

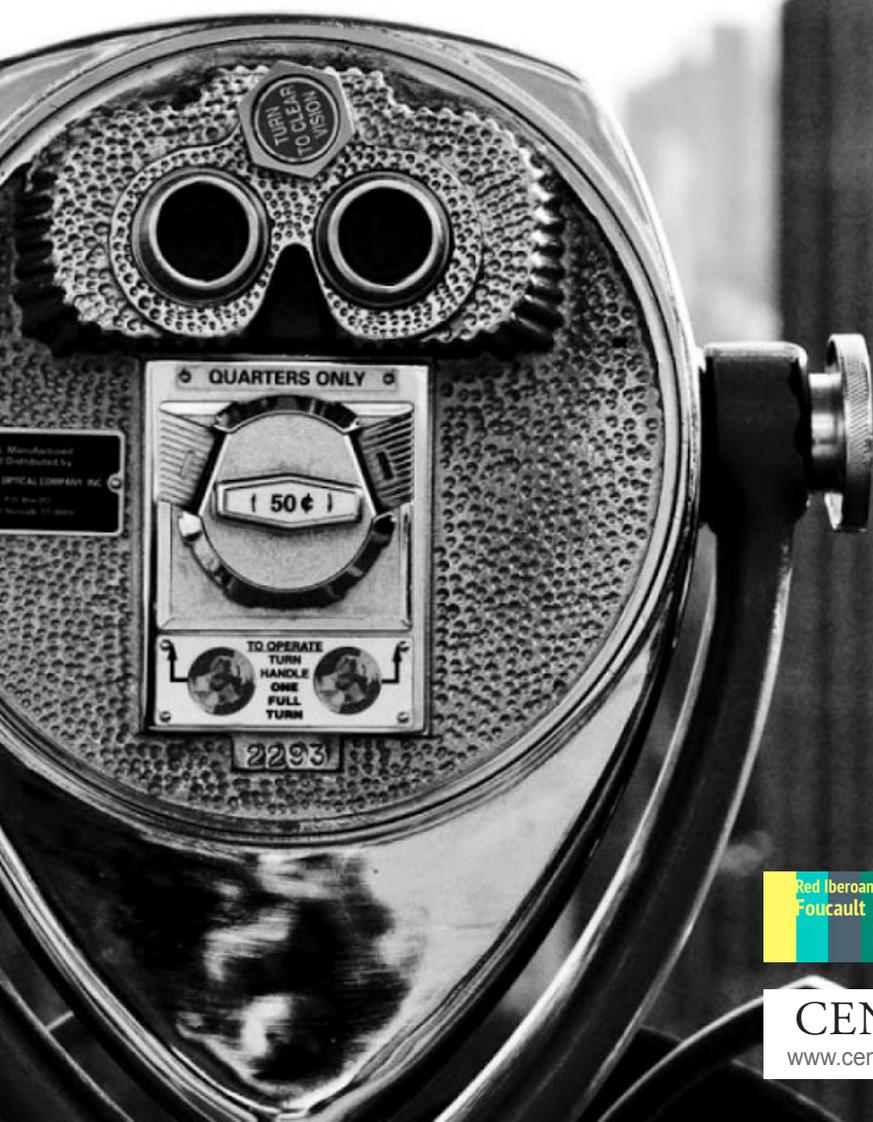
DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal

NÚMERO 3 || DICIEMBRE 2017 || Gobierno, hegemonía y regímenes de verdad



Red Iberoamericana
Foucault



CENALTES
www.cenalt.es/ediciones

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Gobierno, hegemonía y regímenes de verdad
Número 3, diciembre de 2017

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Gobierno, hegemonía y regímenes de verdad

Número 3, diciembre de 2017

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenalt Ediciones EIRL

Viña del Mar, diciembre 2017

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro Sánchez [emmchamo@ucm.es]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltosediciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltés Ediciones EIRL [www.cenaltosediciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía Moral [www.ucm.es/historia-filosofia]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro Sánchez

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrésia en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

ÍNDICE

I ARTÍCULOS

El consentimiento como función estratégica. Del modelo ideológico al análisis tecnológico Consent as a strategic function. From ideological model to technological analysis	
Adán Salinas Araya.....	11
Neoliberalismo como forma de subjetivación dominante Neoliberalism as a form of dominant subjectivation	
Mauricio Bedoya Hernández y Alberto Castrillón Aldana	31
Gobernar la carne: Subjetivación y veridicción cristiana en Foucault Governing the Flesh: Subjectivation and Christian Veridiction in Foucault	
Luis Diego Fernández	57
Foucault político: la filosofía de la transformación Political Foucault: the philosophy of transformation	
Gloria Seoane Rodríguez.....	75
Para un materialismo de la coyuntura: Foucault y Althusser For a materialism of conjunction: Foucault and Althusser	
Julia Monge	91
Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia Foucault, Democracy and the Forms of Alethurgy	
Helton Adverse	119

II MATERIALES

Un diálogo entre Marx y Foucault. Entrevista a Antonio Negri A dialogue between Marx and Foucault. Interview with Antonio Negri	
Antonio Negri / Emmanuel Chamorro	139

III RESEÑAS

<i>La force du vrai : de Foucault à Austin</i>, Daniele Lorenzini Aitor Alzola.....	151
<i>La gran sed de Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales</i>. Arnault Skornicki Cristina Catalina.....	156

IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre Dorsal	167
Información de la Red Iberoamericana Foucault.....	167
V Congreso Internacional <i>La actualidad de Michel Foucault</i>	168
Call For Papers. <i>Dorsal</i> , número 4 “Foucault y la teoría feminista: identidad y poder”	169
Novedades en CENALTES.....	171
Evaluadores/as del número 3 de <i>Dorsal</i>	173

I

ARTÍCULOS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 3, diciembre 2017, 11-29

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.1108589

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

El consentimiento como función estratégica. Del modelo ideológico al análisis tecnológico

*Consent as a strategic function. From ideological model to
technological analysis*

Adán Salinas Araya

Universidad de Playa Ancha, Chile
adan.salinas.a@gmail.com

Resumen: El artículo explora los fundamentos de la crítica de Foucault a la noción de ideología, especialmente enfocándose en la propuesta de Althusser y el surgimiento progresivo de un campo que podríamos llamar el del *consentimiento*. A partir de dicho campo podrían reformularse algunos de los problemas que planteaba el análisis ideológico a condición de cumplir con ciertas exigencias tecnológicas.

Palabras clave: ideología, consentimiento, gubernamentalidad, neoliberalismo, Althusser.

Abstract: This paper explores the basic reasons of foucauldian critique to concept of ideology, focusing on the proposal of Althusser and the progressive emergence of a field that we could call *consent*. From that field could be reformulated some of the problems of the ideological analysis with the condition of certain technological requirements.

Key words: ideology, consent, governmentality, neoliberalism, Althusser.

Fecha de recepción: 30/09/2017. Fecha de aceptación: 6/12/2017.

Adán Salinas Araya es chileno, Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente se desempeña como investigador postdoctoral FONDECYT en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha (UPLA), Valparaíso Chile y es profesor invitado en el Magister de Filosofía Política de la Universidad de Santiago de Chile (USACH).

El presente artículo forma parte del proyecto "Los regímenes de veridicción como componentes de una analítica contemporánea del poder" Folio N° 3170031 FONDECYT/ Postdoctorado.

1 Introducción

Es un hecho conocido que Foucault criticó el uso del término ideología y los presupuestos del análisis ideológico en múltiples ocasiones y a lo largo de los años. No obstante, nos hemos comenzado a dar cuenta con la publicación de los cursos y otros materiales, que a pesar de dicha lejanía del análisis ideológico, Foucault demuestra un interés importante por lo que podríamos llamar consentimiento, por la formación del consentimiento en los sujetos y las poblaciones al interior de las tecnologías de gobierno. Si en efecto las relaciones de gobierno obedecen a una tecnología en que las libertades tienen un papel preponderante, en ellas la formación de consentimiento es precisamente uno de los núcleos centrales de lo que llamamos subjetivación. Nos preguntamos a continuación cuáles serían las posibles relaciones entre el análisis ideológico y el problema del consentimiento a condición de resituar lo primero en unas coordenadas nuevas como son las relaciones de gobierno. No se trata de intentar reconciliar a Foucault con el análisis ideológico, sino de mostrar que podrían haber elementos complementarios frente a un problema común como el de la sujeción/desujeción y el papel que juega en ello la formación de consentimiento¹. Por supuesto, bajo esto late cierta convicción, dicho de la manera más directa, la existencia de elementos ideológicos (falsos, ilusorios y legitimantes que busquen generar consentimiento en los sujetos y en la población) no indica que al mismo tiempo haya algo muy diferente, unos regímenes de verdad que produzcan el consentimiento no a través de la ilusión, sino a través de ciertas formas de relación de los sujetos consigo mismos y con un régimen general de verdad². Por supuesto los términos de la ecuación pueden modificarse y quizás debería hacerse por una premisa cronológica: los regímenes de veridicción no implican de manera necesaria que no existan elementos ideológicos, sino que añaden unos objetos mucho más sofisticados en la relación del sujeto con la verdad, y en consecuencia la relación entre consentimiento y gobierno³.

1 Aunque existen antecedentes inmediatos. Ver MACHEREY, Pierre. *Le sujet des normes*. Éditions Amsterdam, 2014. Aquí, el modelo biológico de Canguilhem sobre la norma (en vez del modelo jurídico) le permite a Macheray explicar el paso de la *normation* a la *normalisation* a partir de *Seguridad, Territorio, Población*, y asignarle en este paso un efecto a lo que Macheray llama 'infraideología', que es la forma en que la *normalisation* vincula a los sujetos. El trabajo de Macheray puede ser un indicador de estas posibilidades de relación entre el análisis ideológico y tecnológico. Recordar que Macheray es coautor en la versión completa de *Lire le Capital*, junto a Althusser. Pierre Sabot ha escrito recientemente un artículo breve sobre varios momentos en que Macheray se acerca a los textos de Foucault a lo largo de los años, acercamiento cada vez mas frecuente hasta *Le sujet des normes*. Ver SABOT, Pierre. «De Foucault à Macheray, penser les normes», *Methodos* [En ligne], 16, Febrero, 2016.

2 La otra hipótesis posible es la reducción de uno de los términos: o la veridicción es una función ideológica o las construcciones ideológicas juegan un papel al interior de un régimen de veridicción, que genera lo verdadero y administra lo ilusorio, aunque podamos sentirnos cercanos a lo segundo por múltiples motivos, esto puede ser también una pretensión totalizante que termine por invalidar la especificidad de cada perspectiva. Suspendamos al menos momentáneamente esta pretensión de solución rápida y asumamos al menos como condición exploratoria la mera existencia de ambas perspectivas.

3 Para no evitar los nombres, se trata de Foucault y de Marx en primer lugar, pero también de Foucault y Althusser de manera directa. De esto hay signos contrarios. A veces Foucault reconoce las propuestas de Althusser y también sucede lo contrario. Se puede citar la introducción de *la Arqueología del saber*, la constante de los cursos y algunas entrevistas que apuntan en un sentido u otro. Irrera explica gran parte del desarrollo teórico de Foucault a partir de esta discusión, pero esto afirma mucho más la controversia que la posible articulación. Ver IRRERA, Orazio. «Foucault e la questione dell'ideologia». *Materiali Foucaultiani*, a. IV, n. 7-8, gennaio-dicembre 2015, 149-172.

2. Ciencia, verdad y sujeción. Primera crítica a la cuestión de la ideología

Como es conocido Foucault insistirá bastante en que no pretende realizar análisis ideológicos y que la noción de ideología le parece inadecuada. Veo que hay que separar dos sentidos. La cuestión de la ciencia y de la ideología por una parte y la cuestión de los análisis ideológicos por otra. Para lo primero ya en *La Arqueología* Foucault propondrá moverse, al menos provisoriamente, hacia la noción de formaciones discursivas «[...]se dirá, por convención, que se trata de una formación discursiva, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como ‘ciencia’, o ‘ideología’, o ‘teoría’, o ‘dominio de objetividad’»⁴. Aquí hay una posición epistemológica que late en toda *La Arqueología*, la ciencia es un tipo de formación discursiva a la que no puede asignársele una preeminencia veritativa como lo hace el binomio ciencia-ideología, saber verdadero – falso saber. Ni tampoco como criterio de validación de otras formaciones discursivas. Recordemos las proposiciones que se planteaban en *La Arqueología* en el apartado *Saber-Ideología* y que pueden funcionar como corolarios de la cuestión 1. No es posible considerar un tipo de formación discursiva más ideológica que otra, y la eventual mayor ideologización de una formación discursiva por ejemplo la economía política no autoriza a asumir todo enunciado de la misma como ideologizado. 2. El funcionamiento ideológico de un enunciado debe realizarse desde su positividad y desde las reglas de formación discursiva que le son propias. 3. La corrección de errores o falsedades de una formación discursiva no implica necesariamente su neutralización ideológica, o que deje de ser ideológica por corregirse. 4. El funcionamiento ideológico de una formación discursiva no reside en sus presupuestos filosóficos o contradicciones en tal nivel, sino en el modo en que forma sus objetos. De esta manera, ocuparse de lo ideológico es asumirlo como una práctica⁵.

En estas proposiciones anteriores vemos que la distancia corresponde a la noción de ideología y el tipo de relación que supone entre ciencia, verdad y falsedad, pero también Foucault expresa una distancia en los modos de proceder del análisis ideológico, a una falta de positividad y a un excesivo interés por los presupuestos filosóficos. Ambas cosas están presentes en la propuesta de Althusser en *Pour Marx*

En su forma más general la práctica teórica no comprende sólo la práctica teórica científica, sino también la práctica teórica precientífica, es decir, “ideológica” (las formas de “conocimiento” que constituyen la prehistoria de una ciencia y sus “filosofías”). La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria; esta distinción toma la forma de una discontinuidad “cualitativa” teórica e histórica, que podemos denominar, con el término de “ruptura epistemológica” introducido por Bachelard.⁶

4 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del Saber*. S. XXI, México, 1970, 62.

