

## *Faraway, so close: a priori histórico para una arqueología filosófica de la pena*

*Faraway, so Close: Historical a priori for a Philosophical Archaeology of  
Punishment*

Silvana Vignale \*

Fecha de Recepción: 12/05/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

**Resumen:** *El presente artículo se centra en una reflexión metodológica sobre nuestra investigación acerca de una arqueología filosófica de la pena. Se presenta aquí el trabajo con un a priori histórico, que denominamos metafóricamente “faraway, so close” –tan lejos, tan cerca–. Por oposición a la idea de un origen metahistórico, de carácter ideal, presentamos la creación de una ficción o restitución de escenas, que si bien son históricas –en la medida en que no añaden un punto por fuera de ella–, no son susceptibles siempre de ser localizadas en el tiempo. En pos de caracterizar esta práctica histórica, los conceptos de “prehistoria” de Friedrich Nietzsche y de “lo originario” en Michel Foucault ilustran cómo lo originario nos es contemporáneo, y la llave de acceso a aquello, en tanto no-vivido, se encuentra en la labor genealógica de determinar la emergencia y la procedencia. El trabajo con este a priori histórico puede dar cuenta de un campo de experiencia y devenir común en la configuración del sujeto endeudado y del sujeto penal –objeto de nuestras investigaciones–, en la medida en que nos posibilita determinar, pero también redimensionar, el problema de las formas de resistencias singulares y políticas, otorgándole espesor crítico a un diagnóstico del presente.*

---

\* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA, CCT, Mendoza). Profesora titular de Filosofía y en Antropología Filosófica y Sociocultural en la Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua (UDA).  
Correo electrónico: [silvanavignale@hotmail.com](mailto:silvanavignale@hotmail.com)

**Palabras clave:** *Prehistoria – originario – a priori histórico – arqueología filosófica – pena*

**Abstract:** *The present article focuses on a methodological reflection on our research on a philosophical archaeology of punishment. We present here the work with a historical a priori, which we call metaphorically “faraway, so close”. In opposition to the idea of a metahistorical origin, of an ideal character, we present the creation of a fiction or restitution of scenes, which although they are historical –insofar as they do not add a point outside of it–, they are not always susceptible of being located in time. In order to characterize this historical practice, Friedrich Nietzsche’s concept of “prehistory” and Michel Foucault’s concept of “the originary” illustrate how the originary is contemporary to us, and the key of access to it, as a not-lived, is found in the genealogical work of determining emergence and provenance. The work with this historical a priori can account for a common field of experience and becoming in the configuration of the indebted subject and the penal subject –the object of our research–, insofar as it enables us to determine, but also to resize, the problem of the forms of singular and political resistances, giving critical thickness to a diagnosis of the present.*

**Keywords:** *Prehistory – Originary – Historical a priori – Philosophical Archaeology – Punishment*

*“Cada uno es para sí mismo el más lejano”.*  
(Friedrich Nietzsche, 1998).

*“El nivel original es para el hombre, sin duda, aquello que le está más cercano”.*  
(Michel Foucault, 2008).

Hay un momento en la tarea de investigación en que es necesario reflexionar sobre las metódicas con las cuales se trabaja, y no simplemente suponerlas o enunciarlas. Ese es el propósito en este artículo, en cuanto advertimos que no podemos conformarnos con declarar la labor arqueológica, genealógica y crítica sin más, con las que hemos trabajado hasta aquí, sin problematizarlas; explicitar cuál es nuestro uso específico, de acuerdo a nuestro objeto de estudio. Giorgio Agamben lo expresa de esta manera cuando dice que quienes están familiarizados con la práctica de la investigación en

ciencias humanas saben que “contra la opinión común, la reflexión sobre el método muchas veces no precede, sino que viene luego de la práctica”, que son “pensamientos últimos o penúltimos” (2018, p. 9).

Entre nuestros pensamientos últimos se ha encontrado la necesidad de revisar aspectos de la genealogía como método histórico-filosófico, y de precisar el tipo de *a priori* histórico con el que desarrollamos nuestra labor. Nos valemos en esta meditación de aportes de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, quienes contribuyeron a delinear el trabajo de una historia efectiva. Nos hacemos eco de estas tareas, no solamente en lo concerniente a indagar sobre los sujetos que somos, sino también a atender a la función política de la investigación en ciencias sociales y humanas, esto es, a la capacidad de intervención y transformación que supone la práctica de la investigación filosófica y su función crítica.<sup>1</sup>

En cualquiera de los casos en los que nos aproximemos a la genealogía, es necesario situarla en la tarea favorable a un diagnóstico del presente, en cuanto explica un cierto estado de cosas y de relaciones de fuerzas, y establece cuál ha sido la apropiación de sentidos y de valores para cada objeto. La genealogía es un método histórico-filosófico de oscilación entre el presente y el pasado. Lo que nos interesa explorar aquí es esa oscilación, a partir de un elemento en particular, una especie de *a priori* histórico que hemos nombrado aquí, metafóricamente, como *faraway so close* –tan lejos, tan cerca–,<sup>2</sup> a la manera de una reflexión metodológica o de definición a partir de los supuestos de nuestra investigación, en lo que respecta a los procesos de subjetivación: la determinación de cómo lo originario nos es contemporáneo.<sup>3</sup>

Antes de vernos inmersos en lo que nos ocupa, cabe mencionar el contexto de este pensamiento último o penúltimo, en razón del curso de nuestra investigación. Parte de nuestro trabajo se ha ocupado de analizar la gubernamentalidad neoliberal como una

---

<sup>1</sup> Sobre una reflexión en torno a la “intervención política” de las ciencias humanas y sociales, recomendamos Frédéric Lordon (2020).

<sup>2</sup> *Faraway, so close* es el nombre de un film de Wim Wenders de 1993, secuela de *Der Himmel über Berlin*, del mismo director.

