ética de singularización de las existencias, por el otro, el análisis de prácticas que han constituido la subjetividad occidental a partir de la normalización de las conductas.

## 2- Dos épocas, dos morales

En los pasajes de los diferentes trabajos de Foucault donde aparecen referencias a la moral, puede verse que el uso del término remite, en principio, a las normas sociales, que son impuestas a los individuos ya sea como “educación física y moral” (Foucault, 1963, p. 31), “espacio moral de exclusión” (Foucault, 1972, p. 21), “Estado moderno de las divisiones morales” (Foucault, 1997, p. 71), “sexualidad como preocupación moral” (Foucault, 1984, p. 15-16), etc. Esta podría ser una primera indicación del uso de “moral” que se inserta en el análisis presente en los textos en los que prima una mirada represiva del ejercicio del poder en las sociedades modernas, frente al llamado “periodo ético” de Foucault que se ocupa de pensar las prácticas ascéticas grecorromanas en las que las subjetividades se conforman desde experiencias de libertad.

La distinción señalada se enmarca, en principio, en dos épocas (antigua y moderna) y ha sido destacada por algunos críticos. Autores como Jorge Dávila en su artículo *La ética desde ‘Las*

*palabras y las cosas*' y Edgardo Castro en *La (im)posibilidad de una ética: una lectura de 'Les mots et les choses'*, han señalado que ya en el texto de Foucault que mencionan en sus títulos, aparecía la vinculación del análisis de los saberes con lo ético, tarea que Foucault completará dos décadas después, por lo que el "periodo ético" no es un giro o una ocurrencia tardía. Estos autores advierten que Foucault problematiza desde 1966 las posibilidades de la ética en la modernidad pues entonces ya afirmaba que en ella había un pensamiento prescriptivo que definía de antemano lo que el hombre es y lo que debe ser, lo que lleva a una ausencia de ética entendida como ejercicio de la libertad. Castro aborda esta imposibilidad desde las críticas foucaultianas al humanismo propio de la modernidad que en el siguiente pasaje de *Las palabras y las cosas* revela toda su problematicidad: "El pensamiento moderno no ha podido nunca proponer una moral: pero la razón de ello no es que sea pura especulación; todo lo contrario, es desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción" (Foucault, 1966, p. 339). Cuando el hombre se instaura en el campo del saber, el pensamiento queda implicado en un imperativo donde es conocimiento pero también modificación de aquello que conoce, la mutación epistémica de la Época Moderna instala un cierto modo de ética pues el hombre debe convertir lo otro en sí mismo. Castro destaca que el humanismo en todas sus variantes y como continuo foco de crítica foucaultiana, es la expresión de la condición eminentemente práctica o prescriptiva del pensamiento moderno y que, a lo largo de sus textos,

Foucault volverá sobre la estrategia humanista de prometerle al hombre como destino y proponerle como tarea, es decir, como

política y como moral, devenir lo que ya es y, por ello, en los términos de *Les Mots et les choses*, haciendo imposible toda ética (Castro, 2016, p. 19).

La determinación de lo que el hombre debe ser implica un programa de acciones, un programa ético, que impide toda ética como elección singular.

La forma de ética que en *Las palabras y las cosas* Foucault contrapone a la moderna, aquella en la que no hay antropología que determine *a priori* lo que el hombre es y debe ser, es la antigua: “el Occidente no ha conocido más que dos formas de ética: la antigua, ya sea en la forma del estoicismo o en la forma del epicureísmo (...) en cambio, la modernidad no formula ninguna moral” (Foucault, 1966, p. 338). En esta contraposición vemos cómo ya en estos años estaba presente la ética que sería objeto de trabajo mucho más adelante y cómo, a la vez el momento antiguo, que en esta interpretación de Foucault prevalecerá hasta el siglo XVIII, encontrará en la Ilustración de Kant la bisagra hacia la modernidad. Así lo recoge Dávila (2016) quien vincula estos momentos de la ética con los cortes epistemológicos que se establecen en *Las palabras y las cosas*:

Según Foucault, la forma antigua de la ética prevalece aún en el siglo XVIII, al menos, en el “pensamiento político”; vale decir, aún en los comienzos de la Ilustración no ha habido una mutación en la reflexión ética como ya le ha acontecido al saber en los dominios de la riqueza, del orden de los seres vivientes y del lenguaje. Es justamente en el momento de la propia Ilustración donde ocurre el “salto epistémico” en el que se reconfigura la ética por intermedio de la mutación en el



pensamiento que Foucault identifica como la constitución de una Analítica de la finitud (p. 771).

Las epistemes distinguidas por Foucault (la semejanza del Renacimiento, la representación de la Época Clásica y la ley interior de las cosas de la analítica moderna de la finitud) tienen en parte correspondencia con los momentos de la ética, aunque existen desfases que Dávila intenta resolver. Por un lado, en la visión arqueológica de los saberes del hombre no hay referencia a la antigüedad, pero sí en la ética, frente a lo que Dávila señala que en el capítulo 2 de *Las palabras y las cosas*, la episteme renacentista coincide con la antigüedad griega en un sistema de signos ternario que reconoce el significante, el significado y la coyuntura, mientras que en el siglo XVIII los signos se disponen de forma binaria como relación entre significante y significado. Así puede establecerse una correspondencia entre ética y lenguaje en la antigüedad y en el Renacimiento que será “la conformación de *unidad con y en el mundo* –sea del signo, sea de la acción” (Dávila, 2016, p. 770). La unidad desarrollada por Foucault en el orden de la episteme antigua, aparece en el mismo texto también como lo propio de la ética estoica y epicúrea: “se articulaba en el orden del mundo y, al descubrir la ley de éste, podía deducir de allí el principio de una sabiduría o una concepción de la ciudad” (Foucault, 1966, p. 338).

La otra dificultad que Dávila advierte para relacionar los momentos de la ética con los cortes epistemológicos es que, si la forma de la moral antigua prevalece aun en el siglo XVIII, entonces no ha habido en ella la mutación reflexiva de la representación como sucede en el campo de la riqueza, los seres

vivos y el lenguaje. El análisis de la representación no aparece en las formas de la ética si se distingue la forma antigua y la moderna vinculadas por la analítica de la finitud de Kant. Frente a esto, Dávila postula lo que denomina “enigma Spinoza”, un momento semi-oculto en el texto de Foucault, dice, pues “No hasta Kant, sino hasta Spinoza, la ética se ha constituido a partir del orden del mundo” (Dávila, 2017, p. 773). En ese camino se puede identificar la propuesta de un *ethos* como actitud y como ética de la palabra. En Spinoza, la ética y el lenguaje restituyen su espesor sacando a la luz que el orden del mundo y la ética son la misma cosa, mientras que con Kant se separa el orden del mundo como razón, es la ética entendida como deber, como imperativo de la razón, pero en su relación inacabada consigo misma. Para Dávila, de la misma manera que lo veíamos en Castro, esto plantea en Foucault un programa retrospectivo que pretende dar sentido al origen del humanismo surgido ajeno al orden del mundo y a la posibilidad de contener una ética. Así, la reflexión foucaultiana a partir de 1966 se transforma en una genealogía del humanismo en la que el ser del hombre y sus posibilidades de acción se convierten en un problema siempre presente. Creemos que en el texto de Dávila (2016) puede verse el importante lugar de la reflexión ética para Foucault cuando dice:

La genealogía del humanismo labrada pacientemente por Foucault, dispersa entre sus libros, cursos, conferencias y entrevistas, es correlativa a la elaboración de una ética para el ser viviente que es el humano como modo de ser de un errante comprometido con el devenir de apertura de posibilidades signado por el ejercicio de la libertad (p. 777).

Así, el humanismo y sus manifestaciones como objeto de estudio foucaultiano son incluidos como parte de esa errancia spinoziana que define la vida del hombre, pero cuestionando que, cuando el humanismo determina la esencia humana, niega ese error.