5 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del Saber*. S. XXI, 312-313.

6 ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. S. XXI, México, 1967, 137.

Es un pasaje curioso, pues le vale al mismo tiempo el reconocimiento y la crítica de Foucault en *La Arqueología*. Hay que recordar que el único autor citado en la introducción de *La Arqueología* es precisamente Althusser a propósito de esta cuestión de la ruptura epistemológica y precisamente junto a Bachelard⁷, como ejemplo de la expresión más radical de las posiciones rupturistas en la medida que una ciencia se funda desprendiéndose de su pasado como ideológico y sancionándolo como tal al hacerlo. Se trata de un evidente guiño, en la misma línea elogia en una entrevista de 1967 la «muy notable crítica y revisión de la noción de historia desarrollada por Althusser en la lectura de ‘el Capital’»⁸. Sin embargo, en la misma remarca la diferencia de lecturas de Marx: mientras Althusser ve a Marx como una verdadera ruptura epistemológica, Foucault no ve tal ruptura, sino que ve la propuesta de Marx, con todo su potencial histórico y político al interior del dominio epistemológico de la economía política, que en todo caso ya existía antes de Marx⁹. Es un asunto relevante pues Althusser define el método de la ‘evolución ideológica’ precisamente como la identificación de la ruptura de un autor, o de una filosofía con el campo ideológico del que proviene o de la ideología de la que es parte históricamente. Todo el apartado titulado *El joven Marx* en *Pour Marx* es tremendamente ilustrativo. Althusser hace una crítica que en realidad se acerca bastante a la cuarta proposición de *La Arqueología* que he comentado antes, pues opone su método de evolución ideológica, al método universitario corriente que llama ‘analítico-teleológico’ y que tiene como principal problema que «considera la historia de las ideas como su propio elemento, nada ocurre que no sea relacionado a la historia misma de las ideas, y el mundo de la ideología contiene en sí su propio principio de inteligencia»¹⁰. Es decir, coincide en que los presupuestos filosóficos son insuficientes, que de un conjunto de ideas se requiere entender «su relación con un campo ideológico existente y con los problemas y la estructura sociales que le sirven de base y se reflejan en él»¹¹ y que esta ocupación es ante todo una práctica teórica¹². Pero hay que reconocer que pese a las intenciones aquí declaradas por Althusser, es precisamente ese contacto con las ‘condiciones sociales’ la parte más baja de su propio análisis. Como ejemplo vale la pena revisar el apartado *El problema histórico* del joven Marx en el mismo texto *Pour Marx*, en el que ha declarado las anteriores intenciones.

7 Foucault menciona en concreto los *Actos y umbrales epistemológicos* de Bachelard, los *Desplazamientos y transformaciones de los conceptos* de Canguilhem, con su propuesta de escalas micro y macroscópicas y la idea de *redistribuciones recurrentes*. Menciona a Serres como continuador de esta temática y las *Unidades arquitectónicas* de Guéroult. Para finalizar esta serie de perspectivas que enfatizan la discontinuidad cita precisamente el *Pour Marx* escrito por Althusser. Ver FOUCAULT, Michel. *La arqueología del Saber*. S. XXI, 5-7.

8 FOUCAULT, Michel. «Sur les façons d’écrire l’histoire». En *Dits et Ecrits*, T.I, Gallimard, 1994, 587.

9 FOUCAULT, Michel. «Sur les façons d’écrire l’histoire», 587.

10 ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*, 44.

11 ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*, 49.

12 «La práctica teórica cae bajo la definición general de la práctica. Trabaja sobre una materia (representaciones, conceptos, hechos) que le es proporcionada por otras prácticas, ya sea ‘empíricas’, ‘técnicas’ o ‘ideológicas’». ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*, 137.

Sólo se puede reconocer que es uno de los puntos más pobres del libro, donde las condiciones históricas se escapan permanentemente en favor de aspectos como las lecturas económicas vigentes en tiempos de Marx y otros que en realidad siguen perteneciendo al «campo ideológico»¹³ de manera que «el hombre concreto y la historia real»¹⁴ finalmente aparecen poco. En otros textos por ejemplo como el *Curso de filosofía para científicos*, vemos el mismo ‘síntoma’. La tesis 20, por ejemplo, explica las condiciones sociales a partir de las ‘ideologías prácticas’ como la religión, de modo que las condiciones sociales con su espesor parecen no verse. No es tanto un problema de definición como se ha visto antes, sino del logro efectivo de lo que se ha propuesto.

Tenemos aquí dos dificultades el carácter científicista de la concepción ideológica, y el carácter abstracto de su método. Esto explica las caracterizaciones del método ideológico que Foucault ejemplifica en distintos momentos, y que podrían parecer extrañas, toda vez que identifica el análisis ideológico con una suerte de historia de las mentalidades o de las representaciones. Veamos un ejemplo tomado del curso *Del gobierno de los vivos*, aunque descripciones similares se encuentran en muchas partes.

[...] tomemos, si les parece, el problema de la historia y del análisis de la locura. Desde el punto de vista puramente metódico, el desafío era este. En tanto que un análisis en términos de ideología habría consistido en preguntarse: habida cuenta de lo que es la locura -posición universalista-, habida cuenta de lo que es la naturaleza humana, la esencia del hombre, el hombre no alienado, la libertad fundamental del hombre -posición humanista-, preguntarse, sobre la base de estas posiciones universalista y humanista, a qué motivos y condiciones obedece el sistema de representación que ha llevado a una práctica del encierro acerca de la cual sabemos hasta qué punto es alienante y en qué medida es preciso reformarla. En esto habría consistido un estudio, digamos, de tipo ideológico.¹⁵

Entonces vemos que hay dos obstáculos iniciales para tender las líneas de comunicación que aquí se han establecido, el primero es el problema del estatuto

13 Quizás lo más contundente sea la descripción general que arriesga Althusser «Sí, es sin duda necesario nacer un día, y en alguna parte, y comenzar a pensar y escribir en un mundo dado. Este mundo, para un pensador, es inmediatamente el mundo de los pensamientos vivos de su tiempo, el mundo ideológico en el que nace al Pensamiento. Ahora bien, cuando se trata de Marx, este mundo es el mundo de la ideología alemana de los años 30 a 40, dominado por los problemas del idealismo alemán, y por lo que se denomina, con un término abstracto la ‘descomposición de Hegel’. ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*, 60. La glosa es prácticamente innecesaria, el mundo de Marx es definido aquí precisamente por su campo ideológico y muy generales o escuetas alusiones a las condiciones sociales de la época.

14 La definición de principio es contundente «Ahora bien, ningún marxista puede evitar plantearse lo que se ha llamado, años atrás, el problema del ‘camino de Marx’, es decir, el problema de la relación que existe entre los acontecimientos de su pensamiento y esta historia real, una pero doble, que constituye el verdadero sujeto. Es necesario, por lo tanto, recordar esta doble ausencia y hacer surgir al fin los verdaderos autores de estos pensamientos hasta aquí sin sujeto: el hombre concreto y la historia real que los han producido. Ya que sin estos verdaderos sujetos, ¿cómo dar cuenta de la aparición de un pensamiento y de sus mutaciones?». ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*, 57.

15 FOUCAULT, Michel. *Del Gobierno de los vivos*, FCE, 2014, p 101.

de la ciencia y la concepción de lo ideológico como precientífico. Ambas cuestiones difíciles de sostener. En esta imagen del problema, el consentimiento radicaría en lo ilusorio o precientífico, desde el punto de vista filosófico esto implica que se puede romper eso ilusorio a condición de generar una «ruptura» del campo ideológico en el que se está inmerso. Ya vemos que para Foucault una ruptura en cuanto a la formación discursiva es un proceso muy diferente al descrito por Althusser, y por otra parte conceder a la formación 'ciencia' la medida última de este problema veritativo-político sería desmesurado en una perspectiva foucaultiana.

Como vemos, una serie de problemas se van delineando cada vez de manera más fina. Esto podría indicar que la hipótesis de inicio se ve menos probable, es decir que en la medida que avanzamos estas dos baterías de análisis se van distanciando cada vez más. Esto es completamente cierto. Pero, si se pudiese mover el foco de lo ideológico desde lo epistémico a lo político, es decir en vez de preocuparnos por sus efectos científicos, movernos a la cuestión de la verdad y preocuparnos por sus efectos de consentimiento, y por otra parte si fuese posible un modelo diferente para este análisis del consentimiento, puede que la problemática no haya que desecharla sino resituirla. Al menos respecto a lo segundo me parece que el propio Foucault ha propuesto las condiciones de tal paralelo: «A la serie categoría universal-posición humanista-análisis ideológico [...] se opone otra que sería rechazo de los universales [...] - posición antihumanista - análisis tecnológico de los mecanismos de poder»¹⁶. Por supuesto es un paralelo controversial, no se trata de anular la controversia, sino de destacar el problema por el cual la controversia es posible. Profundicemos entonces un poco más la controversia de modo que este punto problemático aparezca.

3 Segunda crítica a la noción de ideología: los aparatos y los dispositivos

Contamos con muchos comentarios interesantes a la noción de «dispositivo» de Revel, de Agamben, de Deleuze, de Chignola que enfatizan elementos diferentes de esta noción que como sabemos Foucault utilizó aunque sin desarrollar una descripción exhaustiva en un solo lugar. Situándola en el tema que nos interesa, esta noción aparece en su condición controversial respecto a la noción de aparato y nos ayuda a apreciar algunos de los componentes de la crítica a la ideología que hay en Foucault.

La noción de aparato en Althusser se aplica de manera diferenciada a los aparatos represivos del Estado (violencia, acción ejercida sobre los cuerpos) y a los aparatos ideológicos del Estado (ideología, palabra, discurso, acción ejercida sobre las conciencias). El dispositivo es algo muy diferente a un aparato, pues hace funcionar los elementos discursivos y extradiscursivos. De modo que tendremos dispositivos disciplinarios, regulativos o gubernamentales. La función de la represión opera mediante la fuerza, acalla y obliga, mientras que la función de la ideología impone

16 FOUCAULT, Michel. *Del Gobierno de los vivos*. FCE, 2014, 102.

un conjunto de ideas, convence de unas determinadas juicios que legitiman las situaciones de dominación, y reproduce las condiciones de producción de la fuerza de trabajo diversificada¹⁷. La función educativa es vista precisamente de este modo por Althusser, como reproducción de la calificación y del orden.

La reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de buen manejo de la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también 'por la palabra' el predominio de la clase dominante.¹⁸

Como se ve, hay aquí dos rasgos importantes, mientras un aparato escinde las funciones discursivas y extradiscursivas, el dispositivo insiste en la imbricación de los discursos con unos soportes institucionales, jurídicos, económicos pero no reducibles a las relaciones de producción. La distinción lógica aparato represivo - aparato ideológico es puesta en juicio con la noción de dispositivo, que no sería una distinción lógica sino una descripción de las positividades históricas en las que se desarrolla el poder, y que son discursivas y extra discursivas al mismo tiempo. De modo que el saber constituye una condición de estos dispositivos. La cárcel moderna no es posible sin el desarrollo de una serie de convicciones sobre la criminalidad y la sociedad que están cristalizadas en saberes específicos. Además del problema tácito de la cuestión del sujeto 'clase dominante' que subyace a la existencia de los aparatos. Entonces en vez de aparatos de represión e ideológicos, tendríamos dispositivos¹⁹ de subjetivación-sujeción. Hablando del modo más amplio, estos dispositivos de subjetivación-sujeción podrán ser disciplinarios, gubernamentales, etc. En términos generales podemos encontrar estos elementos desde *La Arqueología* y en los trabajos de la primera década de 1970. Esta distancia entre dispositivos y aparatos es mayor si pensamos

17 Este es el punto de partida del análisis de Althusser, las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo. Por supuesto retoma el tema del salario que aporta el mínimo vital para la reproducción, pero añade además la diversificación de la fuerza de trabajo, o también lo que llama la composición social-técnica, es decir la distribución de los niveles de capacitación entre los trabajadores asalariados (obreros, técnicos, ingenieros, en el ejemplo de Althusser). Este es el elemento que le permite centrarse en las instituciones educativas como el punto de atención de los aparatos ideológicos del Estado. «[...]¿cómo se asegura esta reproducción de la calificación (diversificada) de la fuerza de trabajo en el régimen capitalista? Contrariamente a lo que sucedía en las formaciones sociales esclavistas y serviles, esta reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo tiende (se trata de una ley tendencial) a asegurarse no ya «en el lugar de trabajo» (aprendizaje en la producción misma), sino, cada vez más, fuera de la producción, por medio del sistema educativo capitalista y de otras instancias e instituciones». ALTHUSSER, Louis. *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión, 1983, 13-14.

18 ALTHUSSER, Louis. *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*, 15.

19 Esto admite un doble matiz, el primero es que Althusser de hecho insiste en que la ideología depende de unos soportes materiales, y además que lo que llama «ideologías prácticas» tienen una mayor complejidad que parece salir de lo exclusivamente discursivo. Pero la funcionalidad o los efectos siguen estando separados en el binomio represión-ideología. Por otra parte ya hemos anotado la dificultad metodológica de Althusser al momento de salir del campo ideológico hacia la positividad histórica. Pero esto no es una contradicción de fondo, sino mucho más un problema de logros del proyecto teórico.

concretamente, por ejemplo en los dispositivos disciplinarios. Pues leídos desde este prisma particular, los dispositivos disciplinarios ponen en entredicho la represión y sustituyen la violencia física del castigo o del suplicio por los métodos de las instituciones, los reglamentos, la normación. Siempre se puede intentar decir que la disciplina es una forma de represión, pero más allá del rendimiento político que el lector quiera darle a ello todos los elementos descritos indican lo contrario, que un dispositivo disciplinario pone en problemas el binomio aparato represivo-aparato ideológico²⁰. Ahora bien, lo común de ambos acercamientos son los modos de sujeción/subjetivación. Esto es lo que busca la descripción de los aparatos y de los dispositivos. El esfuerzo de Foucault, me parece que puede leerse precisamente como aquello, modificar la batería analítica de los modos de sujeción, complejizando aquella hipótesis de la represión-ideología.

