

Mutatis Mutandis, vol. 1, 2016, pp. 1-16.

Libertad y discontinuidad: Ibero Gutiérrez y la cuestión del sí mismo.

Viscardi, R.

Cita:

Viscardi, R. (2016). *Libertad y discontinuidad: Ibero Gutiérrez y la cuestión del sí mismo*. *Mutatis Mutandis*, 1, 1-16.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ricardo.g.viscardi/8>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p0vR/mnF>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Libertad y discontinuidad. Ibero Gutiérrez y la cuestión del sí mismo¹

Resumen

El artículo asocia entre sí la sensibilidad del 68' y la concepción post-estructuralista, a través del vínculo histórico entre un poeta emblemático del período en Uruguay y la discusión de la cuestión del sí mismo en Foucault. Se enfoca la discusión a través de la hipótesis de un fundamento compartido entre el cuestionamiento post-estructuralista del poder de Estado -particularmente en la obra de Foucault- y por otro lado la tradición anarquista, anclada en las luchas sociales de la modernidad. Puesta en la perspectiva que las luchas de los años 60' y 70' prodigaron sobre la concepción foucauldiana, la cuestión del sí mismo alcanza un significativo relieve, en cuanto el planteo del poder foucauldiano se distingue radicalmente del cuestionamiento neoliberal del Estado. En esta discusión decisiva para la orientación de la polémica teórica y las luchas políticas en la actualidad, la constatación de un paralelo generacional, que vincula entre sí a un poeta uruguayo asesinado por el Escuadrón de la Muerte y la orientación post-estructuralista, subraya una clave histórica de relieve crítico.

Palabras clave: sí mismo, discontinuidad, contingencia, libertad, individuo, post-estructuralismo, anarquismo

Abstract

The article links together the sensitivity of 68 'and post-structuralist conception, through the historical link between an emblematic poet of the period in Uruguay and discussion of the question of self in Foucault. The discussion focused through the assumption of a shared basis between post-structuralist questioning of state power, particularly in the work of Foucault and on the other hand the anarchist tradition, anchored in the social struggles of modernity. Putting into perspective the struggles of the 60s and 70s lavished on foucauldian conception, the question of itself achieves significant relief, as from that key raise of foucauldian power differs radically from the neoliberal questioning of the state. In this decisive question for the orientation of the theoretical controversy and political struggles today, the finding of a generational parallel links together a Uruguayan poet killed by the Death Squad and poststructuralist orientation, highlights a key critical historical relief.

Keywords: self, discontinuity, contingency, freedom, individual, post-structuralism, anarchism

¹ Ponencia en el *Coloquio Internacional Anarquismo y Postestructuralismo*, Montevideo, 22 y 23 de octubre de 2014.

1. Un sí mismo puesto en cuestión

En una conversación mantenida con Alfredo Errandonea (senior),² el sociólogo de convicción libertaria manifestó su entender acerca de la concepción de Foucault con un término: “neoanarquista”. La obra del profesor del *Collège de France* desarrolla, a partir del período denominado “político”, una lectura que involucra prioritariamente al Estado y configura un hito en el cuestionamiento contemporáneo del poder. ¿Puede sostenerse un hilo conductor que lleve del anarquismo al post-estructuralismo?

Quizás la misma interrogación surja ante la obra de Ibero Gutiérrez, en cuanto el poeta y pintor uruguayo asesinado por el Escuadrón de la Muerte en 1972 constituye, como se llegó a percibir a través de la exégesis de su obra, una figura genuina e impar del 68' uruguayo (Bravo, 2014). Aunque la sensibilidad post-estructuralista se desarrolla a través de una generación que precedió a la de Ibero y coincide en Francia con la descolonización, que tiene lugar desde mediados de los 50', los mismos protagonistas de ese giro teórico han subrayado el acontecimiento que los involucró en la revuelta estudiantil de mayo del 68', con sesgo alternativo para la sensibilidad política de esa corriente de pensamiento (Foucault, 2016).

