

# Deuda, promesa y responsabilidad. ¿Es posible una desobediencia al neoliberalismo?

Debt, Promise and Responsibility.

Is Disobedience to Neoliberalism Possible?

**Silvana Vignale**

CONICET,

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales – CCT.

Correo electrónico: silvanavignale@hotmail.com

**Resumen:**

*El presente escrito aborda una genealogía moral de la deuda con el fin de profundizar el trabajo crítico respecto de la relación del dispositivo de la deuda con los modos actuales de subjetivación, en el marco de la gubernamentalidad neoliberal. La tarea genealógica nietzscheana permite considerar que nuestros lazos sociales no se fundan en el contrato social ni en las relaciones de igualdad del intercambio, sino en las relaciones acreedor-deudor, y en el desarrollo en el hombre de la capacidad de hacer promesas, y por lo tanto, de la génesis de la conciencia y la responsabilidad. El enfoque nos permite no solamente caracterizar mejor el sujeto endeudado de nuestro presente, sino también dimensionar a qué nos enfrentamos en términos de pensar desobediencias y formas de resistencias a una forma de gubernamentalidad y de producción subjetiva basada en la interiorización de la ética del mérito.*

**Palabras clave:** Deuda, genealogía, moral, neoliberalismo, desobediencias

**Abstract:**

*This work presents a genealogy of morality of debt with the aim of deepening the existing critical work around the relation between the dispositif of debt and the current ways of subjectivation within the framework of neoliberal governmentality. Nietzsche's genealogy allows us to see that our social bonds are neither founded on the social contract nor in exchange equality relations but instead on creditor/debtor logic and on men's increasing ability to make promises, the latter being the origin of conscience and responsibility. This approach allows not only to characterize better the indebted subject of our current times but also to have a real dimension of what we face when considering disobedience and resistance to this form of governmentality and subjective production based on the internalization of the ethics of merit.*

**Keywords:** Debt, Genealogy, Morality, Neoliberalism, Disobedience

## Introducción

Hay un hecho de discurso innegable en la lengua alemana: que la palabra “deuda” y la palabra “culpa” comparten el morfema “Schuld”, tal como Nietzsche lo demostró a través de un análisis filológico en *La genealogía de la moral*. ¿Qué relación tiene hoy la “culpa” con la “deuda”? ¿Qué vigencia tiene para nosotros que buscamos diagnosticar nuestro presente, el hecho de que en la lengua alemana ambas se encuentren emparentadas? La deuda no es solamente un asunto económico, sino que se encuentra vinculada con la configuración de nuestra conciencia moral, y por eso es uno de los dispositivos más efectivos a través del cual somos gobernados. Es relevante en este marco la perspectiva de Nietzsche respecto de que lo social no se funda en la figura del contrato o del pacto, sino en las primitivas relaciones entre acreedor y deudor y, por lo tanto, no en relaciones entre iguales sino, por el contrario, sobre la más pronunciada de las desigualdades. El neoliberalismo ha captado que la supervivencia del sistema se encuentra en garantizar la competencia, creando y contribuyendo a la desigualdad de condiciones. Lo que veremos en adelante es cómo esa desigualdad se encuentra en lo más íntimo de nuestra constitución subjetiva y social. Pero además de perfilar de este modo nuestras primitivas relaciones sociales, la deuda constituye propiamente una subjetivación, un modo de ser sujetos: hay un trabajo ético-político del endeudamiento en la constitución de la subjetividad, marcado por lo que Nietzsche denomina una “historia de la procedencia de la responsabilidad”: la responsabilidad frente a una promesa de pago. En el marco del neoliberalismo como racionalidad de gobierno (Foucault, 2007; Laval y Dardot, 2013), tampoco la deuda es solamente el motor económico sino subjetivo de la economía contemporánea, y por eso la figura del sujeto endeudado se encuentra en la escena de toda caracterización de nuestros procesos de subjetivación. Nos proponemos en lo que sigue abordar el elemento moral que subyace al dispositivo del endeudamiento, y nos valemos para ello del trabajo nietzscheano, a fin de recuperar la instancia genealógica del sentido y el valor.

Para Nietzsche la genealogía es el arte de interpretar, de atravesar las máscaras, de mostrar qué fuerzas se apoderaron en un momento de la cosa en cuestión, de manera que el sentido indica una relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, mientras que el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en ella.<sup>1</sup> Sentido y valor remiten a una *economía física del poder*, es decir, al análisis de las sujeciones, apropiaciones de sentido, juego de máscaras, que constituyen una historia, un objeto en nuestra historia. De esta forma es posible seguir un hilo conductor entre la deuda y la culpa –en un cruce entre lo moral, lo político y lo económico–, lo que nos permite no solamente caracterizar mejor el sujeto endeudado de nuestro presente, sino también dimensionar a qué nos enfrentamos en términos de pensar desobediencias y formas de resistencias a una forma de gubernamentalidad y de producción subjetiva basada en la interiorización de la ética del mérito, pero cuya historia o prehistoria se encuentra en la configuración de nuestra conciencia moral.

Nos proponemos en este escrito ofrecer un planteo preliminar a un trabajo más extenso y pormenorizado de una genealogía moral de la deuda, ceñida a una lectura de *La genealogía de la moral* de Nietzsche (1998). El objetivo aquí es, en primer término, bosquejar algunas ideas sobre ciertas características de aquella genealogía y su relación con la caracterización del actual sujeto endeudado y nuevas formas de servidumbre. En segundo término, comenzar a perfilar un pensamiento sobre posibles desobediencias en nuestro tiempo, con atención a esta genealogía.

<sup>1</sup> Sobre la genealogía como introducción del sentido y el valor en la filosofía, *cfr.* Deleuze (2008: 16).