Me gustaría reparar en un texto algo más largo, que es parte del diálogo posterior a la conferencia *La verdad y las formas jurídicas* en 1973 y que Foucault sostiene ante algunas preguntas de los participantes. Por motivos de espacio presento el texto con algunas interrupciones, pero bien vale la pena revisar estas páginas completas:

La explotación capitalista existió sin que hubiese sido directamente formulada en un discurso. [Los procesos históricos] se desarrollaron sobre la vida de la gente, sobre su cuerpo, sus horarios de trabajo, su vida y su muerte. No obstante, si queremos estudiar la instauración y los efectos de la explotación capitalista, ¿a qué materiales tendríamos que recurrir? [...] Podríamos, por ejemplo, estudiar el discurso moral que el capitalismo, o sus representantes, el poder capitalista, elaboraron para explicar que la salvación equivalía a trabajar sin exigir nunca el menor incremento del salario. Esta «ética del trabajo» constituyó un tipo de discurso extraordinariamente importante desde finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX. Es el discurso moral con el que nos encontramos en los catecismos católicos, en las guías espirituales protestantes, en los libros escolares, en los periódicos, etc. Podemos, pues, retomar este corpus, este discurso moral capitalista y, mediante el análisis, mostrar cuál era su finalidad estratégica,

20 De esto hay muchos ejemplos en los trabajos de Foucault, *Vigilar y Castigar* habla de *represión penal* para referirse al suplicio y también aclara que una de las razones para eliminar las formas represivas fueron los posibles efectos de solidaridad que provocaban en el bajo pueblo, bajo ciertas condiciones. Ver FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar*, S XXI, Buenos Aires, 2002, 16, 67, 88. De todos modos, son especialmente ilustrativas las clases del 7 y 14 de enero de 1976 en ellas Foucault por una parte admitirá que en los análisis anteriores se ha sumado a la hipótesis de la represión, aunque al sumarse ya veía que resultaba insuficiente. Y por otra parte termina por aclarar que la disciplina es completamente diferente a la represión, incluso despejando alguna duda que pudiese legarse del trabajo pasado. «Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo [...] porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse. [...] creo de todas formas haber desconfiado desde hace bastante tiempo de la noción de *represión* y traté de mostrarles, justamente a propósito de las genealogías de las que hablaba hace un rato, a propósito de la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etcétera, que los mecanismos puestos en acción en esas formaciones de poder eran otra cosa, mucho más, en todo caso, que la represión. [...], la próxima clase o, eventualmente, las dos próximas clases, se dedicarán a la recuperación crítica de la noción de *represión* para tratar de mostrar en qué y cómo esta noción tan corriente hoy para caracterizar los mecanismos y los efectos de poder es completamente insuficiente para delimitarlos». FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. FCE, Buenos Aires, 2000, 29-30.

planteando así la relación que existe entre este discurso y la propia práctica de la explotación capitalista. Y a partir de este momento la explotación capitalista nos servirá como elemento extradiscursivo para estudiar la estrategia de estos discursos morales [...] En fin, podemos perfectamente pasar a un nivel de análisis que no está en contradicción con el anterior. Podemos centrarnos, por ejemplo, en los discursos económicos capitalistas; podemos preguntarnos cómo se estableció la contabilidad en las empresas capitalistas. Se puede realizar la historia de ese control llevado a cabo por la empresa capitalista, desde los salarios contabilizados, que aparecieron a finales de la Edad Media, hasta la gigantesca contabilidad nacional de nuestros días. Se puede analizar perfectamente este tipo de discurso con el objeto de mostrar a qué estrategia está vinculado, para qué sirve, cómo funciona en la lucha económica. ¿En qué se fundará este análisis? En determinadas prácticas que conocemos a través de otros discursos.²¹

Este texto nos sirve de muchas maneras, en primer lugar para afirmar la hipótesis del problema del consentimiento, es decir que es un problema existente para la mirada de Foucault, aunque se va a mostrar con más claridad poco a poco, aquí aparece como función estratégica del discurso moral de la ética del trabajo. No es un tema al que Foucault dedique muchos análisis, pero esto no quiere decir que no lo observe o que esto indique una negación tácita. El texto nos sirve además de bisagra para los cursos de la segunda mitad de los 70. Partamos por lo más significativo, hay una relación entre el discurso moral de la ética del trabajo y la explotación, hay una finalidad estratégica que aquí Foucault relaciona con la aceptación salarial, la consecuente anulación de las luchas salariales (no con la aceptación completa de la condición salarial o la explotación como realidad general, sino con este punto en específico). Estamos hablando de un efecto de consentimiento que podría ser considerado ideológico, hablando de la manera más general. La crítica de Foucault a la ideología que ya hemos atestiguado, no indica que no exista la función estratégica del consentimiento, indica que analizar esta función en términos de discurso científico, genera efectos o consecuencias inasimilables. Pero la función estratégica existe. Además asumir la existencia de esta función, no es contradictorio con un análisis de las prácticas de explotación, por una parte, ni tampoco, como dirá al final, con relacionar este tipo de discurso moral y su función estratégica, con otro tipo de discursos y sus funciones, por ejemplo el saber contable, los discursos económicos en general, y podríamos ampliar esta descripción: las formas de asistencia, el trabajo social, las políticas públicas²². Las formaciones discursivas y sus diferentes efectos estratégicos, no

21 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas». En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Paidós, Barcelona, 1999, 272-273.

22 Me parece un excelente ejemplo el de la conferencia de 1974 que se ha hecho célebre por inaugurar el uso del término biopolítica, pero que es interesante también para lo que venimos comentando. Foucault desliza un elemento que no es ni ideológico, ni represivo, como la medicalización, a través de esta estrategia corporal y colectiva se logran unos ciertos efectos de sujeción/subjetivación. «El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo». FOUCAULT, Michel.

tienen por qué estar referidos completamente al consentimiento, pero no lo excluyen, es una función estratégica. El problema del par represión/ideología se revela insuficiente, no inexistente. Apuntar a la problemática de la sujeción requiere entonces el concurso de una perspectiva diferente.

Además podemos reparar en otro aspecto, que emergerá con más claridad paulatinamente: La relación de los aparatos con el Estado, que resulta esencial en la propuesta althusseriana, no es tal en los dispositivos²³. En la cita anterior Foucault utiliza una expresión algo particular: «el capitalismo, o sus representantes, el poder capitalista». Ya aparece este tipo de distancia en *La Voluntad de Saber* y será todavía más clara en la segunda mitad de la década de los 70. El momento de mayor claridad se produce en los cursos que tratan las tecnologías de gobierno liberal, en donde el Estado tiene un rol muy diferente, se tiende a la minimización y el tejido del poder está cada vez más distribuido²⁴. Un dispositivo entonces puede tener mayor implicancia estatal o no, refleja unas tecnologías de poder que no sólo están centradas en la imagen de un poder ejercido principalmente por el Estado. Tenemos entonces que un dispositivo es algo muy diferente a un aparato; pero hasta cierto punto la problemática no es tan ajena, es decir, se busca responder a través de qué instrumentos se realizan de manera concreta los procesos

«El Nacimiento de la Medicina Social». En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Paidós, Barcelona, 1999, 366. Aquí el tema más general de la sujeción expresada como control, adelanta en cierta medida la sujeción a través del consentimiento. No se trataría entonces de que no exista lo ideológico o que no opere en el control de la sociedad; sino de algo diferente, lo ideológico es insuficiente para entender este efecto de sujeción, más todavía, el par represión/ideología es insuficiente. Aquí Foucault lo expresa directamente respecto a la reproducción de la fuerza de trabajo, que es precisamente el punto de apoyo que usa Althusser para explicar los aparatos ideológicos del Estado. Se introduce un elemento nuevo, sabemos por los desarrollos posteriores que este elemento será un elemento biopolítico, pero lo verdaderamente decisivo es mostrar cómo se resuelve el problema de la sujeción rompiendo el esquema represión ideología.

23 Deberíamos añadir la cuestión del sujeto, o la tensión individuo-sujeto, en la que el segundo es precisamente sujeto en la medida que forma parte, toma conciencia, etc. Esto es interesante y afirma aún más el punto; pues precisamente el recuerdo permanente de Foucault de que la subjetivación es sujeción, tensiona la discrepancia con el Althusser de *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, de modo que ante el aparato encontramos el dispositivo, y las tres correcciones que supone. Frente a la subjetivación hay que oponer el par subjetivación/sujeción y frente a la caracterización estatal de los aparatos, tendremos la distribución extraestatal de los dispositivos. Con todo, esta idea de sujeto en Althusser tendría algunas modificaciones posteriores. Ver ICHIDA, Yoshihido. «Althusser y la cuestión del sujeto». *Youkali*, 4. Y Además algunas tensiones desde el inicio entre una perspectiva antihumanista que llevará a plantear la cuestión del proceso sin sujeto y la perspectiva del sujeto como soporte y objeto de la ideología. Tensión que estaría presente en Althusser como dos facetas no reconciliadas del todo ante la cuestión del sujeto. Ver MANINI, Gabriela. «Louis Althusser: El sujeto entre comillas». *Astrolabio*, Núm. 17, 2015, 1-10. Por supuesto no se trata aquí de intentar reconciliar una discusión existente; sino mostrar como en la medida que observamos el problema, la formación del consentimiento aparece como un tema convocante.

24 Es posible entender en esta línea algo del famoso pasaje de la 'fobia al Estado' que según Foucault se ha vuelto una especie de lugar común en la crítica, pero en realidad el problema de las formas de poder hay que resituarlo, de este modo explica las horas dedicadas al estudio del neoliberalismo alemán: «Tampoco pretendo decir que no sea legítimo, si se quiere, odiar al Estado. Me parece, sin embargo, que lo que no debemos hacer es imaginarnos que describimos un proceso real, actual y que nos conciernen[...] Todos los que participan en la gran fobia al Estado sepan bien que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años y años una disminución efectiva del Estado.[...] no hay que engañarse acerca de la naturaleza del proceso histórico que en nuestros días hace que el Estado sea a la vez tan intolerable y tan problemático [...] Y por eso, por esa razón, si se quiere, tenía la intención de estudiar con un poco de detenimiento la organización de lo que podríamos llamar el modelo alemán y su difusión [...], el modelo alemán que forma parte de nuestra actualidad, que la estructura y la perfila en su recorte real, es la posibilidad de una gubernamentalidad neoliberal». FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 225-226.

de subjetivación-sujeción.

Ahora bien, en esta problemática general de la sujeción/subjetivación emerge o termina de emerger un rasgo particular en los cursos a partir de la segunda mitad de la década del 70. Pienso que este rasgo es el consentimiento. Rasgo que no aparece con tanta claridad en los dispositivos disciplinarios, o incluso en las primeras descripciones biopolíticas, pero que ganará importancia en la descripción de las tecnologías gubernamentales. Aunque no está planteado de una vez, sino que puede accederse a su comprensión a través de la suma de elementos que se modifican en las tecnologías gubernamentales.

4 Sujeción y consentimiento en un contexto gubernamental

La distancia crítica con la noción de ideología se mantendrá; pero al mismo tiempo podemos anotar la mayor preocupación de Foucault por los modos de formación del consentimiento. Se trata de un proceso asimilable si se sigue el curso de las investigaciones. Puesto que en las descripciones de lo disciplinario, como se ha sugerido, el consentimiento tenía un rol menor; pero en la medida que comienza a describir las lógicas de gobierno, el consentimiento va ocupando un papel más importante. Pienso que esto hay que atribuirlo a una sucesión de transformaciones²⁵. Por ejemplo, la coacción mediante el suplicio no requiere rol alguno del consentimiento, los mecanismos de normalización, los lugares de encierro modifican por supuesto el tipo de fuerza que se ejerce sobre los sujetos, pero modifican sobre todo la mirada o el tratamiento. Ahora bien, la tecnología gubernamental modifica en definitiva las formas de sujeción, si el consentimiento cumplía un rol menor en las formas disciplinarias, en las formas gubernamentales su rol es mucho más importante. Esto explicaría la insistencia de Foucault a lo largo de los años en que no está realizando un análisis ideológico, ni que le interesa la ideología, sino algo diferente. Diferente y al mismo tiempo próximo. La proximidad explica la advertencia permanente frente a una posible confusión. Tomemos algunos puntos que nos permitan mostrar lo que se va produciendo.

A) Un nuevo quiebre epistémico. Se trata de hacer pasar los objetos por un filtro diferente. Esto es algo en que ya han reparado muchos, pero para la propuesta que estamos desarrollando es importante insistir. Si la crítica de inicio a la noción de ideología se relacionaba con el cientificismo, se gana ahora un matiz, se trata de la capacidad productiva de ciertos discursos, de su capacidad de marcar lo real, de modelarlo.

²⁵ Esta hipótesis de lectura se ha ido asentando, es decir que las investigaciones de Foucault se van transformando de modo que es necesario entender ciertas trasposiciones, cambios léxicos e intereses como síntomas de que emergen unas comprensiones nuevas, particularmente a partir de la mitad de la década de los 70. Algunos trabajos en nuestra lengua que indagan sobre esas transformaciones CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la Gubernamentalidad 2. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del hombre editores, Bogotá 2016. ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. «Introducción». En FOUCAULT, Michel. *Historia Política de la verdad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. SALINAS, Adán, *La Semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. CENALTES, Viña del Mar, 2014. CASTRO, Edgardo. *Lecturas Foucaulteanas*, UNIPE, 2011. CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Biblos, Buenos Aires, 1995.