La publicación de la obra de Ibero en sucesivas etapas, a partir de un fonograma editado pocos meses después de su muerte, con la grabación de un acto puesto en escena a partir de sus poemas, comprendió asimismo distintas antologías de poesía (Gutiérrez, 2009a) y una exposición de telas y dibujos que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional (Gutiérrez, 2009b). Por el contrario, un episodio vinculado a la publicación de una recopilación elaborada por el mismo autor sólo es conocido por algunos allegados. A fines de 1971 Ibero toma la iniciativa de proponerle a Comunidad del Sur (Comunidad del Sur, 2016) la publicación de una recopilación.³ Relatada por él mismo, la respuesta que recibe es negativa, según se le dijo, porque en el poemario en cuestión el autor “habla de sí mismo”. El argumento significaba que el muy joven poeta de entonces no trasuntaba en su estética una condición colectiva y popular, sino ante todo el avatar de una conciencia personal, contrariamente al designio editorial prioritario, en ese entonces, para Comunidad del Sur. Ibero proponía, desde ese punto de vista, una opción estética ajena al propósito de la editorial de su elección, en cuanto un designio colectivista guiaba la movilización que enfrentó, en el Uruguay y en la región, aquellos “años de plomo”.

2. El conocimiento como crítica de la libertad

² La trayectoria académica de Alfredo Errandonea se encuentra reseñada en Lanzaro (2016).

³ Sara Gutiérrez testimonia que su hermano “Tenía la intención de publicar parte de su obra cuando lo asesinaron” (Gutiérrez, 2009b).

Ajena al cuestionamiento de los aparatos que en torno al Estado pautan, desde la “Guerra Fría”, la hegemonía del poder tecnológico sobre la condición social -por ejemplo a través de la “disuasión nuclear” o de los medios masivos de comunicación-, la sensibilidad tradicional de la izquierda no admitía, por entonces,- el fuero íntimo individual en tanto núcleo problemático del vínculo social. Foucault destaca por el contrario como se genera, en los márgenes de la “guerra fría”, la substitución del “intelectual universal” (es decir el “intelectual orgánico”) por el “experto con poder sobre la vida y la muerte”, que para el analista del Panóptico personifica Oppenheimer “el padre de la bomba atómica” (Foucault, 1979). Para la concepción históricamente dominante y presente aún hoy día en la izquierda tradicional, la desintegración social que se adjudica a la competencia entre individuos -según lo destaca Pierre Rosanvallon (2012), se opone a “la asociación”.

“Esta denuncia de la competencia era el punto de reunión de todos los socialismos de la época. Si bien se distribuían en una multitud de escuelas rivales, sus divergencias se borraban tras esta condena común. Por otra parte, sobre este punto no hacían sino seguir el sentimiento popular general (Rosanvallon 2012)”.

Con Kant se inaugura, en efecto, una perspectiva que reúne la libertad y la naturaleza como parte de un único orden, cuya edificación humana queda a cargo del conocimiento. Corresponde a la crítica de la razón, que es la crítica de una facultad humana, conducir de forma edificante la actividad de la libertad humana, en medio de la naturaleza a la que pertenece el propio hombre, de forma tal que los “excesos de la libertad” no perjudiquen la inscripción del conocimiento en el campo general de la naturaleza. Tal libertad consiste, más allá de los recaudos kantianos acerca de “los límites de la razón” (o más precisamente, en razón de la inscripción de la libertad en la naturaleza, que motiva esos recaudos), en una actividad humana en el contexto de la naturaleza en su conjunto, que por consiguiente, puede ser concebida como un todo en la perspectiva del conocimiento. La sociedad no puede sino suponer, a su vez y por consiguiente, la participación del hombre en la propia naturaleza a través del conocimiento, en razón de una facultad igualmente inherente a la naturaleza humana como tal: la libertad.