<sup>3</sup> “Lo originario” aquí no es equivalente a la idea de “origen”, sino, como veremos enseguida, a la especificidad de un *a priori* histórico, aunque no fechado, que nos constituye.

racionalidad en la que se acentúa la contradicción moderna entre libertades y obediencias, mediante la producción de subjetividades implicadas, que internalizan por sí mismas la mérito-normatividad característica de una ética empresarial (Vignale, 2017).<sup>4</sup> Esto nos dio impulso para repensar el trabajo crítico, como instrumento de resistencia política y como herramienta metodológica, lo que orientó la necesidad de una *actualización* de esa actitud y metódica, en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal.<sup>5</sup>

Este último trabajo en torno a los procesos de subjetivación en el neoliberalismo, nos condujo a nuestro plan vigente de investigación, sobre *una genealogía moral de la deuda y de la pena*, buscando determinar los cruces entre biopolítica y gubernamentalidad neoliberal. El objetivo del mismo es abordar el elemento moral que subyace al dispositivo del endeudamiento en el neoliberalismo y su relación con el dispositivo jurídico de la pena, estableciendo continuidades entre las prácticas punitivas y la moral. Para ello es central en esta investigación el estudio entre la deuda, la culpa y la pena (Nietzsche, 1998), como nudo desde el cual es posible pensar la relación entre el dispositivo moral del sujeto endeudado y el momento punitivo (Fassin, 2018). Nuestra hipótesis sostiene que las nociones de culpa, deuda y pena conforman una escena de aparición a partir de la que luego se configura el sujeto endeudado y el sujeto penal. El espíritu de nuestra investigación busca tensionar el presente con el pasado, buscar las formas de actualización de determinadas prácticas y, más concretamente, comprender el actual giro represivo –lo que Didier Fassin llama el “momento punitivo”– a la luz de una historia de la moral occidental.<sup>6</sup> Se trata del aumento de sanciones, cada vez más severas, sin una correlación con la evolución de la criminalidad

---

<sup>4</sup> En este punto, nos resultó relevante el estudio del trabajo de Laval y Dardot (2013) y su tratamiento del “dispositivo de rendimiento y de goce” para repensar el uso de los cuerpos.

<sup>5</sup> Sobre la necesidad de una actualización de la crítica, véase Vignale (2018).

<sup>6</sup> “Propongo hablar de momento punitivo. El término ‘momento’ se refiere evidentemente a un período particular, o más bien a un espacio-tiempo: el fenómeno que designa se extiende en efecto a través de muchas décadas y se despliega sobre todos los continentes con pocas excepciones. Pero es necesario entender también en el sentido dinámico de su etimología latina, que la física ha conservado para significar el movimiento, el impulso, la influencia: es la fuerza que determina el cambio al cual se asiste” (Fassin, 2018, p. 12).

y la delincuencia. El crecimiento de la población carcelaria, el endurecimiento de las penas, la pretensión de la baja de imputabilidad, la judicialización de la política, dan cuenta de cómo “la solución” –el castigo– ha devenido en problema, mostrando en muchos casos la pérdida de la legitimidad que resulta de la aplicación del castigo de manera discriminatoria o arbitraria.

Una arqueología filosófica de la pena –nombre que aquí utilizamos a propósito del desarrollo que se verá en adelante– permite remitirnos más allá de la configuración estática del presente, y considerar cómo las prácticas punitivas actuales se remitan a una escena originaria de la conciencia humana. La labor con el *a priori* histórico que aquí exponemos puede dar cuenta de un campo de experiencia y devenir común en la configuración del sujeto endeudado y del sujeto penal, pero también redimensionar el problema de pensar las formas de resistencias singulares y políticas. En otras palabras: si advertimos una procedencia común para el estado actual de cosas, en el terreno de la gubernamentalidad neoliberal y de la producción subjetiva actual, los interrogantes en torno a las resistencias encuentran otro espesor crítico.

### **Las escenas en la genealogía como abandono del origen**

Dijimos que la genealogía es un método histórico-filosófico de oscilación entre el presente y el pasado. ¿Qué pasado es el que interesa al genealogista? Son muchos los trabajos que se han ocupado de diferenciar la labor genealógica de la historia, a propósito de Nietzsche y Foucault (Dreyfus y Rabinow, 2001; Gabilondo, 1990; Lemm, 2014; Veyne, 2004). Esa diferencia estriba fundamentalmente en torno a la concepción de origen, y resulta claro que el mayor aporte lo hace Foucault en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia* (2008a). Mientras la historia tradicional, teleológica, disuelve el acontecimiento singular en una continuidad ideal, buscando borrar el lugar desde donde mira, la genealogía toma el acontecimiento en su singularidad, distanciándose, principalmente, de la posibilidad de un origen metafísico en el que las cosas se encontrarían prístinas, en su esencia. Con “acontecimiento” Foucault no se refiere a una

decisión, a un tratado o a una batalla, sino a una relación de fuerzas que se invierte, a un poder que se confisca, a un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, a una forma de dominación que se debilita mientras surge otra, de forma tal que “las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha” (Foucault, 2008a, pp. 48-49).

La revisión de los términos en alemán *Ursprung*, *Herkunft* y *Entstehung*, ofrece la desmitificación de ese origen como punto metahistórico e ideal en el que se situaría el secreto esencial de las cosas. El genealogista entiende que hacer historia no es agregar fe a la metafísica, sino descubrir que “detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault, 2008a, p. 18).

La noción de *Herkunft* (procedencia) no busca mostrar la continuidad del tiempo, sino determinar las marcas sutiles y singulares de un individuo, un valor, una idea o un concepto. Seguir el hilo complejo de la procedencia es por esto “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 2008a, pp. 27-28). De manera que no solamente despeja la idea del origen, sino también la idea metafísica de una identidad del yo. Procede por sacudidas de capas y sentidos que se han ido agregando en la constitución de los objetos y de los sujetos. Sobre ese juego de apropiaciones pueden develarse la superposición de sentidos de la causalidad de la pena, objeto de nuestras investigaciones. Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1998) dice que no se puede ser ingenuo sosteniendo que el procedimiento de la pena fuera inventado para su finalidad. Muestra lo sobreañadido del sentido de la pena, la crueldad originaria de la que parte, disfrazada de neutralización de la peligrosidad, pago del daño al damnificado, inspiración de temor, compensación, forma de hacer memoria, venganza, declaración de guerra, etcétera (Nietzsche, 1998, pp. 91-92).

Que el análisis de la procedencia atañe al cuerpo, no es algo que podamos dejar aquí de lado, teniendo en cuenta que el mismo dispositivo metafísico que presenta la

idea de un origen metahistórico, inventa una vida contemplativa a partir de la cual el cuerpo es negado y donde se monta todo sentido moral. Foucault expone en ese ensayo que la genealogía, como análisis de la procedencia, está en la articulación del cuerpo con la historia, y que “debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando el cuerpo” (Foucault, 2008a, p. 32). Es preciso que situemos esa ruina en la moral occidental y cristiana, donde el cuerpo es despreciado en razón de la creencia en una vida trascendente y donde se inscribe el pecado *original* –de donde también procede la culpa cristiana–. Cuando Nietzsche expresa que la filosofía hasta ahora no ha sido sino una interpretación del cuerpo, y una mala interpretación del cuerpo (2011, p. 35), hace referencia a ese doble lugar en que Occidente lo deposita: cuna del pecado, los excesos y la concupiscencia y, a la vez, protagónico en cuanto al ensañamiento y crueldad para colocarle todo tipo de *corsets*.