Se trata, después de todo, del mismo problema que me planteé con referencia a la locura, a la enfermedad, a la delincuencia, a la sexualidad. En todos estos casos, la cuestión no pasa por mostrar que esos objetos estuvieron ocultos durante mucho tiempo antes de ser descubiertos, y tampoco por señalar que no son más que ruines ilusiones o productos ideológicos que se disiparán a la [luz]* de la razón por fin llegada a su cenit. Se trata de mostrar las interferencias en virtud de las cuales una serie completa de prácticas -a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad- pudo hacer que lo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) se convirtiera sin embargo en algo, algo que, no obstante, siguió sin existir. Es decir, no [cómo] pudo nacer un error -cuando digo que lo que no existe se convierte en algo, no me refiero a que se trata de mostrar cómo pudo construirse efectivamente un error-, no cómo pudo nacer la ilusión; no, lo [que] me gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad, y por consiguiente no un error, hizo que algo inexistente pudiera convertirse en algo. No es una ilusión porque es precisamente un conjunto de prácticas, y de prácticas reales, lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real.²⁶

Hacemos pasar entonces todo el problema a un registro o prisma nuevo, se trata de la capacidad de producción de condiciones reales que se da como efecto de la coordinación de un régimen de verdad y de un conjunto de prácticas. Se trata de algo no completamente despejado y que hasta cierto punto estaba implícito en Althusser, es decir que la ideología tenía una relación con las condiciones sociales, pero como veíamos esas condiciones sociales o eran del tipo tan general como 'relaciones de producción capitalista' o pertenecían al 'campo ideológico' del pensamiento de una época, o de aquellas 'ideologías prácticas' como la moral o la religión. Aquí el asunto es diferente, un régimen de verdad en relación a unas prácticas gana el privilegio epistémico, político y ontológico de producción de lo real, de marcaje de las condiciones existentes²⁷. Me parece decidior además que el contexto en que aparece esta modulación sea el de análisis del neoliberalismo, precisamente lo vertiginoso es su positividad, su capacidad de marcar las condiciones concretas, de producir las condiciones de su cristalización, su capacidad sociogenética y androgenética. Ese marcaje de lo real lo hemos visto como decía Foucault en un texto que ya hemos citado «sobre la vida de la gente, sobre su cuerpo, sus horarios de trabajo, su vida y su muerte». Por supuesto este marcaje no es total, la sociedad-programa a la que refiere el neoliberalismo no ha terminado por implantarse completamente, tiene aún mucho de programa, pero tiene también un espesor concreto. Volvamos un poco sobre el consentimiento, vemos cómo se transforma el estatuto epistémico de la problemática, y qué lugar

26 FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, 36-37.

27 No hay que confundir esto con el presupuesto idealista de querer explicar las condiciones sociales a partir del campo ideológico preexistente. No se trata aquí ni de algo preexistente ni de un campo ideológico, sino de un conjunto de relaciones de lo verdadero y de prácticas concretas que tienen una relación recíproca de influencia.

ocupa ahora el consentimiento en este régimen de verdad, cómo funciona en cuanto al modo de sujeción/subjetivación

B) La administración de la libertad. En *Nacimiento de la biopolítica* se alude a la condición contradictoria de la libertad en las artes liberales de gobierno. La formación de sociedades liberales, la proliferación de sus formas de poder a nivel general pone como elemento central del análisis una forma de relación contradictoria con la libertad, una forma que Foucault llama de producción/destrucción o de consumo y muestra una de las principales facetas del problema del consentimiento.

Si empleo el término «liberal» es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad [...] Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla. El nuevo arte gubernamental Se presentará entonces como administrador de la libertad [...] verán con claridad que en el corazón mismo de esa práctica liberal se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza con limitarla y destruirla. El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su esencia una relación de producción/destrucción con la libertad. Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera.²⁸

Esta contradicción es interesante, cómo se ve, no se trata solamente de anular la libertad, sino de encauzarla, amoldarla, y al mismo tiempo no puede realizarse sin el apoyo de una serie de coacciones. Esta contradicción se expresa en la dualidad sujeción/subjetivación. Si ser sujeto es también estar sujeto, se da al mismo tiempo la proposición de un yo que es capaz de afirmar y la consolidación en ese yo de unos tejidos del poder que son externos. La contradicción de la libertad o la contradicción del sujeto. El consentimiento funciona desde el punto de vista de la gubernamentalidad bajo esta lógica del consumo o de producción/destrucción. Sólo se puede gobernar a través del consentimiento, de la libre adhesión, de cierto compromiso de la voluntad, de la participación o internalización de las metas sociales. Pero gobernar significa también que no se puede dejar todo esto a su espontáneo surgimiento hay que producir todas estas condiciones de consentimiento.

Como es ampliamente conocido, en este curso Foucault sugerirá la idea de un *homo*

28 FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, 83-84

oeconomicus del neoliberalismo que opera bajo la figura de un hombre-empresa, o de un hombre empresario de sí mismo. Un sujeto que se autoconcibe como una empresa y consecuentemente se proyecta, emprende, invierte sobre sí mismo. Por supuesto, la formación de un sujeto de este tipo no puede ser explicada como resultado de una operación ideológica, sino de unas modificaciones sociales y del campo de la veridicción, como el que se ha descrito antes, de un cierto marcaje de lo real. Al mismo tiempo, hay una operación de consentimiento más intensa que el adoctrinamiento. Intentemos explorar un ejemplo con las condiciones que se habían propuesto en la *Verdad y las formas jurídicas*, es decir un principio moral que sirva de apoyo a ciertas condiciones concretas de explotación, y que al mismo tiempo se relaciones con unos discursos, e intentemos someterlo al prisma de *Nacimiento de la biopolítica*, es decir que marque lo real o funcione coordinando un régimen de verdad y un conjunto de prácticas concretas que tienen un efecto de sujeción/subjetivación.

Como inicio tomemos algo que está sugerido de diversas maneras en muchos análisis actuales sobre las reformas neoliberales posteriores al 80 en distintas partes del mundo: la responsabilización individual. Se trata de un principio que funciona como un articulador de una nueva configuración de lo social. Una configuración contradictoria porque modifica el principio que articulaba lo social (la reciprocidad, la vida en común, el bienestar de conjunto, la necesidad de efectos sociales ineliminables por la suma de acciones individuales, etc) y pone en vez de ello la responsabilización individual, esta operación permite que la acción gubernamental en este campo de lo social se modifique completamente, deje a un lado o reduzca a un mínimo los instrumentos de política pública o policial, y en vez de ello pueda desarrollar un conjunto de prestaciones basadas en la capitalización. Donde existían unas políticas públicas (policies) que intervenían lo social, podemos encontrar una serie de pólizas de seguridad que los sujetos suscriben a través de cotizaciones diferenciadas. En términos individuales ambas modalidades funcionan más o menos con los mismos resultados, pero se han modificado los efectos de conjunto. Lo social se modifica, los instrumentos de intervención gubernamental son otros, los efectos de conjunto cambian. La capitalización individual es un dispositivo contiene elementos discursivos, se articula a partir del saber económico, desarrolla instrumentos securitarios muy identificables y al mismo tiempo recurre a un principio moral que es la némesis de lo que era *lo social*. Estas modificaciones sociales y del campo de la veridicción hacen posible la forma hombre-empresa, sustentan el consentimiento y el compromiso individual. Hacen posible, en suma, el gobierno bajo esta peculiar forma.

No sería del todo exacto decir que se trata de algo ideológico; sino de describir unos mecanismos de sujeción/subjetivación que en su particular forma de ejercer el poder incorporan la libertad, la interioridad, los sueños, reinscribiendo estos elementos en un régimen de veridicción que los regula y produce. No es

ideológico, pero tiene en común con lo ideológico que su objeto es la producción del consentimiento, no funciona a través de la ideología, es decir de un discurso falso que se presenta por verdadero logrando el consentimiento; sino que hace funcionar un régimen de veridicción, unos mecanismos y juegos de verdad, o unas ciertas formas de la verdad con el fin de producir ciertos efectos de consentimiento. Al mismo tiempo, crea las condiciones que permiten el desarrollo de unas ciertas formas de vida y la reafirmación práctica del régimen de verdad. Contiene una suerte de empirismo inverso que afirma como axioma lo que está en proceso, lo que se está produciendo, de modo que al terminar de producirlo el régimen de verdad se consolida en su espesor.

Esto no quiere decir que no haya objetos ideológicos en la discursiva neoliberal, es decir objetos directamente producidos como objetos falsos de carácter legitimador, los hay. El tema que hay que insistir no es la inexistencia de objetos ideológicos, sino su funcionamiento con otro tipo de objetos, que como en el ejemplo anterior apuntan también a la formación del consentimiento, pero con un esquema veritativo completamente diferente.

C) La teatralización de la verdad. Foucault introduce el término aleturgia en el curso de 1979-1980 *Del Gobierno de los vivos*, y después profundizará los aspectos relacionados con estas prácticas. Se trata de las formas de manifestación de la verdad, verbales o no. Interesan particularmente aquellas manifestaciones que permiten expresar la verdad de uno mismo a través de ciertos procedimientos corporales, una teatralización o incluso ritualización de la verdad²⁹. La confesión ocupa un lugar privilegiado en el análisis de Foucault.

[...] es muy evidente que la forma más pura y también históricamente más importante de esa forma reflexiva del acto de verdad es lo que llamamos confesión, cuando alguien puede decir: esto es lo que hice, esto es lo que pasó en el fondo de mi conciencia, estas son las intenciones que yo tenía, esto es lo que, en el secreto de mi vida o el secreto de mi corazón, constituyó mi falta o constituyó mi mérito. En ese caso tenemos un acto de verdad en el cual el sujeto es a la vez el actor de la aleturgia, porque es él quien, a través de su discurso, hace aparecer y salir a la luz algo que estaba en la sombra y la oscuridad. Segundo, es su testigo, porque puede decir: sé que eso pasó en mi conciencia y lo vi con la mirada interior que poso sobre mí. Y tercero y último, es su objeto, porque en el testimonio que presta y en la verdad que opera se trata de sí mismo.³⁰

29 Como por ejemplo las prácticas de penitencia públicas, el sayal, cubrirse con cenizas manifiestan una verdad como signos exteriores, nos dicen «he pecado, ésta es mi vergüenza» y manifiestan la sinceridad del arrepentimiento a través de la exposición pública.

30 FOUCAULT, Michel. *Del Gobierno de los vivos*. FCE, 2014, 105.

Sumamos entonces otro rasgo a la condición veritativa de un régimen de verdad, o al menos a las formas cómo Foucault lo fue observando con el paso del tiempo: a la contradicción producción/consumo de la libertad hay que sumarle esta contradicción interiorización/exteriorización de la verdad. Se trata de una verdad que se internaliza, que se vuelve intimidad del sujeto, pero que al mismo tiempo debe ser externalizada, incluso estereotipada en ciertas formas. Se ha pasado del problema de la cientificidad a una formulación completamente diferente. El consentimiento funciona al interior de un régimen de verdad que hace transparente a los sujetos, no tanto por su vigilancia permanente como podría haber especulado unos años antes, sino porque constituye al sujeto en confesor. Todas estas transformaciones son posibles porque hemos ingresado, en la reflexión de Foucault, a una problemática de gobierno, que es una problemática del consentimiento, del mismo modo como no lo era la problemática disciplinaria. Podemos sumar un elemento novedoso, o que al menos aparece con más claridad en estos cursos posteriores a 1979. El sujeto aparece como un *autos*, un sí mismo, un self, o una forma reflexiva. Las relaciones del sí mismo con la libertad y con la verdad son los elementos destacados y precisamente los puntales de la formación del consentimiento. El texto que sirve de postfacio al Libro de Dreyfus y Rabinow, escrito en inglés por el propio Foucault es interesante como síntesis de este proceso.

Mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos [...] Mi trabajo ha lidiado con tres formas de objetivaciones [...]. El primero, el modo de investigación que trata de darse a sí mismo el estatus de ciencia, por ejemplo la objetivación del sujeto hablante en la Grammaire Générale,[...]

En la segunda parte de mi trabajo he estudiado los modos de objetivación a los que yo llamaría «prácticas divisorias». El sujeto está dividido tanto en su interior como dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Los ejemplos son, el loco y el cuerdo; el enfermo y el sano, los criminales y los buenos chicos.

Finalmente, he pretendido estudiar, -es mi trabajo actual- los modos en que los seres humanos se transforman a sí mismos, a sí mismas, en sujetos. Por ejemplo, he elegido el dominio de la sexualidad: como los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de la «sexualidad».³¹

Es algo conocido de sobra, pero hay que insistir en primer lugar en que la subjetivación es una objetivación, se objetiva al sujeto hablante a través de la gramática general, se objetiva a los seres humanos en tipologías del tipo loco-cuerdo, sano-enfermo, etc. Ahora bien la dimensión del *autos*, acentúa una

31 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, 241.

reflexividad y con ella una forma del sujeto, tal como la noción de parresía acentúa cierta forma de la verdad.

Tenemos entonces unas nuevas formas del sujeto, unas nuevas formas que ya no obedecen mayoritariamente a la objetivación pasiva, del sujeto que es constituido como tal, sino de unas formas en que los seres humanos se constituyen a sí mismos como sujetos. Claro que el punto gravitante de esto es la reflexividad o la intransitividad de la operación, es decir, un sujeto que se constituye a sí mismo, no un sujeto que constituye el mundo o el saber del mundo, etc. Por lo mismo un sujeto que establece relaciones de verdad en primer lugar consigo mismo, sabemos que esas relaciones consigo mismo están en el contexto de regímenes de verdad, y que Foucault ha signado esa relación con una valencia ético-política: la franqueza o el decir veraz.

Veo que la suma de estos elementos producción/destrucción de libertad, relaciones de reflexividad, una dramática y una prácticas de los actos de verdad y una forma de subjetividad que enfatiza la producción del sí mismo, el *autos* del sujeto y el *autos* de la *sujeción* al mismo tiempo, nos ponen de un modo diferente frente al campo del consentimiento.