## I. Neoliberalismo y sujeto endeudado

“¿Qué le sucede al hombre endeudado durante la crisis? ¿Cuál es su principal actividad? La respuesta es muy simple: paga”

M. Lazzarato

El neoliberalismo como forma de gubernamentalidad (Foucault, 2007) opera en distintos niveles y mediante diferentes estrategias. La deuda constituye una de las principales preocupaciones en nuestra actualidad, en cuanto es causa y efecto, al mismo tiempo, de las crisis financieras en el mundo. El mecanismo de la deuda se encuentra en el corazón del neoliberalismo y del capitalismo financiero; en cierta medida, fue el endeudamiento lo que sirvió para introducir las reformas neoliberales en los 70. Mediante políticas monetarias y fiscales se produce una transferencia masiva de recursos hacia los sectores más ricos, mientras se busca infundir la idea de que quienes tienen menos recursos quieren vivir y tener un acceso a un consumo que no es acorde a sus posibilidades. Como vemos, más que un mecanismo económico, constituye una estrategia gubernamental tanto a escala global –con la deuda pública, que endeuda de modo colectivo a la sociedad–, como en lo más íntimo de nuestros procesos de subjetivación. Lo económico y lo ético entran en un mismo campo estratégico de producción de subjetividades, en tanto el trabajo se vuelve indisociable del trabajo sobre sí mismo –como ya ha sido señalado por varios autores– (Laval y Dardot, 2013; Lazzarato, 2013; 2015), mediante un “consentimiento” u “obediencia feliz” (Lordon, 2013). La deuda funda entonces uno de los dispositivos subjetivantes propios de la racionalidad neoliberal. Todos somos deudores del capital, esto significa que somos culpables frente al capital, en la medida en que la responsabilidad y la conciencia del cumplimiento de nuestras promesas se encuentra en el origen de la conformación de la conciencia humana. En otros términos: a través de la deuda somos gobernados mediante el aplazamiento del

presente, que nos vuelve siervos de un consumo pasado: trabajamos para pagar lo que ya hemos consumido.

Como sostiene Maurizio Lazzarato, quien ha trabajado aspectos de la deuda también desde una perspectiva vinculada a los procesos de subjetivación, la sucesión de crisis financieras provocó la violenta irrupción de esta figura del hombre endeudado, que ahora ocupa el conjunto del espacio público. En este contexto, es importante comprender que el neoliberalismo no busca regular los excesos del mundo de las finanzas, sino

por el contrario, mediante el chantaje del incumplimiento de la deuda soberana, quiere llevar hasta sus últimas consecuencias ese programa, con cuya aplicación integral fantasea desde la década de 1970: reducir los salarios al nivel mínimo, cortar los servicios sociales para poner al Estado benefactor al servicio de los nuevos «asistidos» (las empresas y los ricos) y privatizarlo todo (Lazzarato, 2013: 12).

Por lo tanto, se trata de políticas específicas, planificadas, controladas para generar situaciones de crisis y marcar, de modo más agudo, la brecha entre ricos y pobres. Esto muestra el desarrollo biopolítico de un poder que gestiona las vidas para el sostén del capital: recursos humanos disponibles, precarizados, exacerbando esa división tajante entre las “vidas que importan” y las que “no importan”.

Gobernar a través de la deuda: ese sería el motor del neoliberalismo. Como veremos en adelante, eso no representa únicamente cómo los organismos multilaterales de crédito internacionales incitan a los gobiernos a endeudarse, ni tampoco cómo nuestra economía individual bancarizada nos lanza al consumo con promesa de pago. Sino que este enunciado, el del gobierno a través de la deuda, cobra su sentido más cabal al comprender cómo el dispositivo de la deuda está alojado en lo más profundo del “alma” humana y tiene implicancias respecto de nuestra concepción de las libertades. A continuación, examinaremos la

articulación entre la procedencia de la responsabilidad y el origen de nuestros modos de valorar.

## II. Un animal al que le es lícito hacer promesas

*Lo prometido es deuda.*

Una genealogía *moral* de la deuda no es caprichosa: no se trata solo de considerar el tema de la deuda desde el punto de vista de la moral, sino de comprender que es, propiamente, un asunto moral, en cuanto concierne a la configuración de nuestra subjetividad. Dicho con las palabras de Judith Butler, hay que considerar “no la relación que un sujeto tiene con la moral, sino una relación previa: la fuerza de la moral en la producción del sujeto” (2012: 21), lo que hace que la moral sea una precondition de la sujeción al endeudamiento. En este apartado despuntaremos sólo algunos elementos vinculados a la génesis de un determinado modo de valorar –que Nietzsche nombra como una *moral del resentimiento*, en el marco de lo que podríamos llamar una interpretación física de la voluntad de poder– a fin de situar genealógicamente el problema, para reconducir el trabajo crítico.

Nos concentraremos aquí en dos aspectos específicos de aquella genealogía moral. El primero de ellos, vinculado a la idea del hombre como animal que desarrolló la capacidad de hacer promesas y que lo constituyó en individuo *responsable*. El segundo, la instauración de lo que Nietzsche denomina como el “dogma del sujeto”, que termina por fundar una de nuestras principales contradicciones: la gestión de las libertades y de las obediencias. Con esto, buscamos colaborar en una ontología histórica de nosotros mismos, mediante un diagnóstico ajustado a la dimensión de aquello que nos condiciona y nos produce como sujetos en la actualidad; puesto que si hablamos de una fábrica del sujeto neoliberal, no debiéramos conformarnos con una simple caracterización de este sujeto que somos, ni con la sola postura intelectual de denuncia, sino reflexionar

y producir conocimiento en torno a la posibilidad de intervenir sobre el presente y modificar sus condiciones.