Un ejemplo de la historia arruinando el cuerpo podemos encontrarlo en el trabajo genealógico del mismo Foucault, a quien podemos considerar un continuador de *La genealogía de la moral*. En *Vigilar y castigar* (2008d) dice que el poder disciplinario aumenta las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad económica, y disminuye esas mismas fuerzas en términos de obediencia política (Foucault, 2008d, p. 160). En ese pasaje, puede comprenderse cómo Foucault se ha apropiado del uso de las herramientas genealógicas en sus análisis del poder disciplinario, en cuanto demuestra que se trata del uso de las mismas fuerzas del cuerpo tanto para su productividad como para su obediencia. No sólo en cuanto da cuenta de la lucha entre ellas o contra sí mismas, sino también en cuanto remite a una procedencia en el que son despojadas de la inmovilidad a las que serían reconducidas en términos de una “naturaleza corpórea fuerte” (en cuanto a su utilidad económica o productiva) o de la “voluntad libre” (en cuanto a la obediencia política). Precisamente es este último punto el que es desnudado en *La genealogía de la moral* por Nietzsche, cuando habla del dogma del sujeto libre, que llama “libertad” a la impotencia autoimpuesta, que interpreta su debilidad e incapacidad de exteriorizar sus fuerzas como “voluntad libre” (1998, p. 53).

En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, a propósito de esto último, Foucault

señala: “también puede que la fuerza luche contra sí misma: y no sólo en la embriaguez de un exceso que le permite dividirse, sino también en el momento en que se debilita”. Y continúa: “Contra su lasitud, reacciona extrayendo su fuerza de esa misma lasitud que no cesa entonces de crecer, y volviéndose hacia ella para abatirla aún más, va a imponerle límites, suplicios, maceraciones, disfrazarla de un alto valor moral y así recuperar a su vez vigor” (Foucault, 2008a, pp. 35-36) –refiriéndose con esto último al nacimiento de lo que Nietzsche denomina “ideal ascético”–, pero que solventa aquello que acabamos de mencionar respecto de la reconducción a explicaciones metafísicas, donde lejos de estar ausente la moral, la fundamentan. La génesis de la conciencia moral para Nietzsche se funda, por lo demás, en aquellas fuerzas vueltas contra sí mismas, y donde todo desahogo queda inhibido, cuando los instintos se vuelven contra el hombre mismo, desarrollando lo que denomina su “interior” o su “alma”. En un ejercicio metodológico análogo al que aquí realizamos, León Rozitchner dice que, para comprender el fundamento ilusorio del presente en la política, se trata de “buscar lo originario donde la ilusión se constituyó. Y ese lugar se nos revela en la descripción de un drama fundamental que todos enfrentamos en los aledaños de la vida” (Rozitchner, 2012, p. 47).<sup>7</sup>

Judith Butler establece algunas diferencias entre Foucault y Nietzsche en torno de lo que denominamos una genealogía moral de la pena. Ella sostiene que, si bien debe haber sido crucial para Foucault la concepción nietzscheana del castigo para el tratamiento del poder disciplinario en la prisión, Foucault difiere cuando se niega a generalizar la escena del castigo para explicar el surgimiento del sujeto reflexivo:

---

<sup>7</sup> Acerca de esta interiorización, y de una escena originaria como la que aquí reconstruimos a propósito del trabajo genealógico en Nietzsche, recomendamos confrontar con el trabajo de León Rozitchner sobre Freud, en su libro *Perón: entre la sangre y el tiempo*. En el mismo, se presenta la idea de un “drama fundador” de nuestra subjetividad, en donde el superyó o conciencia moral dirige contra sí mismo la agresividad –tal como es descrito por Freud en *El malestar en la cultura*–, a partir del cual Rozitchner explica sobre qué fantasmas se asienta la dominación de un poder histórico-social; o dicho en otros términos cómo la expropiación de la agresividad en el hombre se vuelve un método de dominación social, lo que permite evidenciar que el poder mediante el cual se ejerce la dominación es anterior a sus propias fuerzas. A esto Rozitchner lo denomina “*a priori* de la dominación”. Nos encontramos en este momento trabajando con estas ideas, lo que nos permite la elaboración o reconstrucción de “escenas” en Marx, en Nietzsche y en Freud (Rozitchner, 2012).

A decir verdad, así como Nietzsche considera que la fuerza del castigo es decisiva para la internalización de la furia y la consiguiente producción de mala conciencia (y otros preceptos morales), Foucault recurre cada vez más a códigos morales, entendidos como códigos de conducta –y *no* principalmente a códigos de castigo–, para ver cómo los sujetos se constituyen en relación con ellos, que no siempre se apoyan en la violencia de la prohibición y sus efectos internalizadores. (Butler, 2012, p. 29).

A pesar de ello, es evidente, y coincidimos con Fernando Alvarez-Uría, que Foucault asumió e intentó prolongar el arriesgado proyecto nietzscheano, donde la genealogía se diferencia de la historia de los historiadores, y que más que pretender dar cuenta del pasado, plantea la necesidad de indagación de los procesos que han hecho posible en la historia una configuración presente (Alvarez-Uría, 1994, p. 15). O como lo dice Tuillang Yuing: “*La historia no debe ratificar el presente* construyendo un origen que lo sostenga, debe, por el contrario, iluminar el sentido extraño de su aparición” (2017, p. 270). No en vano, ambos –Nietzsche y Foucault–, terminaron considerando la tarea de la filosofía como una tarea de diagnóstico *cuasi* médico: pues el interés de un genealogista no es el de conocer el pasado, sino el de explicar el presente. Hacer equilibrio en el presente, mientras se sacuden las capas que se adhirieron a un determinado objeto. El ejercicio de la genealogía entonces, puede tener la forma de la siguiente pregunta de Nietzsche sobre los valores de lo bueno y lo malo: “Tu juicio ‘es lo correcto’ tiene una prehistoria en tus pulsiones, tus inclinaciones, aversiones, experiencias y no experiencias; ‘¿cómo ha surgido?’, tienes que preguntar, y después: ‘¿qué me empuja realmente a prestarle oído?’” (2011, p. 278). Además de prestar atención a la forma de las preguntas, destacamos el concepto de “prehistoria” en el párrafo, concepto al que nos referiremos enseguida.