5. Conclusiones

Desde *La Arqueología* podemos oponer el trabajo de Foucault a la perspectiva althusseriana y habrían tres intervenciones propuestas a la noción de ideología que permanecen desde el comienzo de los análisis y hasta los últimos textos de Foucault: A) la corrección epistemológica: todo discurso, todo saber está construido en una relación de poder, no habría un discurso (una teoría) sin este rasgo. B) Las positividades históricas muestran que la formación del consentimiento, o la cuestión de la ideología (y de la hegemonía) no puede ser exclusivamente discursiva, no es un asunto sólo de significantes vacíos, falsa conciencia, etc. C) La caracterización estatal de los aparatos aunque lógica resulta débil frente a la condición extraestatal de los dispositivos, particularmente al avanzar el análisis de la gubernamentalidad liberal.

Además habría que despejar dos formas diferentes en las que puede expresarse lo ideológico A) como historia de las ideas o de las representaciones, cuestión que Foucault permanentemente critica y a la que pondrá una historia del pensamiento, de los sistemas de pensamiento o de las racionalidades que en cualquier caso no moldean a priori las prácticas, sino que tienen una relación más estrecha con ellas, están inseridas en las prácticas mismas y su relación de modelamiento es bidireccional son engendradas por ciertas prácticas y ellas a su vez engendran también las prácticas que las contienen. B) Como función estratégica sobre la conducta, es decir como una función específica en los modos de sujeción/ subjetivación. Este segundo aspecto sería el más relevante para lo que estamos planteando, pues es en este sentido que puede hablarse de consentimiento, como

función estratégica de sujeción que puede verse o no, y en diferentes grados, en tecnologías y dispositivos diferentes.

La descripción de las tecnologías gubernamentales que realiza Foucault en la segunda mitad de la década de los 70, y después desde el 80 al 84, entrega una nueva dimensión a la libertad, la verdad y al sujeto. La función del consentimiento en estas nuevas descripciones cobra una importancia insospechada en las descripciones anteriores. No se trata entonces de restaurar la noción de ideología con la carga epistémica expuesta, sino de relevar los aspectos políticos del consentimiento. Esto eventualmente puede ayudar a resituar la reflexión en torno a la ideología y la hegemonía desde la arista política del debate, dando por sentado el problema epistémico. ¿Qué entender al interior de dicho campo? A) El consentimiento implicaría aceptación/participación de una verdad, de unas verdades, de unos juegos y formas de la verdad, etc. B) El consentimiento implicaría un modelado de la conducta. C) El consentimiento implicaría una adhesión de la propia voluntad. D) El consentimiento implica el encaminamiento de las aspiraciones, el modelaje de lo que se puede anhelar. Una captura de las esperanzas y de las posibles transformaciones. E) Incluye tácitamente una relación con los placeres o las formas del goce.

Centrar el problema de la sujeción en el consentimiento abre las posibilidades de estudiar su funcionamiento desde diversas baterías de análisis. Desde el punto de vista político, las formas de sujeción/subjetivación no pueden darse en las tecnologías gubernamentales sin unos efectos de consentimiento, que en todo caso llevan inseridas sus condiciones de contradicción sujeción/subjetivación, producción/consumo, interioridad/exterioridad.

6. Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión, 1983.
- ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. S. XXI. México, 1967.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. «Introducción». En Foucault, Michel. *Historia Política de la verdad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015
- CASTRO, Edgardo. *Lecturas Foucaulteanas*, UNIPE, 2011.
- CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Biblos, Buenos Aires, 1995.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la Gubernamentalidad 2. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del hombre editores, Bogotá 2016.
- FOUCAULT, Michel. «El Nacimiento de la Medicina Social». En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Paidós, Barcelona, 1999
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul. Michel Foucault: *más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas». En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 272-273.
- FOUCAULT, Michel. «Sur les façons d'écrire l'histoire». En *Dits et Ecrits*, T.I, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. FCE, Buenos Aires, 2000
- FOUCAULT, Michel. *Del Gobierno de los vivos*, FCE, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, pp. 225-226.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del Saber*. S. XXI, México, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar*, S XXI, Buenos Aires, 2002
- ICHIDA, Yoshihido. «Althusser y la cuestión del sujeto». *Youkali*, 4.
- IRRERA, Orazio. «Foucault e la questione dell'ideologia». *Materiali Foucaultiani*, a. IV, n. 7-8, gennaio-dicembre 2015, pp. 149-172.
- MACHEREY, Pierre. *Le sujet des normes*. Éditions Amsterdam, 2014.
- MANINI, Gabriela. «Louis Althusser: El sujeto entre comillas». *Astrolabio*, Núm. 17, 2015, pp 1-10.
- SABOT, Pierre. «De Foucault à Macherey, penser les normes», *Methodos* [En ligne], 16, Febrero, 2016.

Neoliberalismo como forma de subjetivación dominante

Neoliberalism as a form of dominant subjectivation

Mauricio Bedoya Hernández

Universidad de Antioquia, Colombia
mauricio.bedoya@udea.edu.co

Alberto Castrillón Aldana

Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín
ajcastri@gmail.com

Resumen: En el presente artículo abordamos el problema de las nuevas formas de subjetivación que promueve el neoliberalismo. Partimos de la concepción foucaultiana del poder como gobierno, entendido éste como la conducción de la conducta de los otros. Para ello establecemos las rupturas y las discontinuidades entre las racionalidades de gobierno liberal y neoliberal y los efectos que ello ha tenido en la configuración de subjetividades. Concluimos que en la contemporaneidad la subjetividad emergente es la del empresario de sí del cual afirmamos que: (1) debe comportarse como emprendedor; (2) hace de su vida su propio capital humano, el cual debe incrementar invirtiendo en sí mismo para que la empresa de sí obtenga mejores rendimientos; (3) construye nuevas formas de vínculo centradas en el mercado y (4) es gobernado bajo la promesa de la libertad absoluta, el culto al riesgo y el discurso de la flexibilidad.

Palabras clave: neoliberalismo, gobierno, subjetividad, empresarismo, emprendedor

Abstract: In this paper, the authors approach the issue of new forms of subjectivation promoted by neoliberalism. We start from the Foucaultian conception of power as governance, understood as the leading of the behavior of others. To achieve this, we establish the ruptures and discontinuities between the liberal and neoliberal government rationalities as well as the effects this has had on the shaping of subjectivities. We conclude that, in contemporary times, emerging subjectivity occurs in self-entrepreneurs. Furthermore, we state that these individuals: (1) behave as entrepreneurs; (2) turn their own lives into human capital that must be increased through investments on oneself so that the self-company obtains better performance; (3) build new ways of establishing bonds based on the market, and (4) are governed under the promise of absolute freedom, the cult of risk and the discourse of flexibility.

Keywords: neoliberalism, government, subjectivity, entrepreneurship, entrepreneur.

Fecha de recepción: 21/06/2017. Fecha de aceptación: 20/11/2017.

Mauricio Bedoya, Psicólogo, magíster en Psicología, licenciado en educación, Doctor en Ciencias Sociales, Docente del departamento de Psicología de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Investigador del Centro de Investigaciones Sociales y Humanas de la misma universidad. Campo de investigación: subjetivación contemporánea, gobierno y formas de vida.

Alberto Castrillón, Doctor en Historia de las Ciencias de la Escuela de Altos Estudios en París. Master en Historia de la Biogeografía en París XII. Historiador de la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín. Actual profesor titular del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia en su sede de Medellín. Director del grupo de investigación «Narrativas modernas y crítica del presente».

El presente artículo es derivado de la investigación titulada "Condición precaria y politización de la vida en la gubernamentalidad neoliberal", llevada a cabo en la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia) y financiada por el comité para el desarrollo de la investigación de la misma universidad. Acta de inicio No. 2017-001 del 18 de enero de 2017.

Introducción

La llegada al poder Margaret Thatcher y Ronald Reagan consolida una serie de transformaciones que ya venían amasándose desde los años 30 y que condujeron a la emergencia del neoliberalismo en occidente.¹ Elegimos, con Foucault, la idea «emergencia» para indicar el carácter discontinuo del neoliberalismo respecto del liberalismo: fueron teniendo lugar acontecimientos discursivos dispersos en el espacio e imprevistos en el tiempo y creados dispositivos y tecnologías para responder a situaciones no calculadas por los Estados, los mercados y los individuos en las sociedades liberales, los cuales resonaron en los medios de comunicación, las autoridades de gobierno, los expertos, los managers, los educadores, los padres, los sacerdotes, los clientes, entre muchos otros.

Ahora, tampoco nos es lícito sostener que el neoliberalismo sea totalmente otra cosa. Por una parte, muchas de las problematizaciones perduran, pero las soluciones de ellas sufren rupturas a lo largo del tiempo y, por otro lado, surgen problematizaciones nuevas. Se mantiene el problema de la intervención del Estado en la lógica del mercado, el disciplinamiento de los individuos, el espacio, etc.

Desde este punto de vista, creemos que el cambio más profundo tuvo que ver con una preocupación que ha obsedido la reflexión y las prácticas de gobierno desde el liberalismo clásico hasta nuestros días: el lugar del Estado en la práctica gubernamental. De hecho, como lo afirma,² la racionalidad liberal de gobierno surge a partir del establecimiento de unos «límites internos» a la gubernamentalidad estatal llevada a cabo por la *razón de Estado*. De la misma forma, la alerta que realizan los economistas de las dos líneas configuradoras del neoliberalismo contemporáneo, a saber, la Freiburger Schule (ordoliberalismo alemán) y la Chicago School (neoliberalismo americano), se refiere también al lugar y el papel del Estado en el gobierno de la población. Ellos coinciden en advertir acerca de la amenaza que significa un retorno al modo de gubernamentalidad de aquella *razón de Estado* si no se limita el intervencionismo estatal propio del *Welfare*.

Así, este temor de un retroceso a una forma gobierno como la que antecedió al liberalismo clásico se incrementó en Occidente ya iniciado el siglo XX debido al peligro que, según estos economistas, se cernía sobre la sociedad a causa de los regímenes estatales totalitarios. Este es el contexto de aparición de lo que Michel Foucault denomina *fobia al Estado*.³ Este rechazo al lugar central que pueda ocupar el Estado no significa el deseo de retornar a las formas propias del liberalismo clásico. Al contrario, produjo un modo de gobierno nuevo.

Concordamos con Laval y Dardot en que el neoliberalismo no es una ideología,

1 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France: 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013.

2 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010.

3 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*.

un capitalismo desorganizado o un sistema caótico e irracional, sino toda una racionalidad de gobierno de la vida económica, social e individual. Específicamente, el neoliberalismo es una forma de *gobierno* con una *racionalidad* precisa. Aquí entendemos, con Foucault,⁴ que el gobierno hace referencia a un conjunto de acciones realizadas para influir sobre las acciones de los otros con el propósito de conducir su vida (gobierno de los otros) y sobre las acciones que el sujeto realiza para sí mismo para ser un cierto tipo de individuo (gobierno de sí). Por su parte, la racionalidad alude, como lo señala Castro-Gómez, al «funcionamiento histórico de prácticas que se insertan en ensamblajes de poder»,⁵ las cuales tienen objetivos para la acción, unos medios y unas estrategias para alcanzarlos. Así, la racionalidad se refiere a los regímenes de prácticas. Entonces, el neoliberalismo es una forma de conducir la vida de las personas (gobernarlas). Al ser visto como una racionalidad, y no como una ideología o una política económica, el neoliberalismo busca no solamente estructurar la vida de los gobernados, sino de los gobernantes mismos. Este cometido se logra instaurando un régimen donde la *competencia* se erige como la norma de base para las personas, las instituciones y los estados, y la *empresa* se localiza como el modelo para que los individuos se sujetiven; es decir, para que configuren unas ciertas formas de vida.

Foucault⁶ muestra que, si bien, el neoliberalismo se ha constituido en una forma de ser y de pensar, en la que los grandes problemas occidentales de la libertad y la autonomía son puestos como mojonos del conducirse y del dejarse conducir, esta racionalidad ha emergido a partir de tensiones entre, cuando menos, dos formas de operativizar la fobia al Estado: el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. En el primer caso, al Estado se le asigna una función diferente a la clásica. Ya no se orientará a proteger a los ciudadanos, sino a crear una estructura en la que éste se cuide a sí mismo, convirtiéndose en actor económico. Los ordoliberales mantienen la escisión entre la economía y lo social, proponiendo que lo social puede ser sometido a las lógicas del mercado. Por su parte, los neoliberales de la Escuela de Chicago rompen con esta escisión y argumentan que lo social es, en sí mismo, un mercado. Y aún van más allá. La vida íntima también deviene nicho de mercado, lo que tiene como condición que el Estado sea el responsable de la creación de un medio ambiente competitivo y como efecto que cada individuo se haga empresario de sí mismo. Como lo afirma Castro-Gómez, el programa que se impuso la versión norteamericana del neoliberalismo es la molecularización de la forma-empresa.

Al partir de la idea de que las formas como las personas se subjetivan no puede separarse de las prácticas de gobierno en las que el individuo está inscrito, el

4 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999

FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

5 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 34

6 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*.

presente texto busca acercarse a las formas de subjetividad que el neoliberalismo promueve y a los efectos que ellos traen en términos de subjetivación de los individuos. Qué tipo de subjetividad busca promover el neoliberalismo y bajo qué acciones concretas que ese sujeto emerja son los aspectos que pretenden problematizarse en este escrito.

Sujeto emprendedor como fabricación

La forma de intervenir del Estado entra en crisis cuando se produce la tensión entre la dogmática del *laissez-faire* y la orientación hacia el bienestar de la población, como bien lo indican Laval y Dardot.⁷ El reformismo social del liberalismo del siglo XIX enfrenta los cambios en la estructura capitalista, la lucha de clases que pone en riesgo la propiedad privada y las nuevas relaciones de fuerza entre las naciones y, con ello, desata una relocalización del Estado. El mercantilismo decimonónico problematiza el dogma del *laissez-faire* y su idea del mercado como algo natural que tiende a producir igualdad entre sus intervinientes si no es afectado desde el exterior.