Antes de introducirnos de lleno en la cuestión de la deuda, caracterizaremos brevemente a qué se refiere Nietzsche con “moral del resentimiento”. Uno de los asuntos centrales de *La genealogía de la moral* se encuentra referido al origen de los valores morales en Occidente. Nietzsche desnuda el hecho de que los valores “bueno” y “malo” no existen en sí mismos, sino que son el producto de cómo determinadas fuerzas y valoraciones se apoderaron de estos términos en un momento. Habría por lo tanto al menos dos orígenes para “bueno” y “malo”: un origen activo, que Nietzsche llama “noble”, y supone la posibilidad de una afirmación de sí mismo sin necesidad de un otro; y por otro lado, un origen reactivo, “plebeyo” o “bajo”, signado por el resentimiento, que parte del *no*, para poder luego afirmarse; o dicho de otro modo, que para afirmarse a sí mismo como bueno, debe antes reconocer en el otro un “malvado”: –“los corderitos dicen entre sí ‘estas aves de rapiña son malvadas’, si un corderito es su antítesis, este ‘¿no debería ser bueno?’” (Nietzsche, 1998: 51) –.

No nos ocuparemos en este momento de un análisis del método, aunque lo expresado desnuda el trabajo filológico de Nietzsche y las potencialidades de la genealogía: cómo un concepto es creado, cómo una dirección se imprime en el significado de un término, cómo detrás de toda significación hay una lucha de fuerzas por el sentido, cómo el sentido responde a formas de valorar. Sí nos resulta importante resaltar aquí lo que revela la genealogía en relación al tema de nuestro trabajo, esto es, a la deuda.

El trabajo genealógico se dirige a mostrar que nuestros lazos sociales no se fundan en el famoso pacto o contrato ni en las relaciones de igualdad del intercambio (tradicción de la política clásica y de liberalismo), sino en las relaciones entre acreedor-deudor (Nietzsche, 1998; Deleuze y Guattari, 2012; Lazzarato, 2013). La deuda se encuentra profundamente asociada a la capacidad

de hacer promesas y a la formación de lo que en el hombre ha funcionado para su supervivencia como un órgano desarrollado *a posteriori*: su conciencia. La promesa es siempre, como puede adivinarse, promesa de pago y va acompañada del sentimiento de culpa por haber contraído una deuda. De modo que se trata de una de las formas más exitosas de volver al ser humano *gobernable*, con el surgimiento de su conciencia moral, y de instaurar dentro de sí mismo una *servidumbre voluntaria*.<sup>2</sup> En el tratado segundo de *La genealogía de la moral*, “‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”, Nietzsche menciona el acontecimiento de “criar un animal al que le sea lícito hacer promesas”, crearle una “memoria de la voluntad” que vuelva al hombre “calculable, regular, necesario”, para “poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete!” (Nietzsche, 1998: 67).

Si analizamos la función de la promesa, no se trata tanto de recordar el pasado como de asegurar un futuro, es decir, de la posibilidad de disponer del futuro de antemano. La tesis sobre la relación acreedor-deudor presentada en *La genealogía de la moral* es relevante en nuestro tiempo, en cuanto se ha desplazado la relación capital-trabajo del foco de la vida económica, social y política, para colocar la relación acreedor-deudor en el centro del mundo de las finanzas. Como lo sostiene Lazzarato, a propósito de la deuda “pública” contraída por los Estados ante organismos internacionales de crédito, la deuda “conciernen a una mnemotécnica que contribuye a la construcción de una (mala) conciencia y una culpa, condiciones subjetivas para atenerse a la promesa «colectiva» de reembolso que las deudas contraídas por el Estado contienen de manera implícita” (2015: 41). Con la promesa,

<sup>2</sup> El concepto aparece en *El discurso de la servidumbre voluntaria* (2008), escrito por Etienne de La Boétie en el siglo XVI.



el capitalismo «dispone de antemano del futuro», porque las obligaciones de la deuda permiten prever, calcular, medir, establecer equivalencias entre las conductas actuales y las venideras. Los efectos del poder de la deuda sobre la subjetividad (culpa y responsabilidad) le permiten al capitalismo tender un puente entre el presente y el futuro (Lazzarato, 2013: 53).

Esa mnemotécnica no es otra cosa que aquella facultad de prometer, ese móvil diferido del presente que es la promesa, esa disposición anticipada del futuro, que buscamos con Nietzsche rastrear en una historia de la procedencia de la *responsabilidad*. Esto último nos interesa particularmente para una genealogía moral de la deuda, en cuanto una de las características más propias de la figura del empresario de sí mismo en la gubernamentalidad neoliberal es el perfil de los sujetos como *responsables de sí mismos*, en una nueva forma de anudamiento del individuo a su labor desde el posfordismo. Como lo advierten Laval y Dardot, se trata “de poner a los individuos en situaciones que obligan a la ‘libertad de elegir’, a manifestar prácticamente sus capacidades de cálculo y a gobernarse ellos mismos como individuos ‘responsables’” (Laval y Dardot, 2013: 220), trasladando a la esfera de sus elecciones individuales, capacidades personales y esfuerzo, el propio éxito o fracaso en la vida íntima y profesional, y eludiendo las dimensiones económica, social y política –y por lo tanto el entramado histórico– en el que el individuo se encuentra inserto. La ética de la empresa presupone el desarrollo de las propias capacidades para enfrentar la incertidumbre y la competencia, y el meollo de la meritocracia reside en esta responsabilidad: el éxito o fracaso individual dependerá del buen desarrollo e incremento de las capacidades personales, *quid* del surgimiento del individuo en la Modernidad. En pocas palabras: ser responsables de sí mismos es asumir que la culpa es nuestra. Esa responsabilidad de sí mismo es el último eslabón de lo que Nietzsche expone respecto de una génesis de la responsabilidad: si nos situamos al final de este proceso, dice, “encontraremos, como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo tan solo igual a sí mismo”, el “individuo

autónomo” (1998: 67), el individuo de la “voluntad *libre*”. Teniendo en cuenta la importancia de la libertad de emprendimiento en la gubernamentalidad neoliberal, pero también un eje que es relevante para nuestro trabajo, el de obediencias-desobediencias, nos ocuparemos brevemente en los próximos párrafos de cartografiar algunas ideas respecto de la cuestión de la/s libertad/es.