### 3- Subjetividad y moral

Vimos que Dávila afirma que la existencia está definida por la errancia haciendo la condición humana intrínsecamente ética a lo que podemos agregar la relación de esta errancia con la dimensión propia de la vida humana y biológica a que Foucault refiere en la Introducción a *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem rescatando los siguientes aspectos: 1- la capacidad de error es el carácter radical de la vida misma, 2- la vida humana es la singularidad del error y su sentido es la transmisión histórica de los modos del ser humano viviente, 3- el error es despliegue de un *a priori* que no es condena sino práctica que abre el ejercicio de la libertad, 4- se deja liberado el espacio abierto a la verdad entendida no como momento terminal, sino como transmisión histórica de los modos de ser del humano viviente (Dávila, 2016).

La vida humana es guiada por el *a priori* histórico de su error que como tal va cumpliendo la transmisión de su saber eventual y su posible modificación, es un constante movimiento en que toda crítica y solución mostrarán pronto sus fallas. Por eso el filósofo debe pensar la actualidad que se renueva en cada momento y que es un producto eventual. El humanismo, entonces, no es algo que pueda ser superado por la muerte del

hombre como un acontecimiento único (tal como parecía en *Las palabras y las cosas*), es una manifestación de ese error que es la vida y que, como tal, puede ser pensado a partir de la genealogía en el sentido de realizar una crítica histórica de nosotros mismos.

Justamente porque el humanismo tanto como cualquier crítica o manifestación de subjetividad pertenece al error, es que podemos afirmar que la ética se inscribe intrínsecamente en toda problematización de la subjetividad dejando de ser una cuestión accesoria y atravesando la ontología crítica de nosotros mismos. Por esto, la crítica foucaultiana no es realizada proponiendo una teoría, sino desde las prácticas sociales que se inspeccionan a la luz de su surgimiento histórico y que constituyen diferentes tipos de subjetividad. Lo que está en cuestión es la esencia única del sujeto, la subjetividad entendida desde el conocimiento y con ello, la verdad como adecuación. Así se manifiesta en *La verdad y las formas jurídicas* al proponer como objetivo de trabajo mostrar

cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, nuevos conceptos, nuevas técnicas, sino que también engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento (Foucault, 2001<sup>1</sup>, p. 1.406-1.407).

En ese caso desde las prácticas jurídicas, Foucault expone cómo se pudo formar un determinado saber sobre el hombre, sobre la individualidad, sobre lo normal y anormal a partir de prácticas sociales de control y vigilancia, cómo surgió un determinado tipo de subjetividad. Foucault no sólo se ha ocupado en algunos

análisis precisos de aclarar que el sujeto es su preocupación permanente sino que esas aclaraciones, en realidad, han venido a recordar lo expresado desde el principio de su tarea, reafirmando lo que, por ejemplo, ya aparecía en la Introducción de *La arqueología del saber*, cuando refiriéndose a esa obra y a las anteriores afirmaba que se inscribían “en ese campo donde se manifiestan, se cruzan, se enredan y se especifican las cuestiones del ser humano, de la conciencia, del origen y del sujeto” (Foucault, 1969, p. 26).<sup>2</sup>

A partir de lo anterior, podemos decir que investigar las formas históricas de subjetividad constituye un interés moral si entendemos por esto el estudio de las prácticas que conforman a los sujetos y que Foucault ha abordado desde el cruce de dos perspectivas: “una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de la ‘gubernamentalidad’” (Foucault, 2001<sup>2</sup>, p. 1.033). Desde la primera, el autor estudia las divisiones que en la sociedad se establecen desde la locura, la enfermedad, el delito, los saberes sobre el trabajo, el lenguaje y la vida; desde la segunda, se cuestionan las concepciones clásicas del poder para introducir las prácticas del cuidado de sí como transformaciones que el mismo sujeto realiza sobre sí mismo.

La elección de Foucault de estudiar al sujeto a partir del análisis de las prácticas, se ha mantenido a lo largo de su recorrido intelectual porque responde a una concepción alejada de toda sustancialización propia de humanismos. El sujeto no es una

---

<sup>2</sup> También en *El gobierno de sí y de los otros* los modos de ser del sujeto aparecen como preocupación que guía los tempranos análisis de la locura, en unidad con las formas de saber y las matrices de comportamiento (Foucault, 2008).

sustancia, tal como lo remarca Sandro Chignola (2018) en *Foucault más allá de Foucault*:

El hecho de que un sujeto, al igual que el poder, no sea una cosa, no sea una sustancia, no sea un ser primigenio (...) significa, sobre todo, reivindicar las razones de lo múltiple, lo temporal, lo heterogéneo en el campo de inmanencia dentro del cual se produce el sujeto (p. 107).

El sujeto foucaultiano es ético porque no está dado, se produce y se transforma en múltiples posibilidades de las que participa a partir de experiencias contingentes y parciales. Ante las tecnologías, los saberes y las prácticas que se cuestionan, no se pretende restaurar un sujeto auténtico ni una originalidad perdida, lo que, como afirma Chignola, mantiene a Foucault a distancia de la Escuela de Frankfurt. No existe el sujeto definitivamente dado al que se le impriman condiciones que lo transforman tal como sostiene el “marxismo universitario” (Foucault, 2001<sup>1</sup>, p. 1.406). No existe el sujeto sobre el cual las condiciones económicas, sociales y políticas se impriman, de manera tal que, si éstas se modificaran, aquel podría ser recuperado. El sujeto se constituye en el interior mismo de la historia con la que se funde y refunde a cada instante, por eso el sujeto de conocimiento que somos es un producto eventual que puede desaparecer. En este sentido, Foucault (2001<sup>3</sup>) ha aclarado, por ejemplo, en *Sobre la genealogía de la ética*, que su perspectiva tampoco coincide con la del existencialismo sartreano porque

Hay en Sartre una tensión entre una determinada concepción del sujeto y una moralidad de la autenticidad. Y siempre me

pregunto si esta moral de la autenticidad no responde, en efecto, a lo referido a la trascendencia del ego (p. 1.436).

Foucault no coincide con la práctica de la autenticidad porque no hay un yo que nos sea dado (ni siquiera individualmente) y que debamos realizar como mandato. Esto no significa que toda forma de verdad quede excluida de la subjetividad, por lo contrario, se trata de indagar cómo puede el sujeto tener acceso a la verdad, desde dónde, en qué condiciones y, sobre todo, qué transformaciones se requieren en él para poder decir la verdad. El problema de la subjetividad es planteado desde la pregunta “¿cómo, si el sujeto es un sujeto, puede tener efectivamente acceso a la verdad?” (Foucault, 2014, p. 12), de manera que la verdad deja de tener su foco en lo que se conoce para centrarse en el sujeto mismo que desde una experiencia de sí puede o debe descubrirse. De esta manera, al indagar por las verdades impuestas aparece también una verdad por buscar, por construir, y la subjetividad queda definida por prácticas que pueden ser tanto cuestionadas como asumidas.

La tarea histórico-filosófica foucaultiana ha planteado de diferentes maneras la problemática subjetividad-verdad preguntando cómo se conformó el sujeto desde prácticas de control que establecen un hasta dónde y de qué manera el hombre es normal y a la vez, cómo estas prácticas determinaron el modo de relacionarse consigo mismo y con los otros. En estos análisis queda claro que “no hay teoría del sujeto independiente de la relación con la verdad” (Foucault, 2014, p. 15) pues aquello que pasa por verdadero es producido (o aceptado) por el sujeto mismo sin que el interés de Foucault se limite a mostrar lo

cambiante que es la verdad o lo relativo del sujeto, sino la fuerza que la obligación de la verdad ejerce en las subjetividades como experiencia de sí y de los otros. Con la misma perspectiva Foucault aborda la moral sexual, donde lo esencial del discurso verdadero sobre el sujeto es el discurso del mismo sujeto, su verdad ya no la emite otro desde afuera, con lo que el lazo entre subjetividad y moral queda aún más claro.

#### **4- Crítica y moral**

La tarea histórico-filosófica aparece como la forma de análisis ajustada a las subjetividades, a la vida, a la errancia, a esa vida que no es más que práctica y ejercicio que parte de un fundamento histórico, es decir plástico, y que se revela como existencia ética. Podemos afirmar entonces, que la reflexión sobre el sujeto resulta una moral del pensamiento, es la crítica del errar y el errar de la crítica.