Del Estado que «debe gobernar poco» hemos pasado a un Estado que interviene para fortalecer el mercado, adoptándolo como criterio de funcionamiento generalizado para la población, para cada individuo y para sí mismo. El Estado no interviene en los jugadores del mercado, sino sobre sus reglas del juego;⁸ se hace juez y parte al convertirse en una empresa, participando de las reglas del juego (del sistema legal) que ha creado. Hoy se considera que el mercado se sostiene por la libertad de los participantes del juego. Así, el Estado garantiza las condiciones (*milieu*) para la adecuada competencia entre los jugadores. El neoliberalismo descubre que toda competencia es imperfecta y que la empresa, por su modelo de competencia en marcha, se convierte en el modelo de funcionamiento del mercado y la sociedad.⁹ En Ludwig von Mises hallamos tempranamente la diada competencia-empresa como forma general de organización de la sociedad,¹⁰ diada que hoy se sitúa en el corazón mismo de la racionalidad neoliberal.

Consideramos que el arte de gobernar contemporáneo se despliega positivamente al configurar formas de existencia vividas como posibilidades siempre abiertas de mercado y delimitadas por la figura de la forma-empresa. El gobierno actual (estatal y no estatal) busca crear una sociedad-mercado-competitividad, creando nuevas formas de sujeción. El trabajo autónomo (de equipos e individuos), la multifuncionalidad y movilidad del trabajador, la flexibilidad laboral y contractual, el control de los empleados a distancia y la vigilancia más difusa del rendimiento

7 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*.

8 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*.

9 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*.

10 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*.

de los empleados son rasgos de esta sociedad neoliberal,¹¹ la cual crea un sistema de vigilancia de sí mismo y los otros alrededor del rendimiento individual.¹² Entonces, la descentralización de las relaciones laborales aparece como central en el neoliberalismo.¹³ La empresa es vista como el vector de progreso y prosperidad. Resulta básico comprender la manera como Laval y Dardot caracterizan este modo de gobierno neoliberal a partir de cuatro rasgos: (1) a diferencia del liberalismo, el mercado no es una realidad natural dada, sino una construcción que precisa de la intervención estatal y de un sistema legal específico; (2) sus ejes no son el intercambio y el consumo, sino la competencia, (3) el Estado mismo se convierte en empresa y funciona mediante la norma de la competencia y (4) la norma de la competencia excede la esfera del Estado y alcanza al sujeto en su relación consigo mismo, tornándolo individuo-empresa (emprendedor). La empresa es, así, enarbolada como modelo de subjetivación: cada cual es su propia empresa. Con la diada competencia-empresa como norma de funcionamiento social, Von Mises¹⁴ propone la emergencia de un nuevo agente: el sujeto emprendedor que articula mercado y acción individual. El sujeto emprendedor debe responder a las exigencias del mercado. Aquí hallamos la idea de sujeto empresario que es la base de una nueva forma de subjetividad que se erige en el neoliberalismo: el *empresario de sí*. Este es un sujeto fabricado, emprendedor, adaptado a las condiciones del mercado, creativo y flexibles.¹⁵

En la segunda mitad del siglo XX se reactualiza la crítica al Estado-solidario, pues es visto como totalitario y entorpecedor de la libertad y la autonomía subjetivas. A nuestra manera de ver, esta vulgata ha circulado en todos los medios (mass media, intelectuales, políticos, administrativos, etc.) y, por esta vía, en el público en general. Esta recriminación de la solidaridad estatal naturaliza el individualismo, sataniza toda tentativa de solidaridad, compromiso y responsabilidad social e individualiza la pobreza, borrando la responsabilidad de los Estados, las instituciones financieras y las empresas en la generación de estas situaciones. Sostenemos que el discurso individualista es engañoso, puesto que, en realidad es un individualismo para las ganancias, colectivismo para los riesgos, como lo muestran, por ejemplo, los rescates económicos a las grandes entidades financieras

11 COUTROT, Thomas. *L'Entreprise néo-libérale, nouvelle utopie capitaliste. Enquête sur les modes d'organisation du travail*. La Découverte, Paris, 1998. COUTROT, Thomas. «Crítica de la organización del trabajo». En *L'Expansion*, nº 598, 1999, 1-25.

12 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*.

13 HARVEY, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Akal, Madrid, 2007. HARVEY, David. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Editorial IAEN, Quito, 2014.

14 VON MISES, Ludwig. *La acción humana. Tratado de economía*. 4ª ed. Musigraf Arabí, Madrid, 1986 (1949).

15 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*. VÁZQUEZ, F. «Empresarios de nosotros mismos». Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En UGARTE, J. (ed.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Anthropos, Barcelona, 2005, 73-103. RENDUELES, G. «Viejos y nuevos locos. ¿Renegar de Foucault?». En CASTEL, R.; RENDUELES, G.; DONZELOT, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (eds.). *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Ediciones Ciencias Sociales, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, 35-62. ROSE, Nikolas. *Inventing our selves. Psychology, Power and Personhood*. Cambridge University press, Cambridge, 1996.

pagados por los contribuyentes. El Estado ya no está al servicio de la población sino de los grandes oligopolios.¹⁶ Así, sugerimos que el problema del bienestar ha tenido una doble torsión: por una parte, se ha individualizado y, por otra parte, se ha privatizado, pues el sujeto neoliberal se hace cargo de todos los aspectos de su vida que estaban en manos del Estado y busca los proveedores privados que requiere para ello.¹⁷

El neoliberalismo se justifica en la libertad del sujeto, pero ella supone que la persona, al hacerse cargo de los costos de la salud, la educación y demás, deviene, finalmente, sujeto-cliente. La totalidad de la vida termina siendo mercantilizada. Entonces, el modelo empresarial conduce hoy todos los aspectos de la vida,¹⁸ la cual es organizada para el mercado y el consumo.¹⁹ Para el neoliberalismo la desigualdad es necesaria para mantener el engranaje del mercado. Al promover la libertad individual y hacer superflua cualquier pretensión de igualdad social, esta forma de gobierno muestra su carácter individualizador.

En el presente presenciamos una nueva manera de ser empresario. Mientras que el sujeto liberal era un calculador que equilibraba ingresos y gastos y un resistente al disciplinamiento, hoy se reconoce activo, unificado alrededor de la competitividad y la autorrealización e invierte grandes recursos para el desarrollo de sus habilidades y potencialidades, es formador de empresa y se vive a sí mismo como su propia empresa.²⁰ Ya no es ciudadano sino actor económico, empresario de sí mismo y como único responsable de su éxito y felicidad.

Invertir en sí mismo: el capital humano

El liberalismo unió el imperativo de la libertad a la naturalización de las normas económicas. En el presente, la libertad aparece como el aspecto central en la conducción de la vida de los sujetos.²¹ No obstante, la libertad contemporánea se basa en el criterio de la competencia y el rendimiento, horizontes de la economía y el mercado. Para usufructuar la aspiración de libertad del ser humano, el neoliberalismo, en vez de defender la libertad como un derecho natural, la ve como una conquista la lógica del mercado, el consumo, el rendimiento económico y la competencia.

Foucault articula los problemas de la fobia al Estado y la emergencia de la teoría del capital humano para explicar la configuración del empresario de sí (emprendedor

16 HARVEY, David. *Breve historia del neoliberalismo*.

17 CASTEL, Robert. *El ascenso de las incertidumbres: trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

18 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*

19 CASTRO ORELLANA, Rodrigo. «El Poder sobre la Vida o la Muerte a la Vuelta de la Esquina». En *Revista El Rpto de Europa*, No. 4, 2004, 75-87, 85.

20 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*.

21 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder, Barcelona, 2014.

contemporáneo).²² Funda su acercamiento al problema del capital humano en los trabajos sobre el capital humano de Gary Becker y Theodore Schultz, con sus textos *The human capital* de 1964 e *Investment in human capital* del año de 1971, respectivamente.²³ Esta teoría realiza un sutil desplazamiento desde la noción de consumo hacia la de la inversión, el cual es adoptado de manera radical por el programa de gobierno del neoliberalismo:

cuando las personas compran en el mercado servicios de salud, educación, información, etc., o simplemente gastan tiempo buscando empleo o divirtiéndose, estas acciones deber ser consideradas como gastos de *inversión* y no simplemente como gastos de *consumo* [...] Son *inversiones*²⁴ que los sujetos hacen en sí mismos, ‘competencias’ que luego podrán capitalizar²⁵

El neoliberalismo piensa el trabajo sólo desde una perspectiva económica.²⁶ Los neoliberales criticaban que, de los tres factores involucrados en producción de bienes, la teoría política clásica sólo exploró la tierra y el capital, sin ocuparse del trabajo en sí. De hecho, la analítica del marxismo, deja el trabajo reducido a las variables cuantitativas de tiempo y fuerza. Por el contrario, los neoliberales se empeñan en cambiar el objeto del análisis económico clásico. Hasta la aparición del neoliberalismo, el análisis económico se enfocó en los mecanismos de producción, intercambio y de consumo. Pero esta racionalidad se ocupa de la naturaleza y las consecuencias del gasto individual.

Así, sitúa al trabajador en el lugar de sujeto económico activo y a los comportamientos individuales como centro de su análisis y gestión: ¿cómo razona un individuo cuando gasta sus recursos? ¿Qué fines busca con esta inversión? El neoliberalismo descubre un nuevo campo de comprensión y gobierno en función de los imperativos económicos, de consumo y mercado: las motivaciones, gustos, cogniciones, aspiraciones, anhelos de las personas. Con Schultz y Becker el trabajo es la actividad para obtener ingresos (poner a rendir el capital). Para el neoliberalismo, el capital está constituido por todos los factores físicos y psicológicos que le permiten a un sujeto generar un flujo de salarios. Entonces, el trabajo es una máquina, pues «produce» flujos de ingresos. Lo que entra en juego aquí es «la idea del individuo activo, calculador, responsable, capaz de sacar provecho máximo de sus competencias, es decir, de su capital humano [...] Nos encontramos más bien, frente a una nueva teoría del sujeto como empresario de sí mismo».²⁷

22 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*.

23 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*. CASTEL, Robert. *El ascenso de las incertidumbres*

24 Todas las cursivas en texto original.

25 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 202-203.

26 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*.

27 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 205

Para el homo oeconomicus cualquier acción que busque mejorar su vida es una inversión que incrementa su capital humano: el capital económico deviene capital humano. Consideramos que aquí puede apreciarse un tejido compuesto por la estructura de competencia, el capital económico y la búsqueda de bienestar, felicidad y libertad alrededor de la lógica del rendimiento ilimitado. La promesa neoliberal es que el éxito, el bienestar y la felicidad requieren que el sujeto sea libre y competente, con cuerpo y mente sanos para tornarse productivo, aumentar su capital humano y soportar la angustia asociada a la sensación continua de riesgo y amenaza de la sociedad contemporánea.²⁸ Vemos que la salud mental y física resulta ser una condición para el gobierno de sí y de los otros, pues el empresario de sí se requiere ser un individuo sano.

La vida de las personas, su historia como individuos, la historia de sus propias familias y las relaciones sociales son absorbidas por la generación de flujos de ingresos. Crece el anhelo de que la vida del sujeto pueda ser calculada, proyectada y hasta delineada para crear una historia personal satisfactoria.²⁹ De este modo, la crianza se constituye en todo un «capital semilla», como lo declara y tornado variable económica.³⁰ Así, el futuro de cada individuo es sometido a cálculo.

La segunda mitad del siglo XX, la era del capital humano, nos ha tornado, inversores, pues la teoría económica contemporánea ha convertido en variables económicas todos los aspectos de la vida individual y social. Hoy pareciera importar menos la estabilidad laboral y más la formación de habilidades y capacidades individuales para convertir en ingresos toda acción del sujeto.³¹ Hasta los desempleados pueden sumergirse en la dinámica del mercado;³² el individuo puede recibir capacitación con el fin de desarrollar sus potencialidades y así ingresar en el negocio de la formación continua. Con el fin de incrementar su capital humano, las personas se han enganchado en todo tipo de ofertas de asistencia. Consultorías, asesorías de expertos, evaluaciones de pares, terapias de todo tipo, etc. prometen brindar las herramientas para una mejor gestión de sí como empresa. Nuestra tesis es que el empresarismo de sí ha necesitado la teoría del capital humano para fundar al sujeto contemporáneo.

El sujeto neoliberal reconoce sus recursos para generar ingresos y emprende una gestión de riesgos de sí. Y lo más importante: el empresario de sí, para incrementar su capital humano, des-responsabiliza al Estado, asumiendo los costos de la gestión positiva de los aspectos asociados a su supervivencia. El sí mismo se constituye en punto de aplicación de la inversión de recursos subjetivos: el sí

28 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*. CASTEL, Robert. *El ascenso de las incertidumbres*. SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona, 2000.

29 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*.

30 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 206

31 LAVAL, Christian. *La Escuela no es una Empresa*. Paidós, Barcelona, 2004. SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*.

32 CASTEL, Robert. *La gestión de los riesgos. De la anti-psiquiatría al post-análisis*. Anagrama, Barcelona, 1984.

mismo es una inversión. Más aún, para el neoliberalismo es quedar desempleado es una oportunidad para ser mejor empresario de sí. Un rasgo fundamental de la subjetividad contemporánea es el devenir empleable,³³ en el cual se articula el empresarismo de sí y la teoría del capital humano, puesto que hacerse cargo de sí mismo exige que el empresario de sí potencie su propio capital. Ser empleable quiere decir que el asalariado siempre podrá conseguir un mejor empleo y el desempleado está lleno de oportunidades que él mismo debe gestionar. En concordancia con esto, la flexibilidad y el desapego son, para Sennett, rasgos de esta forma de subjetividad empresarial.