### III. El “dogma del sujeto”: sus libertades, sus obediencias

En recientes trabajos hemos destacado el hecho de que las libertades de las que creemos gozar no son sino la contracara de nuestras formas de obediencia, que el ejercicio de nuestras libertades formales nos vuelve impotentes para la acción. Si realizamos el trabajo de remontarnos a esas relaciones entre libertad y obediencia, vemos que en la Modernidad aquello queda expresado en las formas en que hemos tramitado el uso público de la razón –lo que nos obliga a replantearnos la necesidad de actualizar aquello que llamamos “crítica”– (Vignale, 2017). Como sostuvimos recientemente, en la respuesta kantiana a qué es la Ilustración se encuentra el chantaje de nuestras libertades: la gestión de los usos público y privado de la razón, es la gestión de nuestra obediencia política, la forma de inhabilitar la acción política (Vignale, 2018). La cuestión apunta a mostrar lo que podríamos llamar la estafa de las libertades modernas, en cuanto garantizan de esa forma nuestra obediencia política. En palabras de Foucault: “Cuanta más libertad dejamos al pensamiento, más seguros estaremos de que el espíritu del pueblo se formará en la obediencia. Y de ese modo vemos perfilarse una transferencia de beneficio político del uso libre de la razón al ámbito de la obediencia privada” (2009: 55). En la Modernidad, por lo tanto, las libertades se encuentran larvadas por tecnologías de sujeción y disciplinamiento. Recordemos aquel pasaje de Vigilar y castigar: “las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, 2008b: 255).

Reconstruimos aquí estas reflexiones para contextualizar nuestro presente, en cuanto con el neoliberalismo las libertades adquieren cierta modulación hacia el autogobierno y autocodificación normativa, donde se vuelven indiscernibles respecto de la obediencia: “mientras en el liberalismo las libertades se jugaban o bien en términos de ejercicio de derechos, o bien como límite de los intereses individuales respecto de la sociedad, con el neoliberalismo las libertades adoptan la máscara de los verdaderos móviles de ejercicio de sumisión y obediencia” (Vignale y Alvarez, 2018), en cuanto la figura del emprendedor de sí mismo se encuentra modelado por una ética de la empresa en la que el trabajo es indisociable del trabajo sobre sí mismo, asumiendo las pautas del mercado como propias, liberado de las coacciones de las relaciones laborales del individuo asalariado de antaño, y entendiendo la libertad como libertad de emprendimiento. De manera que no son ya las viejas disciplinas las que coaccionan al sujeto enderezando su conducta y volviendo al cuerpo dócil, sino el gobierno de un ser cuya subjetividad se encuentra implicada en la tarea que lleva a cabo (Laval y Dardot, 2013: 331).

¿Qué relación hay entre esa libertad de emprendimiento, la gestión de las libertades y las obediencias en la Modernidad y la procedencia de la responsabilidad, tal como lo hemos desarrollado a partir de una genealogía de la moral? Encontramos que la idea del trabajo como trabajo indisociable sobre sí mismo, que caracteriza al emprendedor, es un elemento que puede rastrearse genealógicamente en el modo de configuración de la conciencia humana. Dice Nietzsche:

El ingente trabajo de lo que yo he llamado “eticidad de la costumbre” –el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo prehistórico, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también su dureza, tiranía, estupidez, e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable (2008: 67).

El auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo no es otro que el repliegue de determinados instintos, el surgimiento de la conciencia moral como “mala conciencia”. Ateniéndonos al trabajo de una eticidad de la costumbre, la gobernabilidad de los hombres y su servidumbre voluntaria son frutos de ese trabajo sobre sí mismo que no sería algo relativamente nuevo –propio del sujeto neoliberal–, sino presente ya en los estratos “prehistóricos” de configuración de su conciencia. Si nos remontamos a la procedencia de la responsabilidad de sí mismos y de esa libertad soberana, traducida en libertad de emprendimiento, nos encontramos con lo que Nietzsche denomina el “dogma del sujeto”.

Más arriba habíamos mencionado la forma de valorar plebeya, que necesita antes de la negación de otro, de un “malvado”, para luego afirmarse a sí mismos como “buenos”. El problema que plantea Nietzsche en torno de esta segunda forma de valorar –por oposición a la moral noble– es la cuestión del sujeto y, más propiamente, la idea de un sujeto “libre” que pudiera ser dueño de exteriorizar o no su fuerza:

El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito (Nietzsche, 1998: 53).

En este punto quizás adquiriera un poco más de luz la idea mencionada anteriormente respecto de cómo las libertades son la contracara de nuestras obediencias y la parálisis de nuestra acción política. La explicación desde una genealogía moral de la deuda se encuentra en el marco de la justificación moral del sufrimiento y de un modo reactivo de valorar, que da origen al sentido y al valor de lo “bueno”: “bueno” es quien es “libre” de no descargar su fuerza o su violencia, en función de la responsabilidad que siente ante la comunidad, de la deuda que mantiene con ella. En esa libertad reside el mérito: el mismo mérito

que, posteriormente, justifica las desigualdades en el neoliberalismo, y donde es posible también seguir un hilo conductor respecto de la conformación de los valores en una ética del sujeto endeudado.