Hay otro concepto que juega un rol importante para el genealogista: el de

*Entstehung* o emergencia, que señala el punto de surgimiento de algo y la ley singular de su aparición (Foucault, 2008a, p. 33). No en el sentido de un surgimiento *ex nihilo*, sino la emergencia a partir de un cierto estado de las fuerzas, lo que puede ser estudiado mediante un análisis físico del poder –como vimos en el ejemplo anterior de *Vigilar y castigar*–, es decir, mediante el análisis de la producción, distribución, administración y comercio de fuerzas políticas en un determinado campo. La noción de emergencia no designa la aparición como algo que nace para ser contemplado:

Como si el objeto hubiese surgido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación; como si el castigo siempre hubiese estado destinado a dar ejemplo. Estos fines, aparentemente últimos no son más que el episodio actual de una serie de sometimientos: el ojo fue primero sometido a la caza y a la guerra; el castigo fue sucesivamente sometido a la necesidad de vengarse, de excluir al agresor, de liberarse de la víctima, de atemorizar a los otros. (Foucault, 2008a, p. 33).

En estas últimas palabras, puede advertirse que la mirada no es la de escudriñar el pasado, sino de diagnosticar el presente. Y continúa: “situando el presente en el origen, la metafísica hace creer en el oscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento. La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault, 2008a, pp. 33-34). La noción de “emergencia” posibilita a nuestro trabajo visualizar un mismo campo de experiencia, en términos de condiciones de posibilidad históricas, y entender que la aparición de determinados sujetos en nuestro presente no puede ser explicada solamente a la luz de las derivas políticas y económicas de las últimas décadas. Que necesitamos introducir una hipótesis histórica de la conformación de dicho campo, que explique una procedencia común del sujeto endeudado y del sujeto penal. Quizás una escena a partir de la cual se encuentre la emergencia de ambos.

Judith Butler hace referencia a aquella práctica histórico filosófica de Foucault de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción (*de faire comme par fiction*) la historia, que estaría atravesada por relaciones entre estructuras de racionalidad, que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él. Hay, entonces, “una dimensión de la propia metodología que se alimenta de la ficción, que traza líneas ficcionales entre la racionalización y la desujeción, entre el nexo saber-poder y su fragilidad y límite. No se nos dice qué tipo de ficción será ésta, pero parece claro que Foucault se basa en Nietzsche y, en particular, el tipo de ficción que se dice que es la genealogía” (Butler, 2008, p. 161), a pesar de reconocer las especificidades de uno y otro modo.

Un ejemplo de lo que dice Butler, a propósito del uso de cómo fabricar la propia ficción, lo encontramos en las primeras clases de *El poder psiquiátrico* (2008). Allí Foucault utiliza el término “escena” en el marco del pasaje de una microfísica de la soberanía a la microfísica del poder disciplinario, a través del análisis de los elementos de la “escena de curación” de Jorge III: una ceremonia de destitución, a partir de la locura del rey, donde deja de *ser soberano*, donde aparece un poder anónimo y sin rostro, repartido en diferentes agentes que hacen cumplir un reglamento; y que acaba finalmente explicando no solamente la inversión de la función soberana, sino la aparición de una nueva mecánica del poder (Foucault: 2008).

Butler refiere la ficción nietzscheana de la genealogía de los diferentes modos de valorar, para especificar que no se trata de determinar el origen de los valores, sino, propiamente, de impugnar la idea de “origen”:

Quizá recuerden que aunque parece que para Nietzsche la genealogía de la moral es el intento de localizar los orígenes de los valores, lo que en realidad busca es encontrar cómo la propia noción de “origen” ha sido instituida. Y el medio por el que busca explicar que el origen es ficcional. Cuenta una fábula sobre los nobles, otra sobre un contrato social, otra sobre una revuelta de esclavos, y aun otra sobre las relaciones entre acreedor y deudor. Ninguna de estas fábulas se

puede localizar ni en el espacio ni en el tiempo, y cualquier esfuerzo por intentar encontrar el complemento histórico a las genealogías de Nietzsche fracasará necesariamente. [...]. Así que no sólo describe ese proceso, sino que la propia descripción deviene instancia de producción de valor, escenificando el mismo proceso que narra. (Butler, 2008, p. 161).

Así es que esta práctica histórico-filosófica, que impugna el origen como un punto fuera de la historia, se vale de la producción de conocimiento mediante escenas o ficciones, que si bien son históricas –en la medida en que no añaden un punto por fuera de ella–, no son susceptibles de ser localizadas sin más en el espacio y en el tiempo; o al menos no a la manera en que la historia buscaría realizarlo, en la medida en que la escena –el acontecimiento– no se encadena a una teleología de lógica causal, sino que *escenifica* un estado de fuerzas, para lo cual el papel de la interpretación es central.<sup>8</sup> Aquí entra en juego lo que mencionamos sobre la noción de “acontecimiento”, que no designa un hecho o una batalla, sino un diagnóstico de las fuerzas en cuestión, en torno a un determinado objeto, al que se le fueron añadiendo sentidos.

La historia efectiva, como práctica histórico-filosófica, mira lo más próximo y se aparta bruscamente para propiciar una mirada como la del médico “que explora para diagnosticar” (Foucault, 2008a, p. 52); pero, además, no teme traicionar su saber por afirmar la perspectiva desde donde mira. Será necesario considerar la idea de no poder localizar –en todos los casos, de acuerdo al tipo de análisis– ni en el espacio ni en el tiempo una escena, sin que ello constituya una fábula o un ejercicio metafísico.

### Como una ficción: la prehistoria (tan lejos) y lo originario (tan cerca)

Nos ocuparemos aquí de abordar dos conceptos que orientan nuestro trabajo: “prehistoria” y “originario”, como *a priori* históricos con los que podemos reflexionar

---

<sup>8</sup> Sobre el papel de la interpretación en Marx, Nietzsche y Freud, nos remitimos a Vignale (2021).

en torno a esta práctica histórico-filosófica de hacerse su propia historia o de fabricarla como una ficción.

Nietzsche habla de *prehistoria* (*Urgeschichte*) cada vez que busca remitirse a la procedencia moral y a la aparición de la conciencia en el hombre. Esa prehistoria es la que da cuenta de cómo se ha forjado en el ser humano la memoria por medio del dolor, a los fines de volverlo predecible en sus acciones, de domesticarlo, en suma, de volverlo gobernable. En el §9 del Segundo Tratado de *La genealogía de la moral*, “‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”, dice:

Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo): también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con el deudor. (Nietzsche, 1998, p. 81).