“La unión de la causalidad, como libertad, con la causalidad, como mecanismo natural, afirmándose aquella por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda, en el primer caso, en la conciencia *pura* y en el segundo caso en la conciencia *empírica*. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma (Kant, 1913)”.

La representación social configura, en esta inscripción de la libertad en la naturaleza, una expresión genuina del conocimiento humano. A tal conocimiento le cabe articular el vínculo entre libertad y naturaleza, doble pertenencia del humano que se expresa en una misma conciencia. Esa articulación

necesaria de dos planos contrapuestos de la misma conciencia, explica asimismo que en las diferentes tradiciones obreras y populares, el acento sea puesto en la libertad (por los anarquistas) o en la naturaleza (por el “socialismo científico”), pero más allá de los polos acentuados en una y otra línea de pensamiento, cunde por igual desde esas dos sensibilidades revolucionarias, la postulación de una única realidad orquestada por el conocimiento humano.

“Cuando menos a partir de la Ilustración ha quedado claro que someter las realidades humanas -las instituciones sociales, la cultura, la psicología, la moral- a un análisis científico no traduce sólo un programa epistemológico que, al extender el método científico a nuevos ámbitos de estudio, persiga intereses cognoscitivos; sino que se trata de una decisión revolucionaria, la cual se entiende únicamente en relación a un ideal de transformación radical de la sociedad (Vattimo, 1990)”.

Esa impetración de la sociedad y de la realidad en una única naturaleza protagonizada por el conocimiento humano, funda tanto la profesión de fe en las “leyes de la historia” como el irredentismo de una libertad siempre al acecho de una nueva oportunidad. No puede resultar sino ajena a esa perspectiva la afirmación de Ibero.

“(…la realidad es un concepto social en cierto sentido y por eso un concepto conservador y reaccionario. La realidad es un concepto reaccionario...(Gutiérrez, 2009)”.

Lejos de manifestar un efecto de la misma realidad que constituye lo humano en tanto participación en una única naturaleza, la sociedad genera desde esa perspectiva, a modo de defensa de intereses constituídos, un “concepto reaccionario” bajo excusa de “realidad”. En cuanto la sociedad “produce” (tecnológicamente ante todo) la realidad y la propia “realidad” obedece a una imposición social, se revierte la unidad entre libertad y naturaleza en la que progresivamente (positivamente) el conocimiento generaba una realidad alternativa: la emancipación. Esta fisura de la unidad que procuraba el conocimiento, en cuanto se lo concebía como expresión del vínculo entre libertad y naturaleza, convierte a la “representación social” en mera justificación de la “realidad”, que a su vez estampa designios anclados en parte(s) involucrada(s).

3. La sospecha ante el conocimiento

Esta “sospecha” que interviene, como lo ha señalado Foucault, desde la propia maduración de la modernidad, no deja de encontrarse motivada por el rol superlativo que debe ocupar el conocimiento, para dar lugar a la unidad, entre sí, de la libertad y la naturaleza. Esa unidad se conserva de forma ejemplar en el “sistema” hegeliano, que como lo señaló Derrida (1972), manifiesta ante todo “una recuperación por la conciencia” (*relève de la conscience*). El propio rol protagónico adquirido por el

conocimiento -particularmente a partir del positivismo- terminó, sin embargo, por eclipsar entre sí a los mismos polos -libertad y naturaleza-, que supuestamente reunía con ecuanimidad. La disrupción de la continuidad cognitiva de la conciencia -la discontinuidad- adviene, paradójicamente, a través de un exceso que se transluce en la misión encomendada al conocimiento. Tal exceso termina por constituir, no una demasía, sino una “puesta al límite”,⁴ que replantea lo propio al conocimiento más allá de la conciencia que lo inscribe.