Los oprimidos, los pisoteados los violentados se dicen, movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos!»! Y bueno es todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios (...) –esto, escuchado con frialdad y sin ninguna prevención, no significa en realidad más que lo siguiente: «Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada para lo cual no seamos bastante fuertes» (Nietzsche, 1998: 52).

Nietzsche aquí nos devuelve que eso que llamamos “libertad” no es sino debilidad: la debilidad de dirigir contra sí mismos los instintos y volvernos impotentes, y con ello, gobernables mediante la deuda. El sujeto es el dogma que nos permite interpretar la debilidad como una forma de libertad, en cuanto la exteriorización o no de la fuerza dependería de la voluntad de un sujeto, acto que se vuelve “meritorio”. Para Nietzsche el resentimiento, esa moral que engendra valores, cumple esa función: separa a la fuerza de lo que puede y, como dice Deleuze, “separada de sus efectos será culpable de actuar, meritoria, al contrario, si no actúa”, incluso creyendo que se requiere más fuerza para reprimirse que para actuar (2008: 173).

#### IV. Culpa y mala conciencia

“Instinto de la libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo es, en su inicio, la mala conciencia”

F. Nietzsche

Nietzsche llama “mala conciencia” a la profunda dolencia a la que sucumbió el hombre al quedar encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz (1998: 95), la mutación que tuvo que dar el hombre para sobrevivir, una suerte de adaptación de los instintos a la conciencia, que los redujo a “pensar”, “razonar”, “calcular”. Citamos *in extenso* a continuación, para dar cuenta de todos los elementos que se encuentran presentes en el origen de la conciencia, a fin de mostrar una mejor articulación con la cuestión de la deuda y la de la culpa:

Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, –¡y, además, aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Sólo que resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos, y por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro –esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad –las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones– hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen contra el hombre mismo. La enemistad, la crueldad, el placer de la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción, –todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la «mala conciencia» (Nietzsche, 1998: 96).

Nietzsche expresa en este párrafo, y en pocas palabras, el acontecimiento de nuestra subjetivación humana: la constitución de nuestra “interioridad”, la adquisición de esa profundidad a la que llamamos nuestra conciencia, el momento en que los instintos se volvieron contra sí y cambiaron drásticamente nuestras condiciones de existencia, el instante en que sucumbimos a aquél dogma que nos convence de la posibilidad de intervenir voluntariamente en la exteriorización o no de la fuerza, y en caso de hacerlo, volvernos culpables.<sup>3</sup> Como vemos, no se trata de fundamentar lo propiamente humano a partir del reconocimiento de derechos inalienables y de libertades formales, sino de explicar la humanidad a partir del más violento desarrollo de nuestra obediencia, y con ella, de nuestra impotencia. Nuestra sociedad se funda, de esta forma, en la renuncia, en la inhibición para la acción y para la transformación.

Esa interiorización, esos instintos vueltos contra el hombre mismo desarrollan la *culpa*. El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña en virtud de un contrato algo que todavía “posee”, otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo, su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida (Nietzsche, 1998: 73). En este marco, la culpa no es otra cosa que reconocer cierta obligación contraída, cierto deber de restituir o para el caso, de compensar, la deuda. Y esa compensación, en caso de que la deuda no se pague, consiste en cierto derecho a la crueldad –por parte del acreedor–, es la aparición de la idea de “pena” como retribución a una deuda impaga.

<sup>3</sup> Sin lugar a dudas la sublimación de los instintos en nuevos recorridos libidinales, las resonancias respecto de los principios de *eros* y *thánatos* en el origen de la cultura, y el desarrollo de la conciencia moral o superyó descrito por Freud en *El malestar en la cultura* (2007) son ecos de lo que puede haber sido de inspiradora la lectura de Nietzsche.

Que la comunidad se funde en la relación acreedor-deudor hace que emerja la figura del delincuente, como aquel que no paga sus deudas o, en otras palabras, no cumple con sus promesas. Y en este sentido, el delincuente es un deudor que no solo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que atenta contra su acreedor (Nietzsche, 1998: 81-82). “¿Qué se puede dar como reintegro a los antepasados?”. Sacrificios, fiestas, capillas, homenajes “y, sobre todo, obediencia” (Nietzsche, 1998: 101). ¿Qué es lo que opera en esa relación sacrificial respecto del antepasado? El temor a su poder: la conciencia de tener deudas con la propia estirpe crece en la medida en que la estirpe se vuelve más fuerte, más poderosa, más venerada. Y las proporciones que adquiere ese temor acaba por transfigurar esos antepasados en un dios. “¡Tal vez esté aquí incluso el origen de los dioses –dice Nietzsche–, es decir, un origen por temor!” (1998: 102).

No habría que restar importancia a esta correlación entre promesa, responsabilidad, deuda, culpa y pena. En primer lugar, por el modo en que, a partir de esa genealogía, surge un dispositivo jurídico vinculado a determinadas formas de castigo. Que “todo tenga su precio” es lo que Nietzsche considera “el más antiguo canon de la justicia”, de “equidad” y de “buena voluntad”. “La justicia, en este primer nivel, es la buena voluntad, entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a «entenderse», mediante un compromiso –y con relación a los menos poderosos, de forzar a un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo–” (Nietzsche, 1998: 81). Por otro lado, también explica, en el marco de una genealogía moral de la deuda, la asociación de que aquello que conseguimos, se paga con sufrimiento, con sacrificio. Sobre la relación entre culpa y sufrimiento, Nietzsche dice: “¿En qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de «deudas»? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el displacer que este le producía, por un extraordinario contra-goce: el hacer-sufrir” (1998: 75).