Tal como lo hemos señalado en otros trabajos (Vignale, 2020a, 2020c), la palabra “deuda” y la palabra “culpa” comparten en alemán el morfema “*Schuld*”. Lo social para Nietzsche no se encuentra fundado en un pacto o contrato entre iguales, sino en la desigualdad primera que existe en la relación entre acreedor y deudor; relación que existe en virtud de la capacidad de hacer promesas. “¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor?”, pregunta Nietzsche. A lo que responde: “de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de ‘sujetos de derechos’ y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio, tráfico” (Nietzsche, 1998, p. 72). No hace falta hurgar mucho para comprender la dimensión moral de la pena. El capricho de la lengua en español refiere esa relación entre castigo y sufrimiento con el vocablo “pena” (aunque también por ejemplo en francés, “*peine*”), que alude tanto al castigo y/o a la condena como a un tipo de dolor o sufrimiento. Pena “significa tanto el precio a pagar como un sufrimiento al que no sabemos darle razón” (Agamben, 2018, p. 20).

Ahora bien, si se analiza el modo en que es usado el vocablo de “prehistoria” por Nietzsche, advertimos que este *a priori* no busca nombrar algo que queda “por afuera” de la historia, sino propiamente aquellos acontecimientos que dieron lugar al tipo de individuos que somos. Por ejemplo, en lo concerniente a las características fundamentales del individuo moderno, si nos situamos al final de ese gran proceso, allí “donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos, como el fruto más maduro del árbol, al *individuo soberano*” (Nietzsche, 1998, p. 67), es decir, al ser humano de la voluntad libre, al que “le ha crecido” una auténtica conciencia de poder y libertad.

Esa prehistoria a la que se refiere Nietzsche, es una ficción que se fabrica para contar la historia, para poder responder a la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser los que somos? Es la invención de una escena originaria y no original, en cuanto se trata de un acontecimiento –en el sentido en que aquí hemos evocado–. Acontecimiento que se ubica en el tiempo y que tiene un desarrollo en la historia, aunque no pueda situarse ese punto de surgimiento en una fecha precisa. Es probable que, como lo cuenta Giorgio Agamben, Nietzsche haya tomado el concepto de *Urgeschichte* de su amigo Franz Overbeck, para quien la prehistoria no coincide simplemente con lo más antiguo desde el punto de vista cronológico, quien además remarca la heterogeneidad constitutiva de la prehistoria respecto de la historia:

El carácter fundamental de la prehistoria es ser la historia de la emergencia [*Entstehungsgeschichte*] y no, como su nombre podría hacer suponer, ser antiquísima [*uralt*]. Esta puede incluso ser muy joven, y el hecho de ser joven o antigua no constituye en todo caso una cualidad que le compete de modo original [...]. Más bien, la relación que establece con el tiempo le es atribuida sólo por la subjetividad del observador. Como la historia en general, tampoco la prehistoria está ligada a un momento particular en el tiempo. (Overbeck, citado por Agamben, 2018, pp. 120-121).

El hecho de que la relación de la prehistoria con el tiempo sea atribuida por la subjetividad del observador, da cuenta de que sujeto y objeto se constituyen de manera conjunta. Pero también, lo que en este momento queremos subrayar de nuestra cita de Nietzsche más arriba, es su aclaración: “prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo” (1998, p. 81). Desde nuestro punto de vista, esta última definición –que en el texto pasa un poco desapercibida al estar colocada entre paréntesis– da con el *quid* del trabajo de este tipo de *a priori*: muestra aquello que convive con nosotros de modo arqueológico, haciéndose presente o actualizándose.

En un mismo sentido es que puede pensarse una actualización de la acumulación *originaria* del capital. En el capítulo XXIV del Tomo I de *El capital* (2011), Karl Marx define la acumulación originaria diciendo: “La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión* entre *productor y medios de producción*. Aparece como “*originaria*” porque configura la *prehistoria* del capital y del modo de producción correspondiente al mismo” (Marx, 2011, p. 893).<sup>9</sup> Marx mismo problematiza este carácter de lo originario en los *Grundrisse*, cuando aparece como un “supuesto histórico” en la historia de la *formación* del capital, “pero de ningún modo a su historia contemporánea, es decir, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por el capital” (Marx, 2009, p. 420), y donde esos supuestos originarios, que eran condiciones para la génesis del capital, se vuelven *resultados de su existencia*. La cita continúa diciendo: “Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que él mismo está presupuesto, y, partiendo de sí mismo, produce los supuestos de su conservación y crecimiento mismos” (Marx, 2009, p. 421). Con esto último, es posible que Marx ya no esté refiriéndose a la génesis histórica y lejana en el tiempo del capital, sino a un análisis lógico o formal, es decir a las condiciones de posibilidad de existencia del capital.

---

<sup>9</sup> Marx utiliza el vocablo “*Vorgeschichte*” para referirse a “prehistoria”. Si bien *Urgeschichte* y *Vorgeschichte* son sinónimos, la lengua alemana los distingue en relación a la tradición escrita. *Urgeschichte* designa la prehistoria en cuanto un tiempo en el que no existe tradición escrita, por lo que la historia puede registrarse únicamente a partir de los legados materiales de los seres humanos. *Vorgeschichte* introduce el sentido de una prehistoria en la que ya había una tradición escrita.

En la cita de *El capital*, además de mencionar lo originario de la acumulación del capital como una “prehistoria”, y sin querer forzar la lectura de Marx a Nietzsche, también es posible observar aquí que la violencia se encuentra disfrazada por el recurso a la libertad. En el proceso histórico –originario– de expulsión violenta de los campesinos, se los arrojó a éstos como “proletarios totalmente libres” (Marx, 2011, p. 895). Ese proletariado, “libre como el aire”, es perseguido con leyes sanguinarias contra la vagancia, en cuanto se los trataba como “*delincuentes ‘voluntarios’*: suponía que de la *buena voluntad de ellos* dependía el que *continuaran trabajando bajo las viejas condiciones, ya inexistentes*” (Marx, 2011, p. 918). Encontramos en Marx una misma escena en la que aparece el dogma del sujeto de la voluntad libre, cuando en realidad disfraza la violencia con la que el sujeto es sometido, gobernado, vuelto dócil, pauperizado. Esa violencia originaria es la que se reedita, como lo expresa Silvia Federici, a propósito de resituar la posición social de las mujeres en la producción de la fuerza de trabajo, aquella prehistoria de escisión entre los campesinos y los medios de producción (2016). En otras palabras, la acumulación primitiva no solo describe el período de transición que llevó a la emergencia del capitalismo, sino que “se reproduce constantemente, ya sea en términos de la renovada separación de nuevas poblaciones de los medios de producción y subsistencia, o en términos de la reproducción de la relación salarial dentro de las relaciones ‘establecidas’ del capital” (Bonefeld, 2012).<sup>10</sup>

En alguna medida, ese carácter originario o esa prehistoria expresan el punto de surgimiento y al mismo tiempo, la reedición de las formas y características en que un acontecimiento tuvo lugar, es decir, la actualización de sus condiciones de posibilidad –lo que hace que propiamente se convierta en un *a priori*, no formal, pues no busca determinar las condiciones formales, objetivas y universales, sino histórico–. Aunque esta permanencia de sus condiciones de posibilidad se encuentre oscurecida, la constitución de esa escena originaria está velada.