De acuerdo con la interpretación de Paul Veyne en *El último Foucault y su moral*, la moral no es sólo interés de estudio en Foucault, sino que su propia reflexión filosófica se convierte en pensamiento moral. Así lo expresa luego de diferenciar entre moral antigua y moderna en el pensamiento de Foucault, atribuyéndole a éste la primera en un intrincado que va de identificarla con ciertas experiencias de la vida del propio Foucault, a la actitud de guerrero que puede prescindir de fundamentos racionales para apoyar sus afirmaciones en lo que Veyne (1987) llama “toma de posición”, hasta llegar a pensar la genealogía como moral del pensamiento, de la tarea foucaultiana.



Para un guerrero, las verdades son inútiles, más aun, son inaccesibles (...) no se puede decir verdad más que por la fuerza de las reglas impuestas, un día u otro, por una historia donde los individuos son a la vez actores y víctimas (p. 2).

La filosofía de guerrero a la que refiere Veyne es la de un actor histórico que se funda en las acciones de los hombres antes que en una defensa doctrinal de la razón, que no pretende alcanzar una interpretación final que otorgue nuevas certidumbres. El límite de la escritura es la propia actualidad y la filosofía tiene como uso la guerra, dice Veyne: “debe comenzar por probar genealógicamente que no existe otra verdad de la historia que ese combate” (Veyne, 1987, p. 5). Es un combate que puede modificar la historia desde el propio cuestionamiento, es decir, problematizando al sujeto mismo desde (apelando a los intereses de Foucault de los últimos años) las prácticas de sí analizadas en pensadores de la antigua Grecia y Roma. Esta moral antigua que tiene como proyecto la modificación de sí encarna para Veyne, la novedad de la filosofía foucaultiana como crítica de sí, como crítica de la actualidad que modifica la realidad.

En un sentido similar, aunque más abarcativo que el de Veyne, se expresa Sebastián Boticelli en *Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana* al sostener que desde 1976 la reflexión de Foucault está guiada por una moral teórica antiestratégica, afirmación que fundamenta desde el texto *¿Es inútil sublevarse?* de 1979 cuando dice: “mi moral teórica es inversa. Es ‘antiestratégica’: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal” (Foucault, 2001<sup>4</sup>, p.

794). Esta afirmación que pretende aclarar la posición frente a la Revolución iraní forma parte según Boticelli, de una segunda etapa política en el pensamiento de Foucault. Así, encontramos en este autor la distinción de dos tipos de prácticas filosóficas que caracterizarían el pensamiento foucaultiano. Un primer periodo en que los vínculos entre las relaciones saber-poder son comprendidos desde los ejercicios de resistencia que Foucault analiza “en términos de táctica y estrategia, mas no de política” (Boticelli, 2019, p. 88), y donde la resistencia, dice Boticelli, es mirada con desconfianza ya que hace que los sujetos sean lo que son. Pero desde *Nacimiento de la biopolítica* se empieza a dar cuenta de las transformaciones que posibilitan la perspectiva gubernamental en las que el estado actual de las configuraciones sociales no se piensa desde la resistencia, sino desde las posibilidades de transformación.

Se habilita de este modo la posibilidad de comprender la resistencia ya no como una mera oposición al poder sino como una acción del sujeto sobre sí mismo y sobre los otros sujetos, una acción capaz de generar otros mundos y de crear otras formas de vida (Boticelli, 2019, p. 89).

Es desde esta perspectiva que Foucault interpreta el pensamiento moral antiestratégico en el que la Revolución iraní es posible, un análisis filosófico que se centra ahora en las voluntades singulares que pueden llevar a cabo cambios políticos a partir de reclamos precisos sin trazar un programa de fines. La resistencia se convierte en un gesto que logra inscribir discontinuidades en la historia.

De acuerdo con Boticelli, el giro en el pensamiento político foucaultiano guiado por la incorporación de la categoría de gobierno, lo inscribe en una moral que consiste en analizar las formas de subjetividad que escapan a las estrategias de poder que determinan lo que los individuos deben hacer, es una moral filosófica comprometida con analizar esas anti-estrategias de los individuos que pueden realizar cambios sin apoyarse en verdades trans-históricas. La moral entonces, es entendida desde la práctica reflexiva foucaultiana de forma cercana a la interpretación de Veyne, aunque mientras éste no realiza distinciones en el trayecto foucaultiano y supone que la moral antigua está presente desde los primeros escritos, Boticelli señala que la moral comienza a formar parte de este recorrido recién a partir de 1976. También Edgardo Castro considera que hay una moral en la reflexión de Foucault, aunque sólo a partir de los años de 1980. En la arqueología de los años de 1960 (recuerda trayendo la crítica realizada por Agamben en *Lo que queda de Auschwitz*) Foucault cae en lo mismo que critica del humanismo pues no es posible una ética si el sujeto no tiene lugar en las condiciones de existencia de los enunciados, en la arqueología no queda lugar para la libertad. El proyecto de una arqueología de la ética expresado al final de *La arqueología del saber* fue efectivamente posible, dice Castro, cuando Foucault cumplió en su reflexión desplazamientos relacionados no sólo con la introducción de la categoría de poder, sino con un poder que deja de ser represivo y cuando el lenguaje deja de ser mero archivo. Al ocuparse de la ética del pensamiento antiguo “se trata en cambio del acto de decir a través del cual el que habla se constituye como sujeto ético, exponiendo su propia vida en

aquello que dice y, por ello, convirtiendo este decir en un acto de veridicción” (Castro, 2016, p. 20).

A partir de las consideraciones críticas que acabamos de exponer, creemos que a pesar de lo logrado de los análisis foucaultianos en uno u otro momento de su reflexión, cierto interés moral estaba presente desde el periodo arqueológico no sólo como objeto de estudios, sino como tarea que el mismo pensador realiza. Si bien es desde los análisis políticos iniciados en 1976 que la transformación del sujeto queda posibilitada, ¿no pretende Foucault ya con la arqueología mostrar lo histórico y, por tanto, arbitrario de las reglas que constituyen nuestros discursos? ¿No estaba ya allí la invitación a la transgresión? ¿No es esa una preocupación moral? Es indudable que la forma en que Foucault puede plantearlo antes de los años de 1970 deja dudas y lugar a la crítica, sobre todo si tenemos ahora un análisis mucho más logrado producto del trabajo de corrección y redefinición de categorías de análisis que el mismo autor lleva a cabo.

A pesar de las diferencias que puedan encontrarse entre arqueología y genealogía, o entre los análisis anteriores y posteriores a que se tomara el problema del gobierno como guía, el mismo Foucault (2001<sup>5</sup>) se ha esforzado por explicar su complementariedad en la tarea crítica vinculada con un *ethos* filosófico:

Arqueológica –y no trascendental- en el sentido de que no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y

hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos” (p. 1.393).

Como puede verse en este pasaje, la arqueología se diferencia de las estructuras universales que determinan las acciones morales, de las que imposibilitan toda moral de acuerdo a las expresiones que veíamos rescatadas por Castro y Dávila en *Las palabras y las cosas*, y aunque se ocupe de los discursos que articulan lo que hacemos, da lugar a una moral no determinante de las subjetividades apoyada en un análisis no trascendental. La arqueología se ocupa de identificar lo histórico de los discursos que nos constituyen habilitando la posible transgresión a la que invita la genealogía: extraer las condiciones por las que se acepta un sistema pertenece a la misma línea de trabajo por la que se sigue su ruptura. En textos como *¿Qué es la crítica?* arqueología y genealogía forman parte de la tarea histórico-crítica en que los sistemas aceptados se analizan desde las relaciones saber-poder y se identifican con un modo de ser, de pensar y de actuar, con una actitud, podemos decir, una moralidad. Si bien la categoría del poder viene a modificar el proyecto arqueológico, Foucault (2003) se refiere a la crítica en 1978 como aquella reflexión que en el nivel de la arqueología va del hecho de la aceptación a la aceptabilidad de un sistema.