De acuerdo con Nietzsche, las penas y castigos más crueles (empalamiento, desollamiento, desgarramiento de los miembros del cuerpo con caballos) han surgido con ayuda de imágenes y procedimientos con los que “se acaba por retener en la memoria cinco o seis ‘no quiero’ respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad” (1998: 71). Este es el uso duradero de la pena, ser ejemplificador, domesticador. Por eso dice: “Lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias: y así la pena domestica al hombre, pero no lo hace ‘mejor’” (Nietzsche, 1998: 95). Por lo tanto, es mediante la culpa, la pena y la deuda que nos volvemos obedientes, que incrementamos la servidumbre de nosotros mismos, que podemos distorsionar nuestra debilidad e impotencia en libertad: en la libertad de no hacer, de no accionar –por temor, por conveniencia, por comodidad–. Estar obligados a elegir: esa es nuestra nueva servidumbre, de ello depende también hoy, nuestra supervivencia.

Lo descrito aquí alude al proceso sobre cómo esta forma de valorar, esta moral, ha triunfado en Occidente. Nuestras formas de obediencia se encuentran signadas por esa reactividad, y han logrado gestionar el uso de las fuerzas. Lo que nos invita a precipitar la cuestión: ¿obedecemos mientras creemos ser libres? ¿Es el ejercicio del uso público de nuestra razón nuestra venganza imaginaria? ¿Es el desarrollo de nuestra conciencia y responsabilidad la razón de nuestra impotencia? Tal vez una de las preocupaciones en este mundo al que criticamos como opuesto y externo, pero que en realidad tenemos internalizado, es aquella pregunta que sigue interrogándonos desde La Boétie (2008): cómo es que desarrollamos nuestra obediencia y nuestra servidumbre voluntaria. Las palabras del grabado de Goya se esclarecen en este contexto: el sueño de la razón produce monstruos.

## V. Desobediencias

Mencionamos el convencimiento de que la estirpe subsiste gracias a los sacrificios y obras de los antepasados y que se trata de pagar con sacrificios y obras el reconocimiento de una deuda. Lo mejor que se puede dar como reintegro a los antepasados es la obediencia: la lógica de la deuda en la fundación de la comunidad. Ante cierta “divinización” de los acreedores, la respuesta es la obediencia, en razón de –como hemos dicho antes– entender la propia debilidad como libertad. Por eso la constitución del Dios cristiano ha manifestado entre los hombres el mayor sentimiento de culpa. Y Nietzsche se pregunta algo que dos siglos después estamos en mejores condiciones de responder: el proceso inverso, es decir, el hecho de que progrese el ateísmo, ¿disminuiría también el sentimiento de culpa? Y responde: “no hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su causa prima. El ateísmo y una especie de segunda inocencia [*Unschuld*] se hallan ligados entre sí” (Nietzsche, 1998: 104). Sin embargo, el capital se ha erigido en un nuevo dios. El ateísmo –entendido de modo literal– no ha dejado de conducirnos a nuevas sacralizaciones. No es que hemos derribado la instancia del absoluto: simplemente hemos desplazado lo que ocupa su lugar: de dios a la razón, de la razón al capital (si es que además advertimos cómo la lógica del capital se ha vuelto una lógica irracional, un capitalismo irracional). El absoluto ante quien rendimos cuentas, el tribunal acreedor, permanece. Volvemos al comienzo: culpables eternamente, con una deuda que se vuelve impagable.<sup>4</sup>

Este último acontecimiento nos obliga a reconducir la pregunta por las desobediencias a las servidumbres en nuestra época. Puesto que las formas de rechazo a cómo somos gobernados a través de la deuda –y su relación con la culpa, con la responsabilidad y con la libertad en el marco de esa genealogía moral de la deuda–, deben responder no solo a un adecuado diagnóstico del

<sup>4</sup>Sobre este punto es relevante el trabajo de Walter Benjamin (2014) *El capitalismo como religión*, en el que sostiene que con el capitalismo se desarrolla una conciencia monstruosamente culpable que no sabe expiarse.

neoliberalismo, sino también a considerar cómo las relaciones acreedor-deudor se encuentran inscritas en la mismísima emergencia del alma occidental, para impugnar formas de vida precarizadas a las que nos encontramos sujetos.

Sin caer en la apelación humanista (en relación a la dignidad humana, o a algo que sería lo propiamente humano que se encontraría vejado) ni naturalista (referido a derechos naturales, y vinculados directamente con el dispositivo de la persona), consideramos que es necesario pensar las desobediencias a partir de dos premisas, que no serán desarrolladas aquí a fondo, pero que una *genealogía moral de la deuda* nos orienta a profundizar.

La primera, teniendo como horizonte esa genealogía moral de la deuda: dimensionar que la deuda se encuentra inscrita como *a priori* histórico de nuestras relaciones sociales, en el surgimiento de la conciencia, con todo lo que eso supone: la moralización de las fuerzas y la exteriorización de las acciones, la aparición de la responsabilidad y de la promesa, el aplazamiento del presente que nos vuelve calculables, regulares, gobernables, la interiorización de la culpa y la represión de los instintos. ¿Por qué nos resulta una cuestión importante situar las cosas en perspectiva o, mejor dicho, en una perspectiva *lejana*? Como asunto prioritario, porque aquello que debe ser objeto de nuestro rechazo, de nuestra impugnación se encuentra *en nosotros mismos*.