La definición de este tipo de *a priori* histórico la establece Foucault en *Las*

---

<sup>10</sup> Puede rastrearse en el último tiempo investigaciones y producción en torno a este carácter continuo de lo originario de la acumulación del capital, para lo cual recomendamos la lectura de AA.VV (2012).

*palabras y las cosas* (2008b). Y precisamente allí aparece un carácter de lo originario que queremos rescatar aquí, en la medida en que para nuestro trabajo hay un fondo humanista constitutivo de los sujetos actuales, que buscamos explorar. Hacia el final del libro, dice que el hombre puede pensar lo que es válido como origen solo sobre la base de fondo de algo ya iniciado, en la medida en que no se trata de un comienzo o “una primera mañana de la historia”, sino que debe ser buscado en ese “pliegue” de trabajo, vida y lenguaje. De manera que lo originario se presenta como algo muy diferente, nuevamente, al origen ideal y prístino del comienzo. En todo caso, el origen es lo que siempre está en vías de volver.

Lo originario en el hombre es aquello que, desde el comienzo del juego, lo articula con otra cosa que no es él mismo; es aquello que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguas que él, y que no domina; es aquello que, al ligarlo a múltiples cronologías, entrecruzadas, irreductibles con frecuencia unas a otras, lo dispersa a través del tiempo y lo arroja en medio de la duración de las cosas. Paradójicamente, lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él, y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo; indica sin cesar y en una proliferación siempre renovada que las cosas comenzaron mucho antes que él y que, por esta misma razón, nadie sabría, pues toda su experiencia está constituida y limitada por estas cosas, asignarle un origen. (Foucault, 2008b, p. 344).

El carácter de lo prehistórico y de lo originario comparten una *a prioridad* histórica y el señalamiento a una escena que se construye como una ficción para contar la historia de una constitución conjunta de sujetos y objetos. Por eso, podemos decir con Nietzsche que “cada uno es para sí mismo el más lejano” (1998, p. 18) en referencia a aquella escena de la que no tenemos fecha ni memoria, y junto a Foucault que “el nivel original es para el hombre, sin duda, aquello que le está más cercano” (Foucault, 2008b, p. 343),

en la medida en que esa escena lo constituye.

En otras palabras, ¿en qué medida esas historias ficcionales son productivas a nuestros usos, a sabiendas que todo conocimiento es una invención?<sup>11</sup> ¿Qué compromete, desde el punto de vista ético, que la producción de historias ficcionales sean también una instancia de producción de valores? ¿Es acaso un ejercicio crítico, si entendemos la crítica como esa posición epistemológica que nos hace parte de los procesos que narramos, y enmarca toda producción del conocimiento en su contexto histórico y político?

### ***Faraway, so close: reconstrucción de la escena***

Lo expuesto precedentemente nos permite encontrarnos en mejores condiciones para describir el tipo de *a priori* de nuestro trabajo en una genealogía moral de la deuda y la pena. *A priori* que hemos denominado, de un modo lúdico, “*faraway, so close*”, para dar cuenta de aquellas indagaciones genealógicas en torno a los procesos de subjetivación. Aunque también para examinar de un modo más preciso por las formas de resistencias a las configuraciones subjetivas actuales. En efecto, permite advertir lo que se encuentra tan cercano a nosotros –actual–, pero cuya procedencia se remonta a otro tiempo, a un tiempo que no tiene la misma medida y la misma cronología de la historia. O, dicho de otra manera, que tiene un punto de emergencia histórico, aunque no una fecha. En este sentido, lo prehistórico o lo originario es algo que se reedita, que se encuentra presente o persiste, a pesar de pertenecer a otro tiempo su emergencia.

Si tenemos que precisar el carácter pasado de una prehistoria, es claro ya que el hecho de que no sea datable cronológicamente, no quiere decir que quede por fuera de la historia. Ahora bien, ¿de qué pasado se trata? No es un pasado que preceda cronológicamente como un origen (*Ursprung*). En todo caso, habría que percibir otro

---

<sup>11</sup> El “conocimiento como invención” aparece en el texto de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Y que Foucault analiza tanto en *La verdad y las formas jurídicas* (1999), como en las *Lecciones sobre la voluntad de saber* (2012).

modo de la temporalidad –algo que es evidente en cuanto la genealogía trabaja con la dispersión de los acontecimientos y no con la continuidad lineal tal como es entendido desde una perspectiva histórica tradicional y teleológica–. En alguna medida, ese *a priori* histórico nos interpela a la comprensión de que en él se halla tanto el pasado como el presente, un pasado que no ha sido vivido, pero que ha permanecido de algún modo en el presente o en alguna forma actual.<sup>12</sup> La prehistoria y lo originario tienen la misma forma que cuando miramos hacia las estrellas: nuestra mirada, desde el presente, tiene una visión fotográfica que reúne en el horizonte eventos de distintas épocas; y que juntas expresan la luz de nuestro tiempo. La luz que viaja hasta nosotros, nos es contemporánea. El trabajo de un arqueólogo es el que puede analizar la emergencia de cada una de las luces que vienen viajando en el tiempo hasta alcanzar al ojo humano.

Tal es el carácter de una *arché*, tanto a la manera de la prehistoria en Nietzsche, como de lo originario en Foucault.<sup>13</sup> *Arché* que como lo precisa Agamben, no es reenviada diacrónicamente al pasado, sino que asegura la coherencia y la comprensibilidad sincrónica del sistema (Agamben, 2018, p. 130).

El trabajo de Agamben sobre el método, *Signatura rerum* (2008, 2018), colabora en el desarrollo de lo que venimos expresando, mediante la introducción del concepto de *arqueología filosófica*, que integra no solamente los aspectos discursivos, sino también al trabajo genealógico. Dice el filósofo italiano: “Podemos llamar provisoriamente “arqueología” a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición” (Agamben, 2018, p. 126). Enfrentarse nuevamente con las fuentes y con la tradición supone poner en cuestión también el

---

<sup>12</sup> Cuando decimos “actual” y no simplemente presente, es para señalar la diferencia respecto del trabajo histórico, porque la cuestión de lo actual es la cuestión de la singularidad del acontecimiento, y no la del presente entendido solamente como el enlace entre lo que nos precede y lo que sigue, que sería la interrogación propia de la continuidad histórica. La actualidad es aquello que irrumpe de modo singular e introduce una diferencia, una interferencia, un quiebre en el presente respecto del pasado. En este sentido, pensar el presente es, en cierto modo, intervenirlo, interpelarlo.