De esta forma Nietzsche afirma:

“Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, tenemos que confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice “cada uno es para sí mismo el más lejano” , en lo que a nosotros se refiere no somos “los que conocemos”...(Nietzsche, 2015)”.

Esta posición de Nietzsche que se estampa en el inicio mismo de la *Genealogía de la Moral* puede ser sintetizada como sigue: “Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos”. El influjo que ejerce Nietzsche sobre Foucault y en especial *La Genealogía de la Moral* (Nietzsche, 2016) sobre el pensamiento post-estructuralista, proviene del cuestionamiento de la integridad de la representación moderna, que Foucault (1966) denominara “doblete empírico-trascendental”. En tanto tal “doblete” se constituye como efecto de un “redoblamiento” mutuo entre lo “dado a la representación” y la “crítica que todavía es una representación”, lo propio a la representación (es decir lo propio a la conciencia moderna) se encuentra al mismo tiempo comprendido y excedido en la economía de la conciencia, en tanto la formalidad del “doblete” se encuentra fatalmente anticipada por el “redoblamiento” efectivo que lo acota desde márgenes que trascienden al sí mismo. Esta anticipación no puede constituirse cronológicamente, desarticula toda continuidad necesaria (es decir, “empírica” desde un punto de vista naturalista) de lo “real”, en cuanto la propia condición generativa del “redoblamiento” no puede incluir todo lo que la representación supone, sino sólo “lo dado a la representación”, ni todo lo que promueve la crítica, sino tan sólo aquello que en la crítica “todavía es una representación”. Sin embargo, lo “dado a la representación” retiene la determinación de la ajenidad más extrema, así como “la crítica que todavía es una representación” recibe el impulso más soterrado: la formalidad de la representación no es sino efecto de un juego de condiciones cuya discontinuidad, es decir una genealogía de la decisión, no ancla sino en la contingencia, naturalizada en calidad de conciencia.

A través de un exceso que trasunta por sí misma, la representación manifiesta desde su propio ámbito

4 El concepto de una “puesta al límite” (ideal del concepto) se vincula a la concepción de “*praxis* ideal” en Husserl y corresponde a la elaboración teórica de “objetividades ideales” (Husserl, 1962).

una limitante ajena, pero que asimismo la involucra. Esta perspectiva encuentra en el primado de la vida sobre la historia, en Nietzsche, un punto de apoyo decisivo. La referencia a Nietzsche preside el inicio del período que Foucault dedicará a la cuestión del poder, en el momento de su ingreso al *College de France*. Esta reivindicación del autor del *Origen de la Tragedia* interviene, por consiguiente, menos como influencia que como punto de apoyo de un planteo constituido, en cuanto el trayecto foucauldiano ya se encontraba por entonces pautado por dos obras que cierran su período inicial: *Les mots et les choses* y *L'Archéologie du Savoir*. El planteamiento del tema del “sí mismo” es aún más tardío (Duarte, 2015) y configura un intento por resolver, ya no la cuestión del poder, dirimida ante todo entre mediados y fines de los 70', sino en adelante la cuestión de la condición de todo poder (y por consiguiente, para Foucault, de toda verdad).

Tanto el planteamiento del poder como del “cuidado de sí” obedecen en el trayecto de Foucault a una inflexión, que configura la plena significación de la discontinuidad. Esta no puede hallarse en el saber, que de por sí traduce configuraciones de Orden, sino en la conjunción entre el Orden y la actividad que lo sostiene. En cuanto esa intersección se expresa como *intercesión* del pensamiento, la obra de Foucault adquiere ya no una perspectiva original, sino una huella filosófica intransferible, como toda filosofía original, en la interrogación de lo propio a la filosofía:

“Ahora, si ella se encuentra en ese contacto repetido con lo no-filosófico ¿qué supone (qu'est-ce que) el comienzo de la filosofía? ¿Ella se encuentra allí por anticipado, secretamente presente en lo que no es ella misma, comenzado a formularse casi en secreto (a mi-voix) entre el murmullo de las cosas)? Pero, desde entonces, el discurso filosófico quizás no tenga más razón de ser; o por el contrario, debe comenzar por un fundamento arbitrario o absoluto? Vemos aquí como se substituye al tema hegeliano del movimiento propio a lo inmediato el del fundamento del discurso filosófico y de su estructura formal (Foucault, 1971)”.⁵

Esta intersección entre “lo filosófico” y lo “no filosófico” se encuentra asimismo sostenida en el planteo de Deleuze, en cuanto la actividad filosófica no se confina en un acantonamiento disciplinario o tradicional, sino que se conjuga diversamente en el avatar creativo (Viscardi, 2013).

4. Imposibilidad y acontecimiento a partir del 68'

La interrogación post-estructuralista se proyecta con impulso diferenciado, con relación a la naturaleza moderna del poder y ante todo del totalitarismo, desde los acontecimientos del 68', que configuran desde esa perspectiva una ruptura manifiesta y al mismo tiempo incoercible. Según Derrida (2015)

5 Trad. R. Viscardi.

sólo lo imposible provee acontecimiento, puede afirmarse siguiendo el mismo criterio, que una vez acaecida, tal imposibilidad instala sus propios efectos. La interrogación acerca de la sociedad en tanto fuente de poder es uno de los efectos que, por aquel entonces, surgen ante el imprevisible acaecimiento de su propio acontecimiento: la misma rebelión.

Aquí encontramos, en otro bucle, la misma pertenencia de Ibero Gutiérrez al contexto del 68':

oigo a Bob Dylan y ella
a una distancia de respiro
duerme un minúsculo sueño
suspira la siesta
al entrar en otro tiempo

escribo:
la paz vendrá
con la liberación

entonces ella
no duerme y se despierta
para soñar mejor (Gutiérrez, 1992)

Dice desde la perspectiva “situacionista” Vaneigem (2015):

“De lo que precede a lo que sigue, queda claro que el proyecto de autogestión generalizada exige tantas precisiones como deseos se encuentran en los revolucionarios, y tantos revolucionarios como hay personas insatisfechas de su vida cotidiana. La sociedad espectacular-mercantil determina las condiciones represivas y -contradictoriamente, en el rechazo que ella suscita- la positividad de la subjetividad; por igual la formación de consejos, paralelamente surgida de la lucha contra la opresión global, funda las condiciones de una realización permanente de la subjetividad, sin otro límite que su propia impaciencia en hacer la historia. Por esta vía, la autogestión generalizada se confunde con la capacidad de los consejos para concretar históricamente el imaginario (Vaneigem, 2015)”⁶

Una vez interrogada la genealogía del movimiento post-estructuralista ante la configuración del 68', surge una “imposibilidad acontecida” (la propia sublevación) que justifica preguntarse, en el horizonte de una equivalencia subjetiva general propia a la experiencia: ¿porqué no prolongó Foucault esa reversibilidad de imaginación y realidad, recíprocamente constituidas entre sí?

La primera respuesta es que la reivindicación de los fueros recíprocos de realidad e imaginación no

6 Trad. R. Viscardi.

explica la constitución del conocimiento, sino que lo remite a la subjetividad. Por esta vía, la representación permanece inherente a su propia soberanía, infundida desde el lugar del “Rey-sujeto”. Este lugar se estudia críticamente, con explícito reenvío en el propio texto, a lo largo de *Las palabras y las cosas*, desde “Las Meninas” hasta “El lugar del Rey”.⁷

En segundo lugar porque desde la escuela Francfort hasta el movimiento situacionista, el cual forma parte del movimiento estudiantil francés en mayo del 68', la cuestión instalada por la prevalencia del totalitarismo en el Siglo XX -del nazi-fascismo al marxismo soviético- planteaba la interrogante acerca de la génesis “democrática” (y por consiguiente propia a la “imaginación realizada” de la modernidad), del poder en la sociedad de masas.