Puede objetarse que estas afirmaciones pertenecen a momentos reflexivos en los que la arqueología ya ha sido revisada por

Foucault incluyendo al poder como supuesto operante y explicativo de las relaciones de saber que abre nuevas subjetividades en su productividad. Si bien esto es así, ya en *La arqueología del saber*, por ejemplo, Foucault (1969) justifica el interés del análisis discursivo afirmando que no se trata de establecer un aislamiento insuperable, sino que “es hacerse libre para describir en él y fuera de él los juegos de relaciones” (p. 41). Describir los hechos discursivos es liberarlos de esos agrupamientos que se dan por universales o naturales para dar la oportunidad de describir otras unidades que provienen de “decisiones dominadas” (Foucault, 1969, p. 41). Puede ser que la arqueología no logre cumplir efectivamente estas intenciones, pero no puede negarse que la tarea de abrir subjetividades no universales ha sido interés temprano en Foucault. Desde sus inicios tuvo presente la distinción entre ética antigua y moderna (como nos muestran Castro y Dávila) aunque sólo de una forma enunciativa que lograría desarrollar con los años. Foucault también logrará ajustar su reflexión a esa errancia que hace a la condición humana inevitablemente ética. Como sostiene Veyne, la intención de llevar a cabo un pensamiento que cuestionando estructuras universales posibilite las condiciones por las que surjan nuevas prácticas, es el motor constante de Foucault.

## **5- La moral de las prácticas de normalización y la ética de las prácticas de sí**

En ninguno de sus análisis Foucault remite al bien ni analizando fundamentos éticos históricos, ni proponiendo otros, sino que sus reflexiones quedan enmarcadas en estudios genealógicos, es

decir relacionados con las prácticas sociales en los diferentes ámbitos de la vida, y no orientados a su mera descripción, sino más bien, a su enmarañado origen de relaciones de poder. Como ya hemos adelantado, sostenemos que las prácticas de subjetivación encuentran amparo en una mirada moral que Foucault tiene siempre presente básicamente desde dos perspectivas. 1- Las prácticas que pueden ser llamadas “de normalización”, aquellos modos que suelen aparecer institucionalizados proponiendo formas de existencia universales para todos los sujetos y que rigen ya sea desde el imperio de la ley o de las normas. Desde esta mirada Foucault habría orientado sus estudios sobre la locura, la clínica médica, las ciencias empíricas de la antropología, la penalidad, la sexualidad y el Estado moderno. 2- Las prácticas de subjetivación que pueden ser llamadas “de singularización”, se trata de vidas que existen por fuera de la norma o de la ley y que por eso han llegado a ser excluidas o normalizadas. En estos modos de existencia singulares podemos reconocer en los análisis de Foucault, tanto vidas en las que existe un trabajo de sí sobre sí mismo buscando modos de existencia propios, elegidos, autónomos y en los que los sujetos se convierten en dueños de sí, como otras en las que lo azaroso ha determinado su singularidad por fuera de lo normal como en ciertas formas de la enfermedad y la locura. Esta perspectiva es clara en los trabajos de la última década de producción foucaultiana, pero nuestra propuesta de que desde las primeras reflexiones están presentes estas formas de existencia no determinadas exteriormente y que aparecen tanto como contraste a las prácticas de normalización, como conductas que se mantienen por fuera del ejercicio general del

poder, va más allá de la interpretación de Dávila, de Castro o de Veyne que distingue dos tipos de ética enmarcados en dos épocas, pues así se permanece en una mirada represiva donde los sujetos no pueden salir de las condiciones dadas histórica y culturalmente. Foucault ha trabajado arduamente para evitar este tipo de enfoque y si bien, es lo histórico lo que condiciona el desarrollo de las subjetividades, creemos que su análisis es más profundo.

A pesar del uso equívoco que Foucault realiza de los términos “ética” y “moral”, creemos que es válido y fructífero hacer una distinción que nos permita utilizar estos términos para referirnos a cargas conceptuales diferentes en el pensamiento foucaultiano. Proponemos utilizar “ética” para referir a “moral de singularización” y “moral” para “moral de normalización”, distinción que no tiene en cuenta el momento histórico de las prácticas, sino sus modos de relacionarse con las normas. Esta elección terminológica se ampara en dos situaciones presentes en las reflexiones de Foucault: a- la diferencia entre las formas de moral que el mismo Foucault realiza a principios de los años de 1980, y b- el uso del término “*ethos*”.

- a) En *El uso de los placeres* publicado en 1984, el intercambio entre los términos “ética” y “moral”<sup>3</sup> convive con la diferenciación realizada entre “morales orientadas al código” y “morales orientadas a las formas de

---

<sup>3</sup> Este intercambio aparece, por ejemplo, en el siguiente pasaje: “¿Por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral? ¿Por qué esta inquietud ética?” (Foucault, 1984, p. 16).



subjetivación”. En la cultura occidental, afirma Foucault, han prevalecido las morales en las que prima la universalidad de las reglas de conducta y en las que los códigos son establecidos en forma de autoridad, son impuestos a los individuos que deben ajustar sus acciones a ellos. En estas morales, todos los comportamientos son observados de forma rigurosa, los valores se imponen por el aprendizaje y se sancionan los incumplimientos. Cómo estas formas de moral del código llegaron a desarrollarse, es analizado larga y meticulosamente por Foucault que señala la manera en que se introdujeron lentamente en el cristianismo, aunque no se las pueda identificar exclusivamente con él. Por el otro lado, las morales orientadas a las formas de subjetivación, ponen el acento en las prácticas de sí, el código existe, pero no es esencial, la mayor exigencia la tiene el individuo en relación consigo mismo y sus propias metas, elegidas y no impuestas, individuales y no necesariamente universales. En este caso, la calificación de las acciones no depende necesariamente de la adecuación a la ley o a un valor, sino de la relación consigo mismo como sujeto moral que se autoimpone metas, se evalúa, se prueba, se corrige, se transforma. Si bien al realizar estas distinciones, Foucault utiliza generalmente el término “moral” para uno y otro caso, sin embargo, en algunos pasajes, reserva el término “ética” para las morales de subjetivación y “moral” para las orientadas al código. Así, en la Introducción a *El uso de los placeres*, dice: “Estas morales ‘orientadas hacia la

ética' (y que no coinciden forzosamente con las morales de lo que se ha llamado la renuncia ascética) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales 'orientadas hacia el código'" (Foucault, 1984, p. 36).<sup>4</sup> Este último empleo de los términos permite utilizar "ética" y "moral" con matices diferentes, lo que no significa, como ya se aclaró, atribuirlo sistemáticamente al mismo Foucault.

- b) Otro motivo a favor de la distinción señalada es que en textos de los años de 1980 Foucault utiliza "*ethos*" para referirse a las formas en las que el propio sujeto se constituye a sí mismo como individuo moral. En las lecciones de 1983 se usa reiteradamente esta expresión griega para remitir a las prácticas por las que el sujeto se dirige a sí mismo y se constituye a través del decir veraz (Foucault, 2008). En el discurso de verdad (*parrhesía*) que se analiza en estas lecciones, el sujeto se establece en su propia verdad, establece su *ethos*. Este uso aparece en los textos grecorromanos que Foucault estudia en esta época y refiere a la práctica filosófica y no a la vinculación con una verdad teórica, absoluta e impuesta que guía la conducta de los hombres, semejante a lo que en *¿Qué es la Ilustración?* llamará "actitud de modernidad", es decir una actitud de crítica permanente sobre la propia situación histórica en pos de la formación de sujetos autónomos. En los textos en que Foucault se refiere a

---

<sup>4</sup> En "Sobre la genealogía de la ética" Foucault también utiliza "ética" en este sentido: "lo que yo llamo la 'ética', que es la relación consigo mismo" (Foucault, 2001<sup>3</sup>, 1.216).

Kant en relación a lo que denomina “actitud de modernidad”, “*ethos*” es, antes que la sujeción a doctrinas, a lo necesario y obligatorio, “una crítica a lo que decimos, pensamos y hacemos” (Foucault, 2001<sup>5</sup>, p. 1.392-1.393). Se trata de una crítica práctica que transforma lo concreto de los individuos.

Una inmensa distancia separa al sujeto de conocimiento tal como lo pensamos desde la modernidad, de este sujeto de la “actitud de modernidad” que como individuo elabora su propia subjetividad.<sup>5</sup> El uso del término “sujeto” en uno y otro sentido, no debe hacernos olvidar que lo que ocupa a Foucault es justamente las formas de constitución de las subjetividades. Para salvar la ambigüedad de este término es importante tener en cuenta en qué momento de análisis se utiliza, si se trata del sujeto definido por una esencia, o del que aparece en las prácticas de singularización, en cuyo caso Foucault suele referirse a los “individuos” o a lo “singular de las existencias”, aunque estos últimos términos también deben diferenciarse de las prácticas de individualización que realizan las tecnologías disciplinarias.