<sup>13</sup> Sobre la cuestión de la *arché* en Foucault, recomendamos la lectura del artículo de Senda Sferco y Tuillang Yuing (2016).

sujeto histórico que debe acceder a ellas, en la medida en que ese sujeto histórico se encuentra constituido en el mismo espesor que las fuentes de la tradición, señalando el problema epistemológico de este tipo de análisis en las ciencias humanas: “La emergencia es aquí, pues, a la vez objetiva y subjetiva y se sitúa, más bien, en un umbral de indecibilidad entre el sujeto y el objeto” (Agamben, 2018, p. 126). En un trabajo anterior, Agamben ya había indicado la necesidad de renunciar a la noción de origen:

debemos renunciar a un concepto de origen acuñado en base a un modelo que las mismas ciencias naturales ya han abandonado, y que lo piensa como una locación en una cronología, una causa inicial que separa en el tiempo un antes-de-sí y un después-de-sí. Tal concepto de origen es inutilizable en las ciencias humanas en tanto que éstas no versan sobre un “objeto” que presuponga ya lo humano, sino que por el contrario éste es constitutivo de lo humano. El origen de un “ente” semejante no puede ser historizado, porque en sí mismo es historizante, funda por sí mismo la posibilidad de que exista algo llamado “historia”. (Agamben, 2004, pp. 67-68).

Aunque Agamben no lo diga de modo explícito, el carácter de este tipo de trabajo histórico ya es un trabajo crítico –como trabajo metodológico y a la vez ético, en cuanto interviene en la transformación de la propia configuración subjetiva–, aquello que Foucault denomina como una “desujeción en el juego de una política de la verdad” (Foucault, 2018, p. 52).<sup>14</sup> De modo que aquí encontramos el *quid* de una intervención política en el trabajo filosófico.

Retomando la idea de algo actual pero cuyo pasado no ha sido vivido, ¿cómo es posible acceder a esa esa escena, a ese no-vivido? Propiamente, mediante la búsqueda no del origen, sino de la emergencia, como lo describimos en un apartado anterior. Es

---

<sup>14</sup> Acerca de la crítica como actitud y desujeción de una política de la verdad, véase Vignale (2020b), donde recupero la noción de “actitud crítica” foucaultiana para mostrar el carácter metodológico y a la vez político respecto de las propias resistencias subjetivas en la relación consigo mismo, en el marco de un gobierno de sí y de los otros.

en nosotros mismos que podemos encontrar la presencia de aquel acontecimiento, puesto que, como ya lo hemos mencionado aquí, es en un mismo campo estratégico en el que se constituyen sujeto y objeto.

Sólo en este punto el pasado no vivido se revela como lo que era: contemporáneo del presente, y de este modo deviene por primera vez accesible, se presenta como “fuente”. Por esto la contemporaneidad, la co-presencia con el propio presente, en tanto implica la experiencia de algo no-vivido y el recuerdo de un olvido, es rara y difícil; por esto la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente. (Agamben, 2018, p. 144).

Para Agamben tiene la forma de un *futuro anterior*: es ese pasado que habrá sido, cuando el gesto del arqueólogo lo despeje. Reafirma la idea de que no debe entenderse la *arché* “como un dato situable en la cronología (ni siquiera en una larga línea de tipo prehistórico); esta es más bien una fuerza operante en la historia”; se supone acontecido, “pero no puede ser hipostasiado en un hecho dentro de la cronología” (Agamben, 2018, p. 153).

### **Consideraciones finales: rehuir a la circularidad dentro de una obra, al origen metafísico y al cientificismo**

¿Cuál es la importancia de alumbrar este *a priori* histórico que vincula el surgimiento de la conciencia moral con la deuda y la pena en nuestro trabajo? Que nos permite determinar la experiencia histórica actual proveniente de aquella escena. Que “nadie está más lejos de sí que uno mismo” encierra también una pregunta que inquieta a las ciencias humanas, a la filosofía política y, específicamente, a quienes trabajamos en la línea de un diagnóstico del presente: el interrogante por su transformación. Una transformación del presente que no es programática, en la medida en que aquello contra

lo que lucha tiene un tiempo que no es el del presente solamente, sino una temporalidad no cronológica que lo constituye. En otras palabras, el diagnóstico no puede quedar encerrado en el análisis pormenorizado del tiempo reciente; así como tampoco las respuestas a las resistencias surgir del encierro teórico de autores a los que admiramos y de los que nos servimos.

Para ejemplificar esto último, consideraremos la respuesta bienintencionada y optimista de Christian Laval y Pierre Dardot a la pregunta por las resistencias a la producción de subjetividades en el neoliberalismo. En *La nueva razón del mundo* (2013), la noción foucaultiana de “contra-conducta” es presentada, descontextualizadamente, para dar respuesta a las resistencias a la gubernamentalidad neoliberal, dejándonos un sabor a final feliz al promediar el libro, pero que, a cuento del análisis formidable realizado, parece presentar cierta circularidad dentro del pensamiento de Foucault, sin dar un paso más allá en torno a posibles insubordinaciones respecto de nuestro presente. Esa respuesta se complementa mediante un doble rechazo: por una parte, a la negativa de conducirse, para con uno mismo, como una empresa de sí; por otra, a la negativa de conducirse, para con los otros, de acuerdo a la norma de la competencia (Laval y Dardot, 2013, pp. 402-409). Pues bien, ¿cómo es eso posible, sin dramatizar la escena primordial de constitución de nuestras formas de subjetividad, que hoy se encarnan en la figura del empresario de sí mismo? Con Foucault, necesitamos dar un paso más respecto de Foucault.

Nos preguntábamos en qué medida la producción de historias ficcionales o de la introducción de una escena de emergencia en la constitución de nuestros objetos de investigación, son productivas a nuestros usos, a sabiendas de que todo conocimiento es una invención y –agregamos aquí–, que en ese proceso nos constituimos también como sujetos. En primer lugar, dimensiona cómo articular la subjetivación con la resistencia al poder, pero teniendo en cuenta que las resistencias no son soluciones de plazo corto, que aquello contra lo que luchamos es muchísimo más antiguo que lo que la historia pueda contar.

En este punto, hemos dicho que es necesario considerar otra relación con el

pasado para las ciencias sociales y humanas y, además, que una historia como la que buscamos –una arqueología filosófica de la pena– no puede ajustarse meramente a categorías de causalidad y de cronologías en el orden de lo histórico. Frédéric Lordon lo dice de un modo contundente: “no se lucha radicalmente contra el imaginario neoliberal si no se ataca a su núcleo duro metafísico, es decir, a su idea del hombre” (2018, p. 339). Con lo cual el trabajo de una arqueología filosófica, con un *a priori* como el aquí expuesto, no solo nos coloca en otro lugar epistémico respecto de la idea de un origen ideal o metahistórico, sino también nos exhorta a desafiar las pretensiones de cientificismo que busca producir conocimiento solamente a través de lo datable.