La segunda premisa, en relación a la consideración de formas actuales de desobediencias: que éstas no pueden seguir siendo concebidas desde un punto de vista ilustrado –mediante la aceptación de la gestión entre libertades y obediencias y, por lo tanto, de una mera indocilidad reflexiva que no se acompañe de una instancia material–. A propósito de precisar ese *nosotros mismos*, recordemos uno de los aspectos más importantes de la elaboración que realiza Foucault de la noción de “crítica”: “la crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que podríamos llamar, en una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 2018: 52). Esto último no es un simple enunciado teórico, en la medida en que, en cuanto actitud, expresa el riesgo más propio de las

desobediencias respecto de sí mismo: una *desujeción en el juego de la política de la verdad* es cuestionar el juego entre nosotros mismos y lo que se presenta de antemano como verdadero: sea de orden epistemológico o de orden moral. Para decirlo del modo en que hemos venido nombrándolo: la *política de la verdad* es todo lo que en el orden epistemológico o moral nos vuelve regulares y calculables. Esa función de desujeción implica, propiamente, un desamarre a aquello que nos constituye como sujetos, una transformación de nosotros mismos, lo que no debiera nunca considerarse como un mero enunciado estético, sino de implicancia política respecto de un nuevo modo de ser sujetos. Puesto que de lo que se trata es de un desanudamiento respecto de los modos de valorar que nos constituyen, de desandar el modo en que nos hemos hecho *responsables*, las formas en que nos convertimos en el animal al que le es lícito hacer promesas, pero también la explicación de la debilidad como libertad, con ese desanudamiento, entonces, lo que se pone en juego es la propia constitución subjetiva. La función de desujeción es a riesgo de cortar con lo que hasta ahora nos ha anudado a nuestra identidad: es un sujeto que se arriesga a sí mismo en su transformación. En esta línea, Butler se pregunta, a propósito del análisis del texto foucaulteano *¿Qué es la crítica?*:

¿Quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano?, ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?; y ¿qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar dentro del régimen del verdad dado?, ¿no es eso precisamente lo que se quiere decir con «la desujeción del sujeto en el juego de la política de la verdad»? (Butler, 2001).

De modo que aquella definición de la tarea crítica como la atribución de “interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad” (Foucault, 2018: 52) supone una actualización no tanto de la *parrhesía* –en cuanto sería ingenuo pretender encontrar en nuestro presente una

experiencia en el corazón de la cultura grecorromana-, aunque sí de hacer contemporáneo un coraje de la verdad: saber qué es lo que hay que desobedecer en nuestro tiempo y qué es lo que con ello se pone en riesgo. Hacer contemporánea la pregunta por las servidumbres de sí es practicar la crítica, en los bordes de nuestro propio tiempo y de nuestro contexto. Tal vez, por eso hay un ataque sistemático al pensamiento crítico –mediante gurúes y truhanes con el mote de “intelectuales” al servicio del neoliberalismo–: peligra la naturalización de la forma en que somos gobernados.<sup>5</sup>

Ahora bien, si efectivamente es una de nuestras tareas respondernos a la pregunta por cómo no ser gobernados de esta forma, es necesario lo que ya dijimos: por un lado, mantener en el horizonte del diagnóstico al dispositivo de la deuda alojado en nuestra conciencia desde su origen. Y por otro, abordar estas formas de servidumbre de sí actualizándolas, para dar con las posibilidades de desobediencia.

Ahora bien, tenemos serias dudas de que esas desobediencias puedan darse como un simple acto racional, por lo menos en nuestro tiempo, en el que las libertades racionales han quedado ocultas por formas de obediencia, o por lo que podríamos nombrar como la gestión de las fuerzas en una economía física del poder: el aumento de las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad económica, y la disminución de esas mismas fuerzas en términos de obediencia política, así como por todos los devenires biopolíticos respecto de la división entre las vidas “que importan” y las vidas “que no importan”. Con esto último nos referimos a la génesis y proliferación de formas de vida precarias, vidas que saben que no van a ser lloradas, que no son dignas de duelo (Butler, 2017), y que se encuentran en el corazón mismo del funcionamiento biopolítico del poder estatal: un modo de selección entre las vidas a proteger y las vidas a abandonar, entre aquellas vidas que “valen la pena” y que se quieren futurizar, y aquellas otras a las que se puede

<sup>5</sup>Sobre la cuestión de la crítica, cfr. nuestro trabajo (Vignale, 2020), “*Ethos crítico y a priori histórico de una experiencia posible. Contribución filosófica a la noción de crítica desde una ontología del presente*”.

dejar morir. No se trata exclusivamente de asesinatos directos, sino de medios indirectos donde una gran cantidad de vidas quedan expuestas al abandono y a la muerte.

Si recordamos que la tarea genealógica, en cuanto análisis de la procedencia [*Herkunft*], tiene que ver con la articulación entre el cuerpo y la historia, y que ella debe “mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando el cuerpo” (Foucault, 2008a: 32); y también que es un error pensar que el cuerpo no tiene otras leyes que las de su fisiología, sino que “está atrapado en una serie de regímenes que lo modelan; está roto por regímenes de trabajo, de reposo y de fiestas; está intoxicado por venenos –alimentos o valores, hábitos alimenticios y leyes morales, todo a la vez–” (Foucault, 2008a: 45-46), deberemos considerar que también el cuerpo se forja con las resistencias. En este sentido, el concepto de “performatividad”, de Butler, nos aproxima a un tipo de desobediencia política que no es la de la racionalidad de programas revolucionarios, sino la de cuerpos que se articulan en el espacio político como modos de resistencia, cuerpos que hablan políticamente (y no solo de manera oral o escrita). En cuanto cuerpos visibles incluso a la cobertura mediática, que reclaman la atención de su singularidad “este cuerpo concreto y estos otros cuerpos los que demandan empleo, vivienda, atención sanitaria y comida, amén de una percepción del futuro que no sea el de una deuda imposible de restituir” (Butler, 2017: 17). Las desobediencias se expresan entonces como acto vital ante algo que se nos tornó intolerable o insoportable. No podemos sostenerlo como una actitud intelectual de oposición a las reglas que nos condicionan. Tiene que estar acompañado de prácticas políticas concretas, de una militancia a favor de la deconstrucción de aquella precariedad, por una desobediencia material, corpórea, vital.