---

<sup>5</sup> “Foucault marca el punto de reencuentro con el ‘sujeto’ pero lo hará bajo una connotación específicamente articulada en el carácter de las prácticas de sí mismo dejando entonces distantes tanto el legado cartesiano como los auspicios de las ciencias psicológicas” (Mallea, 1992, p. 43). Mallea señala que después de haber cuestionado las consecuencias de sus propios planteos disciplinarios y biopolíticos Foucault busca revalorizar la controversial categoría de sujeto a partir de su potencialidad creadora no restringida a la captación de los datos de la conciencia, sino desde un campo intencional que da significado a sus acciones.

## 6-Ética para una vida otra y moral para otra vida

Las diferencias, los puntos de encuentro y los desplazamientos entre lo que en este trabajo llamamos “ética” y “moral”, no es una simple diferencia de valores, sino algo mucho más fundamental: los modos en que los individuos se relacionan con el código que contiene los valores, las subjetividades que se conforman. En *El uso de los placeres*, por ejemplo, Foucault (1984) afirma que, en lo referido a la sexualidad, las reglas de los códigos casi no han variado a lo largo de la historia occidental, la moral ha mantenido desde la antigua Grecia hasta la actualidad los mismos puntos de problematización basados, especialmente, en el principio de austeridad, principio que no siempre ha sido identificado con la prohibición. Los desplazamientos más importantes se han dado en las formas de subjetividad en cuyo seno Foucault (1984, 2001<sup>3</sup>) distingue variados aspectos desarrollados a lo largo de sus análisis.

Estos desplazamientos aparecen, en primer lugar, respecto a la “moralidad de los comportamientos”, es decir, a la relación de los individuos con las reglas del código en cuanto lo obedecen o transgreden, cómo se comportan respecto al sistema prescriptivo más o menos implícito en la cultura. Pero en esas conductas relacionadas con el código también puede haber diferentes “modos de conducirse”, los individuos que actúan en relación con ese código se constituyen de diferentes maneras, es decir no sólo como agentes sino como sujetos morales. Existen prácticas variadas para que las conductas se ajusten al código, hay, dice Foucault, muchas maneras de cumplir y ajustarse a las conductas de un código que dependen de la “sustancia ética”, de la manera

en que los individuos se dan forma a sí mismos o a algún aspecto suyo para cumplir con el código. El respeto a las prescripciones puede venir de la fidelidad a las restricciones, de los sentimientos, o del control de los propios deseos e impulsos, la moral puede residir, así, en la adecuación de los actos, o en la modelación del alma. También puede haber distintos “modos de sujeción”, formas por las que el individuo se vincula con la obligación y la ejecuta: motores variados, intereses, convicciones, prejuicios (personales, sociales, culturales, trascendentales o provisorios) pueden ser los motivos de la acción. Estos modos encuentran estricta relación con el “trabajo ético”, la elaboración del individuo como tal a partir de acciones concretas que podemos llamar ascéticas. Son técnicas, ejercicios, renunciaciones, que modelan al individuo ético mediante una meticulosa labor que descifra, trabaja y modifica al sujeto que actúa dándole herramientas para ello. Por último, Foucault señala que en las subjetividades éticas puede distinguirse la “teleología del sujeto moral”, esto es, qué lugar ocupa la acción dentro de la conducta general del individuo, a dónde lo lleva como sujeto, cuál es el modo de ser que construye: un sujeto de obediencia o de autodomínio, apegado al mundo sensible o suprasensible, que tiende a la tranquilidad perfecta del alma, a la purificación o a la agitación de las pasiones, que busca la salvación en este o en otro mundo. Los comportamientos, la forma de conducirse, la sustancia ética, los modos de sujeción, el trabajo ético y la teleología del sujeto moral, son los aspectos que van a definir las subjetividades y señalarán, en definitiva, el modo de relacionarse con el código de valores, relación que implica un vínculo consigo mismo, es decir la constitución como sujeto.

Con los elementos anteriores Foucault (1984) va a mostrar cómo en general, en la antigüedad grecorromana prevalecieron las prácticas de sí donde el código no tenía gran importancia frente al trabajo de sí sobre sí, mientras que, en algunas morales cristianas, pero sobre todo a partir del siglo XVII se instala una fuerte codificación de la experiencia moral. Podría decirse de manera un poco rudimentaria, que la fuerza del código ha sido inversamente proporcional a la complejidad de las prácticas de sí, y que pareciera que en cuanto mayor ha sido la relevancia depositada en la transformación de la vida individual, más se le ha restado a la trascendencia hacia otra vida, a un modelo que existe por fuera del individuo. En los diferentes aspectos de la subjetividad moral que Foucault ha distinguido podemos observar cómo la fortaleza de un código exterior al individuo pareciera debilitar la transformación para una vida otra, si el código, en cambio, no tiene mayor importancia, entonces los individuos se ven obligados (o liberados) a realizar una elaboración más profunda de sus vidas.

En diferentes textos aparecen las expresiones “otra vida” y “vida otra” que creemos pueden ser interpretadas desde las relaciones a que estamos refiriendo. En sus últimas lecciones Foucault (2010) dice:

En el ascetismo cristiano hay, por supuesto, una relación con el otro mundo, y no con el mundo otro (...) en el cristianismo se plantea la idea bastante constante de que la vida otra a la cual el asceta debe consagrarse y que ha escogido no tiene por meta la mera transformación del mundo (...) sino que su fin también es, sobre todo, dar a los individuos, y llegado el caso a todos los

cristianos, a la totalidad de la comunidad cristiana, acceso a un mundo otro (p. 292).

En principio vemos que la ascesis puede estar orientada a la transformación de la propia vida, planificada en forma individual, o al cumplimiento de conductas para acceder a una salvación que se encuentra por sobre los individuos y que, por eso, los afecta a todos como comunidad. En este caso, la obediencia a un sistema de valores que trasciende a los individuos es el elemento fundamental a diferencia de la obediencia entendida como imperativo de autodomínio presente en éticas de auto-transformación. Más allá de que en esta cita Foucault refiera al cristianismo en particular, los valores que deben obedecerse no son necesariamente religiosos, pero sí incuestionables como mundo, como vida ideal, y pueden referir a un modelo de sujeto abordado desde diferentes tecnologías que dirigen lo normal, lo sano, un ideal político, etc. El otro mundo, como tal, tiene valor por sobre los individuos y no depende de éstos, al contrario, los rige. De la misma manera, los valores religiosos no son excluidos de una ética de auto-transformación, pueden estar presentes allí donde es el individuo quien trabaja sobre sí mismo para alcanzar las metas de trascendencia que él mismo se propone tal como Foucault muestra en algunas manifestaciones del cristianismo.

Entre ética y moral hay un desplazamiento de las formas de subjetivación en que la obediencia al código, las prácticas concretas con las que se lleva a cabo esa sujeción, la manera de darse forma como sujeto y de trabajar sobre sí, y el fin por el que eso se hace, pueden referir a una conversión como construcción

de una *vida otra*, en el sentido de que “la verdadera vida, es otra y no la que llevan los hombres en general” (Foucault, 2010, p. 226) donde no se trata de encontrar la identidad del individuo, sino al contrario, convertirse en otro, modificarse. Esos desplazamientos pueden también orientar hacia *otra vida*, una vida más moral que ética en la que el individuo es negado, hasta el punto que “se está dispuesto a sacrificarse a sí mismo en ese mundo para llegar al otro mundo” (Foucault, 2012, p. 109).

Con lo anterior, no queremos decir que este juego entre “mundo otro”, “otro mundo”, “vida otra” y “otra vida” sea de absoluta oposición ni significa que en la moral no exista una tarea elegida de transformación de los individuos. Lo que Foucault muestra en sus análisis es justamente esos matices, esos desplazamientos por los que puede afirmarse que, en Occidente se ha pasado de la preeminencia de una subjetividad ética a otra más bien guiada por la moral, sin que aquella haya dejado de tener su lugar.