El neoliberalismo orienta su gobierno hacia la intervención molecular sobre toda la vida individual. Entonces, buscando su capital humano, para el sujeto las decisiones cotidianas se tornan «estrategias económicas orientadas a la *optimización de sí mismo como máquina productora de capital*».³⁴ Han radicaliza este diagnóstico indicando al decir que el capital es el nuevo amo que gobierna al sujeto y su intimidad. A nuestra manera de ver, la meta biopolítica actual es el gobierno de la intimidad, la cual es racionalizada económicamente y pensada en clave de mercado.³⁵

Al crear un «medio ambiente competitivo»,³⁶ la biopolítica actual desmonta las seguridades ontológicas, privatizando lo público. Para que los sujetos sean empresarios de sí mismos, se crea un ambiente en el que la sensación de inseguridad sea generalizada, tal que los individuos se conduzcan a idearse salidas a las situaciones de incertidumbre e inseguridad. Mientras que el Estado-providencia asume una responsabilidad social asociada directamente al despliegue creativo de los individuos en situaciones de estabilidad y aseguramiento de las condiciones básicas de vida, el Estado neoliberal parte de la auto-responsabilización de cada sujeto por su vida total y lo obliga a ser innovador, rasgo básico del empresario de sí. El neoliberalismo destruye al ciudadano y enarbola al empresario, desregula los derechos y regula las situaciones que estimulan la fluidez del mercado. En este contexto aparecen fenómenos, propios de las sociedades de control, como la flexibilización laboral, la conversión de las relaciones sociales en relaciones de competencia, la implantación y usufructo de la inseguridad social, la cultura del riesgo, etc.

Controlar a través de la libertad

Hemos pasado de las sociedades disciplinarias a las de control. Este diagnóstico es insinuado por Foucault en 1978³⁷ y retomado por Deleuze.³⁸ Allí Foucault prevé

33 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*

34 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 208. Cursivas en el texto original.

35 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*.

36 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 208

37 FOUCAULT, M. «Nuevo orden interior y control social». En VARELA, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (eds.). *Saber y verdad*. La Piqueta, Madrid, 1985, 163-166.

38 CASTEL, Robert. *La gestión de los riesgos. De la anti-psiquiatría al post-análisis*. Anagrama, Barcelona, 1984 1972-1990. Pre-textos, Valencia, 1999.

las dificultades de los estados para gobernar cuando haya escasez de energía. La salida será la *desinversión* del Estado: para economizar su poder y garantiza la paz social, se desentenderá de los aspectos que le demanden una gran inversión de recursos. Por tanto, la acción policíaca de control será más relajada. Paralelamente, el Estado definirá otros aspectos altamente prioritarios, denominados *zonas de vulnerabilidad*. Allí el Estado actuará con fortaleza para mantener el control. El logro del objetivo de esta forma de gobernar

pasa por toda una serie de controles, coerciones e incitaciones que se realizan a través de los mass media y que, en cierta forma, y sin que el poder tenga que intervenir por sí mismo, sin que tenga que pagar el costo muy elevado a veces de un ejercicio del poder, va a significar una cierta regulación espontánea que va a hacer que el orden social se autoengendre, se perpetúe, se autocontrole a través de sus propios agentes de forma tal que el poder, ante una situación regularizada por sí misma, tendrá la posibilidad de intervenir lo menos posible y de la forma más discreta, incumbiendo a los propios interlocutores económicos y sociales el resolver los conflictos y las contradicciones, las hostilidades y las luchas que la situación económica provoque, bajo el control de un estado que aparecerá, a la vez, desentendido y condescendiente³⁹

Control sin vigilancia es el rasgo distintivo de nuestro presente.⁴⁰ En el *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault señala que el control ya no acude al disciplinamiento de los cuerpos, la vigilancia panóptica o al encierro, sino a la vigilancia focalizada de las zonas de vulnerabilidad buscando la peligrosidad potencial para intervenirla. Para Deleuze esto no implica mayor libertad, aunque el neoliberalismo así lo prometa. Hoy, como lo afirma Castro-Gómez, estamos «en una sociedad donde, paradójicamente, *el control se realiza a través de la libertad*».⁴¹

Si para Deleuze el control actual móvil y no recurre a los dispositivos de encierro, nuestra tesis es que éste procura la confiscación de la vida total de la persona, lo que tiene tres efectos: (1) las personas sienten la necesidad de expertos que les muestren cómo conducirse; (2) se crean lenguajes nuevos que posibiliten nuevas formas de control (3) el control deviene autocontrol. Además, sugerimos que el gobierno de hoy necesita un *control dinámico* (con estrategias que se renuevan de manera continua), un *control totalizante* (que abarca todos los aspectos de la vida individual y social), un *control autogenerado* (formas conocidas de control engendran nuevas formas de realizarlo), un *control a campo abierto* (que va más allá del encierro y la confiscación de los cuerpos) y, por último, *autocontrol*, dado que el sujeto asume la responsabilidad de conducirse «adecuadamente», como una

39 FOUCAULT, M. «Nuevo orden interior y control social». En VARELA, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (eds.). *Saber y verdad*. La Piqueta, Madrid, 1985, 166.

40 CASTEL, Robert. *La gestión de los riesgos. De la anti-psiquiatría al post-análisis*. Anagrama, Barcelona, 1984. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*

41 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 216.

manera de afrontar el riesgo no solamente del vivir, sino, y sobre todo, de las condiciones cambiantes del mercado y la economía.

Entonces, el autocontrol lo podemos asociar a serpentización de la subjetividad, pues el neoliberalismo afronta el problema del cambio y la imprevisibilidad propios del mercado llevando a los individuos a asumir una posición ondulatoria caracterizada por movimientos multidireccionales para adaptarse a tales transformaciones. Esta adaptación siempre está amenazada. Entonces, por una parte vivir en medio de la peligrosidad es un rasgo definitorio de este individuo y, por otra parte, el control de sí mismo es un modo afrontar un mundo inaprehensible e inseguro y, de esta forma, emprender una gestión de sí conlleva la capacidad de «reinventarse constantemente y de gestionar su propio capital humano». ⁴² Entonces, este sujeto se hace a su espacio a partir de su propio movimiento, ⁴³ lo cual resulta ser una de las características fundamentales de esta serpiente. Hacerse lo más emprendedor posible y, por supuesto, autocontrolarse para hacerse gestor de sí mismo articulan plenamente con la metáfora serpentina del sujeto contemporáneo. ⁴⁴

Hoy el emprendimiento se ha naturalizado en un medio mercantil sometido a la incertidumbre y el riesgo, ⁴⁵ creyendo que la versión evolutiva más acabada de la persona es el sujeto emprendedor. Ante el problema de los vaivenes del mercado y ante el riesgo, la inseguridad y la fragmentación del vivir, ⁴⁶ la solución ideada por el neoliberalismo para los sujetos gobernados es aprender a ser flexible, adaptarse rápidamente y convertirse en empresario de sí. Esta serpentización bien se expresa en cogniciones como «nada a largo plazo» (Sennett) o «nunca se termina nada» (Deleuze).

En el presente se gobierna a los sujetos interviniendo sobre su medio ambiente, devenido foco de la acción a distancia, de tal manera que éstos puedan realizar sobre sí mismo una regulación conductual. ⁴⁷ Esta modulación se hace posible por la idea de que cada persona es libre para disponer de su capital humano (inclusión en el sistema de mercado) y también, como dice Deleuze, ⁴⁸ por el endeudamiento y la cifra. El diagnóstico deleuziano es contundente: «el hombre ya no está encerrado sino endeudado». ⁴⁹ La deuda es una forma de conducirnos en el presente, como además lo anota Lazzarato. ⁵⁰ La idea de «economía» en el presente no sólo alude a la producción económica, sino a la producción de subjetividad, en

42 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 216

43 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*.

44 Autocontrolarse aquí no tiene la connotación de limitar el deseo, sino de vigilarse a sí mismo, localizarse ante sí mismo y ante los otros y, sobre todo, hacerse totalmente visible. Esto puede leerse en HAN, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Herder, Barcelona, 2013; HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*; CANTILLON, Richard. *Essai sur la nature du commerce en général*. Institut Coppet, Paris 2011 (1755).

45 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*.

46 SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*.

47 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*

48 DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*

49 DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*, 276.

50 LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu, Buenos Aires, 2013.

la medida en que el crédito funda la construcción de lo social. En esto coinciden Laval y Dardot, quienes sostienen que «el endeudamiento crónico es productor de subjetividad y acaba convirtiéndose en un verdadero ‘modo de vida’ para cientos de miles de individuos».⁵¹

Ya habíamos dicho que el neoliberalismo realiza un deslizamiento de la idea de libertad: hacerse libre para hacerse cargo de los aspectos de los que el Estado venía encargándose. Ahora postulamos un segundo deslizamiento asociado con el problema de la inclusión: cada individuo sujeto debe usar su libertad para incluirse en la dinámica social (o sea, la dinámica del mercado), haciendo uso de su propio capital humano. Recíprocamente, no es el Estado, ni el mercado, ni los otros los que excluyen al sujeto del arreglo social. Él es el responsable de su exclusión. Sin embargo, el sistema ofrece los salvavidas para la inclusión de todos los individuos y todos los aspectos de su vida en la dinámica de mercado. El endeudamiento es una de las estrategias de inclusión más notables, en este sentido. Por todo esto, afirmamos que la libertad de la que se ufana el neoliberalismo es puramente restrictiva: estamos obligados a elegir lo que el mercado ofrece. Estamos obligados a elegir y somos libres para incluirnos en la dinámica económica actual. Sostenemos, por tanto, que resulta engañosa la idea de libertad y democracia absoluta del consumidor. ¿Cuál es el margen de libertad de un sujeto cuando todas sus opciones están circunscritas por el mercado, los grandes capitales y por los medios de comunicación? Byung-Chul Han muestra cómo el neoliberalismo, bajo la producción de una sensación de libertad en el sujeto, en realidad lo coacciona, somete y, finalmente, esclaviza. Para este autor «el neoliberalismo es un sistema muy eficiente, incluso inteligente, para explotar la libertad».⁵²

Gobierno por el riesgo y subjetivación

La situación de continua riesgo,⁵³ como lo dijimos, es la justificación para las sociedades de control actuales. Consideramos que el riesgo, por una parte, puede aludir a la incertidumbre y, por esta vía, pone en cuestión los recursos subjetivos. Por eso, vivir en riesgo es estar un paso atrás respecto de la realidad exigente y desconcertante. La otra acepción del riesgo tiene que ver con arriesgarse. En uno u otro caso, Sennett plantea que la conciencia de riesgo actualiza el temor a la pérdida. Para nosotros, este miedo muestra la experiencia de la vulnerabilidad y la precariedad humana.⁵⁴ El riesgo es gestionado en la racionalidad de gobierno neoliberal, pues ésta lleva a las personas a moverse continuamente con el fin de explotar sus capacidades y desarrollar sus potencialidades con el fin de hacerle

51 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*, 21.

52 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*, 13

53 SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*.

54 ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Unipe, Editorial universitaria, La Plata, 2012.

ROSE, Nikolas. «Normality and pathology in a biological age». En *Outlines*, No.1, 2001, 19-33.

CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI, México, 1981.

frente a la imprevisibilidad de la vida y a las necesidades siempre cambiantes del mercado. El neoliberalismo nos ha llevado a valorizar el riesgo, pues, gracias a ello, el emprendedor logra crear nuevos nichos de negocio desplegando sus recursos. Para Sennett, en las últimas décadas hemos sido testigos de un ataque denodado a la rutinización de la vida y, especialmente, del trabajo. Esto explica la promoción neoliberal de «las actividades a corto plazo [y la creación de] redes amorfas y sumamente complicadas en lugar de burocracias de estilo militar».⁵⁵ En consecuencia, el discurso y las prácticas de flexibilización de la vida laboral se han abierto paso.⁵⁶ Sennett descubre que la práctica de la flexibilidad, propia del trabajo en red, produce «agujeros estructurales».⁵⁷ El trabajo en red permite mayor movilidad para hacerle frente a la incertidumbre, en la medida en que el individuo puede aprovechar las oportunidades que dejan escapar los otros y explotar las grietas de autoridad que la administración central no controla. Estos espacios se piensan más como oportunidades ante la incertidumbre y el riesgo que como posibilidad de ascenso social. La clave del trabajo en red es el aumento del rendimiento. Ahora, este trabajo en red, al mismo tiempo, es productor de estados de desorientación e incertidumbre que, para Sennett, se manifiestan de tres formas: (1) el sujeto cree estar ascendiendo en la empresa, pero en realidad se mueve de un lado a otro, dado que no están claras las rutas del ascenso. A esto lo llama *movimientos ambigüamente laterales*; (2) *Pérdidas retrospectivas*. Los movimientos laterales ofrecen poca información sobre la posición que ocupa en la organización y, por cuenta de ello, es común su resignación a otro puesto, en la medida en que solamente a posteriori se percata de que ha tomado decisiones erradas y (3) *Ingresos impredecibles*. La amorfa movilidad laboral contemporánea no asegura el ascenso salarial.

El nuevo explorador de agujeros es esclavo de las incertidumbres propias del mandato de asumir riesgos. Sennett señala que, en la práctica de asumir riesgos, no se valora la experiencia acumulada sino la habilidad de renovación continua del individuo con el fin de adaptarse a las demandas de los nuevos amos (los clientes). En su opinión, esto corroe su carácter. Nuestra hipótesis es que, en el neoliberalismo, la experiencia del riesgo está cruzada por dos tensiones: la historia y la ambigüedad/incertidumbre. La *tensión por la historia* se refiere a la manera como el empresarismo actual lleva a los sujetos a debatirse entre dos polos: o *habitar* en el riesgo y el caos escudriñando para descubrir las oportunidades que ofrecen los agujeros y desplegando, para lograr sobrevivir en ellos, habilidades siempre nuevas (aquí el saber acumulado va perdiendo valor, razón por la cual en este extremo, el sujeto no tiene historia) o *habitar* en la certeza del valor de la

55 SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*, 87

56 FRASER, Nancy. «¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización». En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. XLVI, No.187, 2003, 15-33.