En conjunto, este *a priori* funciona mediante la localización de un acontecimiento que se ubica en el tiempo, pero que no es un acontecimiento fechado, una escena para la cual es ineludible realizar un análisis genealógico multicausal. Considerar una multi-determinación que no solo produce efectos y la emergencia de un objeto –en nuestro trabajo, de los dispositivos de la deuda y de la pena–, sino que además tiene en cuenta la aleatoriedad, el azar, la multiplicidad de fuerzas, y el devenir de esas fuerzas. En una arqueología filosófica de la pena, se puede demostrar que la cuestión punitiva no necesariamente liga el crimen con el castigo, sino que existen otros móviles no explícitos en los discursos sobre la penalidad, estrategias por las cuales se busca excluir o segregar a determinados individuos o penalizar determinadas prácticas en razón de algo diferente al delito mismo. Y esto último ponerlo en perspectiva respecto de la constitución del individuo. De manera que una genealogía del castigo no remita únicamente a un pre-derecho en términos de lo que puede rastrearse como un derecho más arcaico, sino a la posibilidad de incluir una escena que nos permita contar la historia del castigo. En tal caso, la labor genealógica pone en juego las fuerzas que actúan a la hora de una definición y justificación racional del castigo, fuerzas históricas en la medida en que, en cada época, la pena ha ido adquiriendo, de acuerdo a su función, diferentes finalidades. En consecuencia, nos permite buscar el entrelazamiento jurídico, político y moral a partir del que se ha institucionalizado la pena en el derecho. El diagnóstico de nuestra experiencia histórica actual requiere considerar la tensión y

actualización de aquella escena de emergencia (*Entstehung*), con atención al carácter de producción continua de nuestra subjetividad, al hecho de no ser –como sujetos– un acontecimiento que ya se completó en el tiempo: nuestra misma subjetividad también es esa luz que viene de lejos y sigue su curso, lo que nos hace estar tan lejos, tan cerca de nosotros mismos.

### Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2020). *Trazos de sangre y fuego ¿Continuidad de la acumulación originaria en nuestra época?* (Dossier). *Revista Theomai*, 26.
- Agamben, Giorgio (2004). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. (Silvio Mattoni, Trad). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2018). *Karman. Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto*. (Flavia Costa, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2008). *Signatura rerum: sobre el método*. (Flavia Costa, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Álvarez-Uría, Fernando (1994). “La cuestión del sujeto”. En M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (pp. 7-31). La Piqueta.
- Bonefeld, Werner (2012). La permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social. *Revista Theomai*, 26, pp. 1-3.
- Butler, Judith (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. (Joaquín Barriandos, Trad). En AA.VV, *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-168). Traficantes de Sueños.
- Butler, Judith (2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2012). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. (Francisco Monge, Trad). Paidós.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo*

- y la hermenéutica*. (Rogelio Paredes, Trad.). Ediciones Nueva Visión.
- Fassin, Didier (2018). *Castigar. Una pasión contemporánea*. (Antonio Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Federici, Silvia (2016). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Foucault, Michel (1999). La verdad y las formas jurídicas. En *Obras esenciales II* (pp. 169-181). (Fernando Álvarez Uría, Julia Varela, Trads.). Paidós.
- Foucault, Michel (2008). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008a). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (José Vázquez Pérez, Trad.). Pre-textos.
- Foucault, Michel (2008b). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Celia Frost, Trad.). Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (2008d). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Siglo veintiuno.
- Foucault, Michel (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo veintiuno.
- Gabilondo, Ángel (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Anthropos.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. (Alfonso Diez, Trad.). Gedisa.
- Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. (Horacio Pons, Trad.). Amorrortu.
- London, Frédéric (2018). *La sociedad de los afectos, por un estructuralismo de las pasiones*. (Antonio Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Nietzsche, Friedrich (1998). *La genealogía de la moral, un escrito polémico*. (Andrés Sánchez Pascal, Trad.). Alianza.

- Nietzsche, Friedrich (2011). *La gaya ciencia*. (José Luis Vermal, Trad.). EDAF.
- Marx, Karl (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858 (Grundrisse)*. (José Aricó, Trad.). Siglo veintiuno.
- Marx, Karl (2011). *El capital: el proceso de producción del capital*. (Pedro Scaron, Trad.). Siglo veintiuno.
- Rozitchner, León (2012). *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*. Biblioteca Nueva.
- Sferco, Senda y Tuillang Yuing (2016). El doble pulso de la historia, o la duplicidad de “Arche” en Las palabras y las cosas de Michel Foucault. *Revista de Filosofía Aurora*, 28 (45), pp. 801-821. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.28.045.DS04>
- Veyne, Paul (2004). *Foucault. Pensamiento y vida*. (María José Furió Sancho, Trad.). Paidós.
- Vignale, Silvana (2017). Neoliberalismo, presente y subjetivación: hacia nuevas formas de lo crítico. *El Arco y la Lira*, 5, pp. 17-28. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/64187>
- Vignale, Silvana (2018). Ilustración y uso prudente de la razón, hacia una actualización desobediente de la crítica. *Barda: Posfordismo, sociedades de control y neoliberalismo*, 4 (6), pp. 117-131. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/94901>
- Vignale, Silvana (2019). Ciencias sociales y principio de incertidumbre. *Revista Bordes*, 14, pp. 41-47. Recuperado de: <https://publicaciones.unpaz.edu.ar/OJS/index.php/bordes/article/view/553>
- Vignale, Silvana (2020a). Deuda, promesa y responsabilidad ¿es posible una desobediencia al neoliberalismo? *Anacronismo e interrupción. Revista de Filosofía política clásica y moderna*, 10 (19), pp. 229-254. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/4553>
- Vignale, Silvana (2020b). *Ethos crítico y a priori histórico de una experiencia posible. Contribución filosófica a la noción de crítica desde una ontología del presente*.

*Revista Derechos en Acción*, 5 (14), pp. 858-882. DOI:  
<https://doi.org/10.24215/25251678e380>

Vignale, Silvana (2020c). Genealogía de la deuda. Vestigios morales de nuestra servidumbre voluntaria. *Disenso. Revista de pensamiento político*, 1 (2), pp. 140-154. Recupera de <https://revistadisenso.com/numeros/>

Vignale, Silvana (2021). *Filosofía. Un ejercicio crítico del pensamiento*. Universidad del Aconcagua.

Yuing, Tuillang (2017). *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Cenaltes.