Queremos, antes de terminar, subrayar entonces la dimensión ética que el gesto crítico y la desobediencia comportan: no la de las acciones moralmente buenas, sino la práctica efectiva del cuidado de sí y de los otros –como Foucault la elaboró en

sus últimas investigaciones-. Las resistencias políticas pasan por la relación de sí consigo, para dar lugar a reconfiguraciones de lo político, a nuevas relaciones con lo corpóreo, al dismantelamiento de la fábrica de verdades de los medios de comunicación, por tensionar el sentido común, por cultivar el inconformismo, también la solidaridad –que el neoliberalismo busca eliminar garantizando las condiciones de competencia individual-.

#### A modo de cierre

Hemos trabajado sobre algunos de los tópicos que enlazan la moral y la deuda desde una genealogía moral de la deuda: nos hemos concentrado en mostrar que la deuda no es solamente un dispositivo económico del capitalismo financiero, sino un dispositivo ético-político de promesa de pago y de generación de culpa por contraer deudas, para hacernos más “governables”. Y que este dispositivo funciona desde el origen de nuestra conciencia moral. Para ello nos remontamos a la forma en que la capacidad de hacer promesas constituye al individuo como responsable, generando esa relación de deuda y el hecho de que todo se vuelva pagable. Hemos buscado mostrar con esto que una genealogía moral de la deuda no es una perspectiva moral sobre la deuda, sino que es propiamente moral, en cuanto constitutiva de nuestros modos de relación consigo mismos y con la sociedad, en cuanto *subjetivación*.

Una de las principales conquistas del neoliberalismo es una forma de gubernamentalidad donde no son necesarias la fuerza ni el engaño: la sola relación acreedor-deudor, que tenemos internalizada es más efectiva que la opresión. Mediante el trabajo con *La genealogía de la moral* de Nietzsche pudimos ver cómo se asocian la génesis de la conciencia moral con la promesa, la culpa y la pena, y que nuestra debilidad e impotencia se traduce como libertad. En otras palabras, las relaciones acreedor-deudor dan cuenta del entramado entre las nociones de “promesa”, “deuda”, “culpa” y “pena” a partir de las cuales no solamente aparece el individuo *responsable*, sino también *obediente*, todavía en

nuestro presente. Hoy encontramos que la libertad de emprendimiento y la creencia en el éxito personal como fruto de las elecciones individuales y del aprovechamiento de las propias capacidades, se halla en el núcleo de la gubernamentalidad neoliberal, gracias a ese incesante trabajo sobre sí mismo de internalización de las normas de la empresa. La meritocracia hace lo suyo, despolitizando los contextos a partir de los cuales alguien logra alcanzar o no sus objetivos, y más grave aún, alcanzar una vida con las condiciones materiales básicas satisfechas.

Si efectivamente el dispositivo de la deuda se ha perfeccionado de tal manera en nuestra época que somos los únicos responsables por nosotros mismos, acreedores y deudores al mismo tiempo, entonces el problema es más complejo que la oposición entre opresores y oprimidos. Debemos ver en nuestras propias servidumbres el problema, considerar como *a priori* histórico esta génesis de la conciencia humana y, por lo tanto, comenzar a pensar las desobediencias al neoliberalismo desde lo más próximo: la impugnación a una determinada conformación subjetiva, con el riesgo que ello supone. Por otro lado, hemos visto la necesidad de actualizar la crítica, en cuanto no puede quedar sujeta a la gestión del uso público de la razón. Esto supone una instancia desobediencias materiales y vitales, donde son los cuerpos los que entran en juego. *Otro mundo es posible*: pero no debiéramos salir a la caza de utopías, sino hacernos cargo de ese trabajo de desujeción de una política de la verdad, profundizando el trabajo de cómo ser otros de los que somos. Por lo tanto: pensar las prácticas de libertad no desde la obediencia –a lo que nos acostumbró cómodamente la Modernidad–, sino desde las desobediencias. Una desobediencia de sí en una moral de la deuda significa luchar contra la propia servidumbre. Tal vez el coraje de la verdad no esté solamente en nuestros discursos, sino en nuestros cuerpos. Quizás podamos ejercer prácticas de libertad que respondan a la construcción de un *nosotros*, pero no *a priori*, desde la razón que produce monstruos, sino desde lo que se moviliza desde el orden de los afectos.



## Bibliografía

- Benjamin, Walter. *El capitalismo como religión*. Madrid: La llama, 2014.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Butler, Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. En: *Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas* (May. 2001). Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, Michel (2008a). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2008a.
- Foucault, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008b.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Barcelona: Folio, 2007.
- Heler, Mario. *Individuos, persistencias de una idea moderna*. Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Kant, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?”. En: *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 28-37.
- La Boétie, Etienne. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar, 2008.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo; ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Lazzarato, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Lazzarato, Maurizio. *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- Lordon, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Buenos Aires: Alianza, 1998.
- Vignale, Silvana. “Ethos crítico y a priori histórico de una experiencia posible. Contribución filosófica a la noción de crítica desde una ontología del presente”. *REDEA*, 5, 14 (2019-2020: 877-902).
- Vignale, Silvana. “Ilustración y uso prudente de la razón, hacia una actualización desobediente de la crítica”. *Revista Barda: Posfordismo, sociedades de control y neoliberalismo*. 4, 6 (2018: pp. 117-131).
- Vignale, Silvana. “Neoliberalismo, presente y subjetivación: hacia

nuevas formas de lo crítico”. *El Arco y la Lira. Tensiones y debates filosóficos*, 5. (2017: pp. 17-28).

Vignale, Silvana y Álvarez, Luciana. “Prácticas de libertad en la gubernamentalidad neoliberal: claves para pensar la desobediencia

en los bordes del sujeto”. *XI Coloquio Internacional Michel Foucault “Foucault e as praticas da libertade”*. Florianópolis, Brasil, 2018.