Y en este sentido puede decirse, creo, que uno de los golpes de fuerza del cristianismo, su importancia filosófica, radica en que unió uno con otro el tema de una vida otra como verdadera vida y la idea de un acceso al otro mundo como acceso a la verdad (...) a mi entender, esa estructura es la combinación, el punto de encuentro, el punto de unión entre un ascetismo de origen cínico y una metafísica de origen platónico (Foucault, 2010, 331).

La relevancia de otro mundo para orientar las existencias de toda una comunidad acompaña a la cultura occidental desde que Platón orientara el pensamiento metafísicamente. Los desplazamientos entre ética y moral, de un mundo otro hacia la



metafísica se dará, tal como muestra Foucault, dentro del platonismo mismo y jugará un rol esencial hasta nosotros tanto desde las manifestaciones que la metafísica haya podido tener, como desde otras experiencias que se desarrollaron por fuera de ella. En efecto, podemos ver cómo Foucault distingue en el seno mismo de la trayectoria de la filosofía occidental dos orientaciones: una cumplida desde el análisis de teorías, de conceptos donde la filosofía forma parte de esa visión moral, metafísica, de la que hablábamos; y otra orientada a la transformación de los individuos donde la verdad es una práctica y la teoría está al servicio de la ética, de una vida otra.

## **7-Conclusión**

El moralista que hemos presentado no es el hombre Foucault, lo que hemos ofrecido, claro está, no es un trabajo biográfico que rescate o cuestione acciones de una vida personal. Esta tarea violentaría, además, las intenciones de un pensador que justamente ha pedido siempre no ser tratado como sujeto-autor, es decir, como aquello que da un sentido último a lo dicho. Por el contrario, Foucault ofrece sus escritos como fuente posible de interpretaciones tal como él mismo ha hecho con los discursos desde los que ha pensado. El moralismo de Foucault está orientado en dos direcciones que se entrecruzan en la genealogía del sujeto que somos: cuestionar las prácticas que nos constituyen y hacerlo desde una tarea histórico-filosófica. Lo primero refiere al interés de análisis en cuanto las prácticas sociales forjan sujetos guiados por una moral o por una ética de liberación; lo segundo a la tarea misma de Foucault que con su

crítica asume el compromiso de abrir esas posibilidades de liberación.

Las últimas producciones de Foucault dejan ver un giro en el tipo de textos que tiene como objeto de estudio: ya no son aquellos que desde el siglo XVIII nos muestran las prácticas por las que llegamos a ser sujetos de conocimiento, disciplinados, controlados, normalizados, sino que se sitúan en otra época (entre los siglos IV a.C a V d.C.), en otra cultura (la grecorromana) y en otras prácticas (las que permiten que los individuos sean singulares). Pero al prestar atención, podemos ver que ese interés por las prácticas de singularización ya estaba presente cada vez que se indagaba por las formas de normalización, y entonces la reflexión no estaba puesta tanto en lo que se cuestionaba, como en lo que la crítica abría: existencias no normalizadas. Esto nos permite concluir también, que no se trata simplemente de diferenciar épocas en las que prevalecen prácticas éticas o morales, sino que en diferentes momentos históricos encontramos unas y otras ya sea como lo que se quiere promocionar o como lo que se desea evitar.

El envite es el mismo que siempre nos ha hecho la filosofía: cuestionar. Pero en este caso se trata de cuestionarnos a nosotros mismos en una época donde los discursos de liberación quizás lleven como nunca a la normalización, a controlar lo singular y a producir sujetos dispuestos a formar parte de un todo que los salva y los protege, pero que, por eso mismo, también los conduce. Se trata de invitar al coraje de la verdad.

## Referencias

Boticelli, Sebastián (2019). Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana. *Dorsal* 6. 81-197.

Castro, Edgardo (2016). La (im)posibilidad de una ética: una lectura de *Les Mots et les choses*. *Dorsal* 1. 13-22.

Chignola, Sandro (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.

Dávila, Jorge (2016). La ética desde "Las palabras y las cosas", *Aurora* 28 (45). 767-788.

Foucault, Michel (1963). *Naissance de la clinique*. Paris: Press Universitaires de France.

Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1969). *L'Arquéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1972). *Historie de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984). *Historie de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1988). El poder, los valores morales y el intelectual. *Historia del presente* (4), 1-14.

Foucault, Michel (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2001). Entretien sur la prison: le libre et sa méthode. En *Dits et écrits I* (1.608-1.622). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2001<sup>1</sup>). La vérité et les formes juridiques. En *Dits et écrits I* (1.406-1.514). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2001<sup>2</sup>). Subjetivité y verité. En *Dits et écrits II* (1.032-1.038). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2001<sup>3</sup>). À propos de la généalogie de léthique: un aperçu du travail en cours. En *Dits et écrits II* (1.428-1450). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2001<sup>4</sup>). Inutile de se soulever? En *Dits et écrits II* (790-794). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2001<sup>5</sup>). Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et écrits II* (1.498-1.507). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2006) ¿Qué es la crítica? (*Crítica y Aufklärung*). En *Sobre la Ilustración* (3-52). Madrid: Tecnos.

Foucault, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard-Seuil.

Foucault, Michel (2010) *Le Courage de la vérité; Le gouvernement de soi et des autres II; Cours au Collège de France. 1983-1984*. Paris: Gallimard.

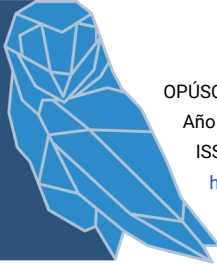
Foucault, Michel (2012) *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Chicago: University Press.

Foucault, Michel (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris: Gallimard.

Gros, Frédéric (2014). Situation des cours. En Michel Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)* (319-334). Paris: Seuil-Gallimard.

Mallea, Gustavo (1988). Foucault: hacia la ética. En Tomás Abraham, *Foucault y la ética* (42-47). Buenos Aires: Biblos.

Veyne, Paul (1996). El último Foucault y su moral. *Anábasis: revista bibliográfica de filosofía* III (4), 49-58.



OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XVI | Nro. 36 | enero-junio 2023 | Mendoza, Argentina

ISSN 2422-8125 (en línea) | ISSN impreso 1852-0596

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/index>

Recibido: 3 de marzo 2023 | aceptado: 12 de abril 2023

pp. 75-82

## RESEÑA

# **Benavides, C. (2022). *La voz de lo divino: Memoria, musas e inspiración en la Grecia Antigua*. Jagüel Editores. 92 p.**

**ISBN: 978-987-4931-40-5**

**Daniela Soledad Gonzalez**



<https://orcid.org/0000-0003-2437-531X>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional de Cuyo  
Argentina

[gonzalezdanielasoledad@yahoo.com.ar](mailto:gonzalezdanielasoledad@yahoo.com.ar)

En esta reseña, se expone el libro de reciente publicación titulado *La voz de lo divino: Memoria, musas e inspiración en la Grecia Antigua*, editado por Jagüel Editores de Mendoza (Argentina). El autor del libro, Cristian Eduardo Benavides, es Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía. Se desempeña como Profesor a cargo de los espacios curriculares “Principios de Filosofía”, “Temas de Filosofía Antigua” y “Proyecto de Tesis de Licenciatura en Filosofía” de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Además, es coordinador del Centro de Estudios de Filosofía Clásica. Cuenta en su haber con numerosas publicaciones.

Además, ha desarrollado una interesante carrera musical como bandoneonista.

El trabajo se encuentra disponible como libro físico y como publicación electrónica en diversas tiendas virtuales por las que la editorial Jagüel distribuye habitualmente su material: Google Play Libros, Amazon y otras plataformas de alcance internacional. Forma parte de la colección *Recursos para investigadores*, dirigida por Bettina Ballarini. Cuenta con 92 páginas y presenta un diseño sugerente, que invita a la lectura. En la tapa, se aprecian las imágenes de una musa griega y del Partenón, que anticipan visualmente los contenidos que se van a tratar. La obra está dedicada a la memoria de la madre del autor. Esta expresión personal que se presenta al inicio del libro pone de manifiesto la inspiración del escrito y la maduración vital de sus ideas.