5. La contingencia de la libertad

El efecto particular del “espíritu del 68” sobre la obra de Foucault se traduce en dos hallazgos con relación al poder: el Panóptico y la Biopolítica. Geoffroy de Lagasnerie (2012) destacó recientemente que estos logros no alcanzaron a satisfacer el intento foucauldiano, en cuanto se encontraba proyectado hacia las luchas políticas de entonces. El Panóptico ofrece una lectura del poder en la modernidad, por una vía que inscribe el poder en la sociedad y no meramente en una “superestructura”, con la consiguiente superación de la perspectiva decimonónica, que traducía a su vez en términos de “ciencia social” (es decir, en términos foucauldianos, del “doblete empírico-trascendental), un legado de la Ilustración. La trascendencia de esa crítica foucauldiana consiste, al cuestionar el planteo del poder como un lugar ajeno al campo social, en lograr un punto de apoyo crítico capaz de explicar la eficacia política del totalitarismo, ante la obsolescencia patente (en razón del “irresistible ascenso” nazi-fascista propio al siglo XX) de la emancipación “democrática” predicada por la Ilustración. Asimismo, si bien la Biopolítica permitía explicar el vínculo entre los cuerpos y el poder, incluso a partir de la economía general del *cuerpo social*, la condición de los particulares no llegaba a diferenciarse, en el plano del interés singular, del planteo neoliberal de la necesidad económica.

La cuestión del individuo y la libertad desaparecen como diferencias propias al vínculo social, una vez remitidas al determinismo economicista, que las somete por igual a la reducción científicista (una naturalización del sí mismo de cada quién, bajo excusa de formalización rigurosa) (de Lagasnerie, 2012). La cuestión del individuo y de la sociedad no pueden ser explicadas, como lo pretende el neoliberalismo, de cara al poder en el todo social, en cuanto la actuación del individuo no se constituye genuinamente ante el Estado como totalización social, sino ante la propia libertad y poder de cada

⁷ Es decir, entre el primer y el penúltimo capítulo de *Las palabras y las cosas*.

quien en tanto “cuidado de sí”. La contabilización a título científico de actuaciones no explicará jamás el desenlace propio de las decisiones, ni en cada uno ni en el conjunto: tan sólo contabilizará sus efectos.

“La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea del poder pastoral, mas tarde en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por lo tanto del ataque a uno u otro de estos efectos sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política (Alvarez-Uría, 1996)”.

De Lagasnerie (2012) señala cómo, bajo cierta nostalgia de la sociedad como sistema, se tiende a vincular el pensamiento foucauldiano al neoliberalismo, sin percibir que éste último se identifica a sí mismo a través de un científicismo que traduce, ante todo, la moral del poder en la modernidad. Foucault se distancia del mero narcisismo de la conciencia individual, en relación a la libertad, en cuanto llega a plantearla, al final de su vida, como condición contingente de la decisión. Tal libertad no se desarrolla de cara a la continuidad del todo social, ni en tanto enfrentamiento entre la integridad moral de un particular y una soberanía opresiva, sino en tanto discontinuidad consigo mismo, ante la propia contingencia que transgrede, en cada quien, los límites que encuentra en sí mismo.

“Y esta crítica será genealógica en cuanto ella no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos será imposible hacer o conocer; sino que ella diferenciará de la contingencia que nos hace ser lo que somos la posibilidad de no ser más, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos. Ella no intenta hacer posible la metafísica al fin convertida en ciencia; intenta reposicionar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad (Foucault, 2004)”.