La obra comienza con una introducción, que es seguida por 13 capítulos, las consideraciones finales y la bibliografía. La introducción parte del hecho de que, para las cosmovisiones antiguas, la realidad en la que nos movemos y existimos es obra divina, es sagrada. La inspiración divina se manifiesta en los majestuosos templos y esculturas de aquellas civilizaciones. En la actualidad, si bien el ser humano más desconectados de su fuente, dichas obras artísticas suscitan admiración por el reconocimiento de su naturaleza inspirada. Lo que nos resulta más difícil de comprender es que la inspiración de esas obras significó una experimentación de lo divino.

Hoy en día es común que se juzgue lo mítico como ingenuidad, primitivismo y simpleza. En la Grecia Antigua, por el contrario, el mito era revelación y realidad. El libro *La voz de lo divino* apunta a reflexionar sobre el sentido más raigal del mito a través del estudio de aspectos clave como la divinidad, la memoria, las musas y la inspiración, con el fin de mostrar la hondura y riqueza del pensamiento griego (p. 9).

A continuación, se hará un repaso breve de cada uno de los temas que trata el libro en los distintos capítulos. El primer asunto que se aborda es la narración mítica como historia verdadera y sagrada. El autor aclara que el mito “no es como creen algunos un relato precientífico que vino a ser superado por la ciencia y el pensar filosófico. Se trata de un saber arcaico, sagrado (...) para los antiguos, *mythos* significaba originalmente la palabra que pronuncia lo real, lo que es, no la palabra que pronuncia lo pensado” (p. 11). Para estas sociedades, el mito no era una mera expresión ficcional, sino una “historia verdadera y sagrada” (p. 13), algo vivo, que expresaba a través de metáforas diversos aspectos de la realidad. Es más, el mito era, además, una clave existencial y un modelo de conducta.

El hecho de que el mito explique por qué las cosas son como son y todo funciona como funciona deja claro por qué para las sociedades antiguas fue tan importante su transmisión a las nuevas generaciones. Esta transmisión se hace en un marco de ritualidad. “La actividad ritual **reactualiza** el sobrevenir primigenio, la presencia de los dioses y de sus energías creadoras” (p. 14, negrita propia). De este modo, “El mito posibilita la salida del tiempo profano, del tiempo puramente

cronológico, para insertarnos en aquella milagrosa atmósfera del tiempo sagrado, del tiempo primigenio” (p. 14).

El segundo capítulo del libro se denomina “La presencia de lo Divino”. Afirma que en todas las cosas, hasta en las más cotidianas e insignificantes, se halla lo divino. Yendo más allá, surge la pregunta ¿cómo es lo divino en la cosmovisión griega antigua? En esta cultura se concibe la divinidad como múltiple (pues son politeístas) con algunas cualidades comunes entre los dioses, como los son la perfección y la inmortalidad. Además, la divinidad tiene mucho en común con la humanidad; en especial, los afectos y las pasiones. Incluso, en una época los dioses habitaron la Tierra y hasta se unieron amorosamente con los humanos.

Los dioses están detrás de todo lo que acontece a los seres humanos. Una aclaración importante que hace el autor del libro es que “esta concepción no suprime la libertad del hombre ni niega la previsión y regularidad de los acontecimientos. No es la anulación de lo mundanal en pos de lo celestial, sino la coexistencia, enlazamiento e interrelación entre lo humano y lo Divino. En tal sentido ha de observarse que la Divinidad no viene a interrumpir ni a destruir el curso natural de las cosas” (pp. 18-19). De hecho, el mismo destino no constituye el resultado de una decisión puramente divina, sino que se construye de forma mancomunada con la acción humana.

El capítulo 4 continúa indagando el vínculo de la Divinidad con los asuntos humanos. Afirma que la divinidad se manifiesta en el hombre cuando, al actuar, este percibe la inspiración y la ayuda



o, por el contrario, la perturbación y el desfavorecimiento. En palabras del autor, “lo que el hombre siente, piensa, quiere y hace pertenece tanto a él como a la Divinidad. Las dos cosas son verdaderas y en el fondo una misma” (p. 22).

Con estas consideraciones en mente, no resulta difícil comprender el movimiento en dos direcciones que hace el hombre para conocerse y reconocerse: por un lado, mirar su interior para reconocer sus impulsos y pasiones; por otro lado, contemplar la naturaleza de los dioses. En este sentido avanza el capítulo 5, que se dedica a analizar el teomorfismo en la religión griega. Se suele hablar de la personificación de los dioses griegos, de su antropomorfismo. Al autor le interesa explorar otra perspectiva: el teomorfismo del hombre. Con esta mirada, “en lugar de ser una degradación de lo deífico, la figura corporal humana ha sido considerada en la Antigüedad como una elevación del hombre hacia ello, una preformación y anunciación de lo Divino que hay en él. Basta recordar la famosa frase contenida en el libro bíblico del *Génesis* según la cual el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios” (p. 26). En este sentido, “El politeísmo que exhibe el Panteón Olímpico no tiene en el fondo una divergencia tan radical de las religiones monoteístas” (p. 27). Incluso, la misma religión griega postula la primacía de uno de los dioses por sobre los otros: Zeus. No está de más agregar que la palabra *Dios*, que denomina a la deidad cristiana, proviene del latín *Deus*, que a su vez viene del griego *Zeus*. En la mentalidad griega, la pluralidad que manifiestan los dioses no colisiona con la posibilidad de una unidad de lo divino.

El siguiente capítulo se titula “La divina y arcana Memoria”. Comienza diciendo “Lo primordial femenino está conectado con el Eterno Fundamento de una manera distinta y más raigal que lo masculino. Esto puede apreciarse de manera particular con el caso de las Musas y de su madre, la divina Memoria” (p. 30). La Memoria es Mnemosyne, una Titánide, una de las deidades más arcanas del mundo griego. De su unión con Cronos surgen las nueve Musas, que componen un perfecto coro celestial. Inspiran a los seres humanos y les transmiten la sabiduría de la Memoria, su madre. Su actuar las convierte en un instrumento privilegiado de vinculación entre lo divino y lo humano. “Ahora bien, la rememoración que patrocinan estas diosas, en tanto asistencia y triunfo sobre el olvido (*lesmosyne*), no repite ni reproduce el pasado sino que lo recrea, en el sentido de que lo rejuvenece y vivifica 'cada vez', con cada canto” (p. 32). Esta reactualización del pasado es la mejor manera de resignificar el presente, de comprenderlo de una forma más novedosa y profunda. Por esta razón, el autor señala que “la Memoria derriba el muro que divide el presente del pasado (...) quita la barrera que se levanta entre lo que nace y lo que se extingue, entre lo que germina y lo que sucumbe, entre los vivos y muertos” (p. 35).

El capítulo 7 reflexiona sobre las relaciones entre la Memoria, Mnemosyne, y el Olvido, Lethe. Plantea que los difuntos antes de partir al Hades beben de las aguas del río Lethe para perder la memoria de su estancia terrenal. Además de emparentarse con la Muerte, Thánatos, el Olvido es pariente del Sueño, Hypnos. La memoria, por el contrario, es la fuente de la inmortalidad. De estas consideraciones no debe concluirse que la memoria y el olvido son contradictorios, sino que se deben comprender como

complementarios. De hecho, en el oráculo de Trofonio, en Lebadea, había dos fuentes: una para olvidar el pasado y otra para hacer conservar el recuerdo de todo lo visto y oído en el contacto con el otro mundo.

Con la aparición de doctrinas místicas sobre la transmigración, Mnemosyne pasa del plano cosmogónico al plano escatológico. En palabras del autor, “el conocimiento del tiempo primordial queda relegado y cobra importancia el conocimiento de las existencias personales anteriores” (p. 38). La concepción de Lethe también se modifica: pasa de suprimir los recuerdos terrenales para ingresar a la muerte a suprimir los recuerdos del más allá para que el alma exiliada pueda volver a la vida en la Tierra. Es solo a través de la memoria que las almas pueden salir del ciclo inexorable de nacimientos y vidas terrestres llenas de sufrimiento. Por ello, hay laminillas de oro halladas en las tumbas de iniciados en la doctrina órfica que colocan la laguna de Mnemosyne frente al palacio de Hades. Los iniciados han de pedir a los guardias beber de las aguas de la laguna antes de entrar al Hades para poder alcanzar la bienaventuranza y romper el ciclo de reencarnaciones. En la doctrina pitagórica, es a través de un esfuerzo por las rememoraciones pasadas que el ser humano se purifica y cierra el ciclo de las metamorfosis. Dicho de otro modo, se lograba una “deificación del alma por medio del autoconocimiento, conforme especialmente con determinados ejercicios de tipo mnemotécnico” (p. 41).

El capítulo 8 del libro, cuyo título es “Memoria cosmogónica y Memoria escatológica”, se encarga sintetizar lo que se ha venido desarrollando hasta el momento. Describe las dos principales

formas que tomó la memoria mítica en la Grecia Antigua: la que se vincula con los sucesos primitivos y la que se encuentra ligada con los acontecimientos históricos y personales. En consonancia, el olvido tiene dos variantes: por un lado, es aquello que superan las musas encantadoras para reactualizar los eventos sucedidos en el origen; por otro lado, es lo que se supera mediante una fórmula ritual o una rutina ascética a fin de recordar vidas anteriores. Por lo tanto, Mnemosyne (y, en correlato, Lethe) pasan del plano de la cosmología a la escatología.

Además, Benavides advierte una peculiaridad sustancial: “la estrecha relación que se presenta en la mitología Griega entre la memoria y el tiempo” (p. 46). Tanto en la concepción cosmogónica de la memoria como en la escatológica el tiempo del que se habla no es un tiempo humano, sino divinizado e inmortal. La diferencia está en que, en el primer caso, hay una renovación cíclica de la realidad, en general, mientras que, en el segundo caso, se pone el foco en la existencia del hombre, de cuya temporalidad cíclica el hombre busca librarse para ingresar en una eternidad inmóvil.

El capítulo 9, “El glorioso canto de las Musas”, aborda aspectos “musicales”, en un sentido primitivo del término. Se parte de la etimología de la palabra *mousiké*, “vocablo que en sus orígenes no designaba solamente la disciplina a la que le da nombre sino que indicaba toda actividad artística en general” (p. 48). Las musas son la voz de lo sagrado, alaban en palabras y música las maravillas del mundo. El poeta que bebe de las aguas del entusiasmo recibe de las musas el alumbramiento para poder dar cauce al mensaje divino a través de su creación artística.

En el capítulo que se encuentra a continuación, titulado “El don de las Musas”, el autor se adentra en el tema del talento. El talento no es una adquisición personal, sino una dádiva de las diosas. En efecto, la invocación a las musas no constituye un mero ejercicio retórico, sino que es un acto de fe, que permite superar las limitaciones humanas para acceder al ámbito divino. Las Musas revelan al hombre aspectos profundos del mundo, ya sea del pasado, del presente o del futuro. Establecen, así, un vínculo entre lo temporal y lo eterno.

El próximo capítulo se llama “El designio de los dioses”. Indaga en las maneras en las que se manifiesta la intervención de los dioses en el gobierno del mundo. Esta intervención tiene que ver con la revelación, ya mencionada, e incluso con impulsos divinos que llevan a los hombres a actuar precipitada e imprudentemente. Esto es lo que hace la diosa Ate. En contraposición, las Litaí o Plegarias persiguen constantemente los ágiles pasos de Ate para menguar su poder. En este sentido, entonces, se puede hablar de “la acción co-causal de lo sobrenatural en el obrar humano en particular” (p. 60).

El capítulo 12, “El endiosamiento o entusiasmo”, se detiene en el tema de la inspiración divina. El entusiasmo consiste, como su etimología lo marca, en “tener un dios adentro” (p. 62). La inspiración tiene en su base una idea similar, pues significa el sople que la divinidad exhala sobre alguien. Esta metáfora del viento como inspiración tiene mucho sentido porque tanto el lenguaje como el canto se materializan a través de un instrumento de viento. Para que la divinidad ingrese, el hombre debe salir de sí de algún modo, es decir, debe alcanzar el éxtasis.

La divinidad ingresa a través del aire. El aire tiene un valor primordial, tanto que “el alma y la vida penetran en el cuerpo con la primera inspiración del recién nacido, y se pierden con la última expiración” (p. 65). De nuevo, apreciamos la conexión directa de la inspiración con temáticas existenciales como la vida y la muerte.

El capítulo 13 ahonda en el estado maniático y el éxtasis. La manía es el estado de perturbación temporal del equilibrio psíquico provocado por una entidad externa. En la actualidad, la manía constituye algo patológico; no era así en la cosmovisión griega antigua. El estado de manía o éxtasis, si bien produce una especie de raptó, no suspende los sentidos, sino que los intensifica. Se opera una especie de “transfiguración de lo corpóreo en virtud de su deífica elevación espiritual” (p. 67). Quien vive esta experiencia mística se convierte en una especie de sacerdote, pues oficia como mediador entre la divinidad y los hombres.

El último capítulo del libro se refiere a “La inspiración según Platón”. Comenta el tratamiento de la inspiración poética por parte de Platón. Señala que el entusiasmo involucra claramente al rapsoda, pero también se traduce en una especie de “contagio” al público, que llora ante hechos tristes y ve erizarse sus cabellos ante hechos terribles. A través del poeta, muchas otras personas reciben el mensaje de la divinidad. Afirma que los poetas no dicen bellos poemas en virtud de la *téchne*, sino por la inspiración divina. A esto responden las invocaciones a las Musas que se encuentran al inicio de la *Ilíada* y la *Odisea*, entre muchas otras. De estas creencias se deriva la idea de que las

obras artísticas prominentes responden a una disposición divina y comunican un mensaje de los dioses.

El mismo amor es, para Platón, una forma suprema de la manía divina. La manía es subdividida por Platón en cuatro clases conectadas entre sí: (1) la manía profética, que proviene de Apolo, (2) la manía mística, cuya fuente es Dionisos, (3) la manía poética, que procede de las Musas, y (4) la manía erótica, que deriva de Eros y Afrodita (p. 75).

Las “Consideraciones finales” del libro sintetizan de manera magistral todo lo que se ha venido tratando. Sistematizan la temática tan “etérea” que se ha venido desplegando de una forma muy lúcida y minuciosa. Luego de las consideraciones finales, el autor presenta una extensa bibliografía, constituida por las fuentes consultadas, el material de lectura fundamental y el de lectura complementaria.

*La voz de lo divino* es un libro que aporta valor y deja pensando al lector. Puede ser leído tanto por un público en general como por personas pertenecientes al ámbito académico y científico. Pone de manifiesto una dedicada labor intelectual destinada a clarificar y ahondar en los conceptos. Expone dichos conceptos de una manera didáctica, sin caer en simplismos, y complementa las explicaciones con abundantes notas al pie y una extensa bibliografía.

La obra se lee muy rápidamente. A su vez, la profundidad de sus afirmaciones incita a la relectura. Por último, es importante resaltar la actualidad del libro y su experiencialidad: cada página

vuelve sobre la pregunta por cómo la naturaleza humana y la divina se relacionan y se ponen de manifiesto en el quehacer humano, con el foco puesto en el presente de esa relación.

## LA AUTORA

**Daniela Soledad Gonzalez** es Doctora en Letras, Profesora de grado universitario en Lengua y Literatura y Licenciada en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (FFyL-UNCuyo). Ha sido becaria de investigación doctoral y posdoctoral del CONICET. Se desempeña como Profesora Adjunta en la FFyL-UNCuyo. Ha realizado diversas publicaciones de nivel internacional sobre variados temas lingüísticos, entre los que se encuentran los adverbios periféricos, la metáfora y la metonimia conceptual, el *embodiment*, el lunfardo, los eufemismos y disfemismos, las nominalizaciones, las verbalizaciones y la escritura científica. Ha participado en numerosos proyectos de investigación. Es miembro del Instituto de Lingüística Joan Corominas (UNCuyo) y de otras asociaciones de ciencia y técnica como el Centro de Investigaciones Cuyo, el Centro de Estudios de Filosofía Clásica (CEFIC, UNCuyo) y el Instituto de Filosofía (UNCuyo). Es directora de la revista *Anales de Lingüística* (ISSN: 0325-3597). Cumple la labor de evaluadora para diversas revistas científicas.