La libertad no se plantea, en Foucault, sino como efecto de la discontinuidad de cada quien consigo mismo, ante el avatar propio de la contingencia. Esta contingencia no se concibe en tanto limitante de una libertad narcisista y formalista, que se daría los instrumentos de un dominio, así fuera parcelado: un amo en su territorio. Tal contingencia deja, por el contrario, la libertad librada a un designio que no se somete a ninguna necesidad formal (científica). Esta radicalización libertaria busca trascender, a través de la reivindicación de la contingencia del fuero íntimo, la naturalización economicista de la sociedad en el planteamiento neoliberal. Esa búsqueda foucauldiana no dejó de estar signada por la contingencia de una imposibilidad acontecida: el movimiento del 68'. La poesía de Ibero Gutiérrez pertenece a ese giro de sensibilidad, ante todo, porque interviene como máxima tensión de sí mismo.

6. Referencias bibliográficas

- Alvarez-Uría, introducción a Foucault, M. (1996) *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.
- Bravo, L. (2014). “La contracultura sicodélica en los cuadernos carcelarios de Ibero Gutiérrez”. En: Gutiérrez, I. *La pipa de tinta china: cuadernos carcelarios 1970* (pp.5-16). Montevideo: Estuario.
- Comunidad del Sur (2016). *Historia* <http://www.ecocomunidad.org.uy/ecocom/historia.html> (acceso el 11/04/16)
- de Lagasnerie, G. (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault*. Paris: Fayard.
- Derrida, J. (1972). *Marges*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (2015). “Deconstruir la actualidad” en *Derrida en castellano* <http://www.feeye.uncu.edu.ar/web/epistemologia/Lineadetiempo/Documentos/Derrida/artefactualidades.htm> (acceso el 28/03/15)
- Duarte, A. (2015). “La systemacité de la pensée de Foucault” *Materiali Foucaultiani* http://www.materialifoucaultiani.org/index.php?option=com_content&view=article&id=191:diogo-sardinha--ordre-et-temps-dans-la-philosophie-de-foucault-1 (acceso el 27/03/15).
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Ed. de la Piqueta.
- Foucault, M. (2004). “Qu'est-ce que les Lumières? ». En *Anthologie*. Paris: Gallimard.
- Foucault M. (2016). “Michel Foucault: Soy un artificiero. A propósito del método y la trayectoria de Michel Foucault” *Perrerac*. Disponible en: <http://perrerac.org/francia/michel-foucault-soy-un-artificiero-a-proposito-del-mtodo-y-la-trayectoria-de-michel-foucault/1596/> (acceso el 19/03/16)
- Gutiérrez, I. (1992). *Antología II*. Montevideo: Arca.
- Gutiérrez, I. (2009a). *Obra Junta*. Montevideo: Estuario.
- Gutiérrez, I. (2009b). *Ibero Gutiérrez. Juventud, arte y política*. Montevideo: Facultad de Artes de la Universidad de la República y el Museo de la Memoria de la Intendencia Municipal de Montevideo.
- Husserl, E. (1962). *L'origine de la Géométrie*. Paris: PUF.
- Kant, I. (1913). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Victoriano Suárez.
- Lanzaro, J. (2016). “Homenaje” en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, <http://cienciassociales.edu.uy/wp-content/uploads/sites/4/2013/archivos/20071109020658.pdf> (acceso el 11/04/16)
- Nietzsche, F. (2016) “La genealogía de la moral” *eBokeet.com*, <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Nietzsche,%20Friedrich%20-%20Genealogia>

[%20de%20la%20moral%20%28completo%29.pdf](#) (acceso el 15/04/16)

Rosanvallon, P. (2012). *La sociedad de iguales*. Buenos Aires: Manantial.

Vaneigem, R. (2015). “Avis aux civilisés relativement a l'autogestion généralisée”
<http://www.autogestion.coop/spip.php?article89> (acceso el 29/03/15)

Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Buenos Aires: Paidós.

Viscardi, R. (2013). “La Jerusalén freudiana: una incredulidad religiosa”. En: *Lacan&Spinoza* (pp.77-86). Montevideo: Cuadernos de Ñácate.