57 En su análisis Sennett alude al texto *Structural Holes* de Ronald Burt y a partir de éste realiza su acercamiento al problema del riesgo, la flexibilidad laboral y el trabajo en red contemporáneos.

experiencia acumulada. Lo que problematiza, en el fondo, esta tensión es el valor y el lugar dado a las raíces, a la historia los logros de las personas. Esta polaridad ha sido inclinada por neoliberalismos a favor de la deshistorización del sujeto (un sujeto con capital pero sin historia). El gobierno del presente busca construir desarraigo y desapego como estrategia de adaptación de los individuos.

Para mostrar la *tensión por la ambigüedad/incertidumbre* acudimos a Richard Sennett cuando indica que hay dos tipos de personas: las que son cercanas al clima de las ambigüedades y las incertidumbres (los amigos de los «agujeros») y aquellas que ante las incertidumbres se sienten desarraigados y ahogados. En el neoliberalismo, «vivir en el agujero» es hacerse buscador de oportunidades y, al mismo tiempo, es asumir una existencia cruzada capilarmente por la incertidumbre, la sensación de riesgo y vulnerabilidad.

En consonancia con lo expresado hasta el momento, proponemos la existencia de dos *duplas contemporáneas del empresarismo*, presentes en el discurso neoliberal: (1) la dupla *vulnerabilidad/riesgo* y (2) la dupla *flexibilidad/adaptación*. Respecto de la primera, la racionalidad empresarial contemporánea explota la idea de que somos individuos frágiles, falibles y vulnerables, lo que nos pone en continuo riesgo. La salida es, a nuestra manera de ver, la *gestión del riesgo*: el consumo de productos siempre nuevos ofrecidos por gestores del riesgo. Como lo señala Rose,⁵⁸ el empresario es un consumidor ferviente de productos para el manejo del riesgo. Para Laval y Dardot,⁵⁹ el temor generado por el riesgo es lo que se encuentra en la base de la experiencia de estos sujetos. El sujeto consumidor, que afirma sus elecciones de mercado en el temor al riesgo, invierte grados recursos económicos para la gestión, disminución o eliminación de este, en función de la preocupación por el incremento de su capital humano. De todas maneras, el *management* del presente también conforma un amplio mercado alrededor del temor al riesgo bajo la premisa de que, como nunca antes, somos individuos vulnerables y sin recursos para afrontar la variabilidad de la vida.

Consideramos que el riesgo en tanto remite a lo desconocido (temido) y es irrupción, es creador de incertidumbre y angustia. El gobierno-por-la-empresa contemporáneo promueve el culto al riesgo, pues se convierte en el fundamento de las decisiones que los sujetos, las organizaciones y los estados toman a diario. Entonces, el empresario de sí debe mostrarse competentes, emprendedor y buen competidor, lo que lo torna un sujeto agonístico. La dimensión agonística del sujeto la vemos en la *enkrateia*. Para los griegos, era apreciable que el individuo combatiera consigo mismo para el dominio de los placeres y los deseos, pues eso lo hacía un ciudadano reconocido en función de la vivencia de la libertad y la

58 ROSE, Nikolas. «¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno». En *Revista argentina de sociología*, Vol. 5, No. 8, 2007, 111-150.

59 Estos autores adoptan la distinción establecida por Ewald y Kessler entre riesgófílos y los riesgófobos, entre aquellos individuos que tienden a asumir los riesgos como base de su acción cotidiana y los que buscan asegurarse al máximo con el fin de aminorar el efecto negativo de los riesgos. Ver EWALD, François; KESSLER, Denis. «Les noces du risque et de la politique». En *Le Debat*, No.109, 2000, 55-72.

política.⁶⁰ Es decir, el compromiso con la polis, la vida política y el vivir con otros se convierte en el motor para este sujeto combativo. En cambio, el sujeto agonístico neoliberal se subjetiva a partir de la búsqueda de la riqueza económica, del mayor rendimiento, del despliegue ilimitado de los deseos y placeres, la consecución de los recursos necesarios para competir con los otros y vencerlos, haciendo inútil la política.⁶¹ Por esto, sostenemos que la agonística subjetiva contemporánea tiene un carácter externalista, pues, en la cultura de la ilimitación,⁶² la lucha no es contra sí mismo sino contra los otros en tanto competidores a los que hay que destruir para no poner en riesgo el propio capital subjetivo de la persona.

El neoliberalismo le exige al individuo el despliegue de una capacidad guerrera y lo obliga a vencer los obstáculos para no fracasar en su constitución como empresa de sí exitosa. En este escenario, el fracaso es lo común, puesto que siempre habrá mejores competidores. En una profunda paradoja que asegura que esta racionalidad gobierne a cada uno y a toda la población, el sujeto fracasado nunca está totalmente perdido dado que siempre puede volver a empezar en la medida en que es el responsable de sus propios fracasos y, sobre todo, porque cuenta con su capital humano. Como lo sostienen,⁶³ al ser emprendedor, el individuo debe ser innovador y puede siempre sobreponerse. Las consecuencias son claras: primero, el agobio y la angustia que esta posición trae para el sujeto lo enferma y lo somete al entramado de la medicalización; y segundo, el lazo social es amenazado constantemente. Más precisamente, lo que se ve desfondado es la política y el vivir juntos.

El tema del «nosotros» no ha dejado de ser promotor de debates. Por una parte, está el *universalismo* del lazo social, previo al neoliberalismo y que surge de la problematización del ser social del individuo humano. En Von Mises, por ejemplo, hallamos una defensa de lo comunitario como un a priori: «el hombre aparece invariablemente miembro de una colectividad».⁶⁴ La versión *psi* de este a priori social la vemos en las teorías del desarrollo psicológico y las corrientes angloamericanas del psicoanálisis. Por otra parte, están los que asimilan el vivir-juntos con lo-social. Nuestro estudio, al alimentarse genealógicamente, no parten de la aceptación de ningún universalismo y, en vez de partir de una suerte de trascendentalismo comunitarista, se pregunta: ¿cómo hacen las personas para vivir juntas? ¿Cómo se construye lo social? ¿A partir de qué dispositivos, formas de relación, discursos y prácticas?

El segundo debate se da por la *ruptura* del lazo social, entre quienes denigran

60 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Vol. II. *El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 1998

61 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. ÁLVAREZ-URÍA, F. «Viaje al interior del yo. La psicologización del yo en la sociedad de los individuos». En CASTEL, R.; RENDUELES, G.; DONZELOT, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (eds.). *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Ediciones Ciencias Sociales, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, 101-134.

62 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*.

63 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*.

64 VON MISES, Ludwig. *La acción humana*, 78.

del individualismo radical promovido por el neoliberalismo, atribuyéndole la destrucción de lo-social y quienes señalan que el neoliberalismo produce nuevas formas de vínculo. Sennett afirma que la flexibilidad laboral (posfordismo), rompe los vínculos del trabajador con familiares, amigos y colegas, al disponer de menos tiempo para crear o mantener redes sociales y considerar a los otros como competidores.⁶⁵ Álvarez- Uría, por su parte, denuncia la despolitización del sujeto, la cual aparece como efecto de la psicologización del yo.⁶⁶ En Laval y Dardot podemos ver una coincidencia: «la figura del ‘ciudadano’, investido de una responsabilidad inmediatamente colectiva, se borra poco a poco de la escena para dejar paso al hombre empresarial».⁶⁷

El problema de fondo tiene que ver con la dependencia. Buscando disminuir los peligros propios de la pauperización de la población en el siglo XIX, se instauraron una serie de prácticas administrativas, jurídicas y económicas. Este gobierno social acudió a las ideas de solidaridad y mutua dependencia (también presente en el *Welfare State* del siglo XX). Los críticos del Estado-providencia atacan cualquier lógica asociada a la dependencia mutua, puesto que, a su criterio, fundamenta el intervencionismo estatal.⁶⁸ En consonancia con estas críticas, el neoliberalismo libera al gobierno de sí y de los otros de la dependencia recíproca, elevando la independencia al lugar de telos subjetivo y social, rompiendo la mutualidad y la solidaridad y erigiendo como ideal la autogestión, la autosatisfacción y la autorrealización a través de la inversión que cada individuo realiza sobre sí mismo. Ruptura del lazo social, según este diagnóstico.

La segunda posición, afirma que esta racionalidad en realidad produce formas nuevas de lazo social. Laval y Dardot ven, por ejemplo en las ligas de consumidores (o en las organizaciones defensoras de los derechos humanos o los comités de usuarios de medios de comunicación), una práctica de resistencia desde la base (desde dentro del mismo neoliberalismo). Igualmente, Sennett la creación del «nosotros» es una forma de resistir a la corrosión contemporánea del carácter. Y la tercera posición sugiere que no ha cambiado el alzo social sino los criterios con lo que éste se lee. Para Vázquez ha habido un desplazamiento en la forma de gubernamentalidad: si bien antes se centraba en la gestión del riesgo colectivo mediante, por ejemplo, los seguros sociales, ahora el punto de aplicación del gobierno es el desarrollo de estrategias de autogestión del riesgo individual.⁶⁹ Bauman también tercia en este problema. En una entrevista realizada a este autor titulada *Zygmunt Bauman: Las emociones pasan; hay que cultivar los sentimientos* y publicada en *Economía de comunión*, leemos que los lazos sociales «han sido sustituidos por ‘conexiones’». Mientras que los lazos exigen compromiso, ‘conectar’

65 SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*.

66 ÁLVAREZ-URÍA, F. «Viaje al interior del yo».

67 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*, 388.

68 CASTEL, Robert. *El ascenso de las incertidumbres*. FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*.

69 VÁZQUEZ, F. «Empresarios de nosotros mismos».

y ‘desconectar’ es un juego de niños. En Facebook se pueden tener cientos de amigos moviendo un solo dedo». ⁷⁰

Para nosotros, el lazo social no se ha roto sino que se ha transformado debido a que la nueva forma de instauración de lo social se asienta en la competencia y el rendimiento ilimitado. Podemos ir más allá de Bauman para decir que los lazos sociales que se dan desde el imperativo del mercado cuentan con un gran compromiso pero dado sólo en términos de una relación de consumo. Por lo tanto, sugerimos que estas son relaciones intensas pero sin raíces y que esta es la característica central de la socialidad neoliberal. En vez de suponer que el empresario de sí es un sujeto solipsista, desarraigado y desinteresado de los otros, éste despliega toda una preocupación por los demás en tanto clientes, competidores o maestros, en una suerte de la ascesis del rendimiento, la ganancia y el bienestar completo del individuo. Por ello, consideramos que el neoliberalismo transforma el lazo social. Pocos vestigios quedan de la solidaridad proclamada por Adam Smith o de la simpatía darwiniana o de la preocupación por lo social del estado de bienestar. Lazo social cifrado en vínculos de mercado y competición; mercantilización de las relaciones con los otros, por supuesto. El empresario de sí «no es capaz de establecer con los otros relaciones que sean *libres de cualquier finalidad*» como lo dice Han.⁷¹ Este autor concluye, con esto, que el neoliberalismo rompe con la libertad del individuo. No creemos, como sí lo hace Han, que el empresario de sí esté totalmente aislado. Por el contrario, consideramos que éste es activo constructor de vínculos, pero con una finalidad empresarial, de capitalización de sí mismo. Por esta razón, el emprendedor siempre está obligado a volver a empezar. Los vínculos siempre nuevos surgen de situaciones constantemente desconocidas (pues, aunque aprenda a afrontar una novedad, inmediatamente retorna al punto cero debido a la lógica del riesgo y las demandas cambiantes del mercado, lo que conduce al sujeto a la deshistorización de su vida, sus competencias humanas y profesionales y sus vínculos). Para no sucumbir, el individuo debe adaptarse y hacerlo rápidamente. Así, consideramos que el neoliberalismo usufructúa la dupla *vulnerabilidad/riesgo* y soluciona el quantum de angustia que ella genera por medio de la segunda dupla (*flexibilidad/adaptación*). La imprevisibilidad de la vida del empresario de sí le exige adaptarse y ser flexible para dar respuestas innovadoras a los requerimientos de su vida emprendedora y del mercado.

Además de tener que adaptarse y ser flexible, el riesgo es afrontado mediante la industria del aseguramiento. El tema del riesgo no es nuevo. En su *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*, texto publicado en el año de 1755, Richard Cantillon ya había llamado empresarios (emprendedores) a las personas con

70 DE SANTIS, Raffaella. «Zygmunt Bauman: Las emociones pasan; hay que cultivar los sentimientos». En *Economía de comunión*, 4 de enero, 2013, disponible en [<http://www.edc-online.org/es/publicaciones/maestros-del-pensamiento/6936-zygmunt-bauman-las-emociones-pasan-hay-que-cultivar-los-sentimientos.html>], parr.24

71 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*, 13.

remuneración incierta y que, por ello, viven en la incertidumbre.⁷² Lo novedoso en el gobierno del presente por el riesgo es que el neoliberalismo naturaliza dos hechos: que cada individuo se haga a su propio salario (remuneración incierta) y que vivir es estar en riesgo. Bajo esta lógica, ser asalariado disminuye el riesgo, pero aumenta la dependencia. Desear, bajo la lógica del gobierno neoliberal, es vivir en la incertidumbre y el riesgo. Nosotros nos apartamos de esta naturalización del riesgo y la incertidumbre. Con Laval y Dardot, sostenemos que el riesgo es una producción histórica, social y política (es decir, estratégica) con efectos de poder, que ahora ya no es gestionada por el Estado, sino por la empresa del aseguramiento privado, dando nacimiento al sujeto de la seguridad privada. Entonces, el discurso sobre el riesgo es una estrategia gubernamental.⁷³

Los estudios genealógicos dejan ver que la problematización del riesgo procede de la racionalidad de gobierno decimonónica que «implicó nuevos métodos de entender y actuar sobre la desgracia *en términos del riesgo*»⁷⁴ y que busco hacer calculable el futuro para reducir la incertidumbre por lo no acontecido. En este contexto emergieron las prácticas del aseguramiento. En la actualidad, la popularización del discurso sobre la seguridad y contra el riesgo ha favorecido la mercantilización de este último, como lo muestran tanto Laval y Dardot como Rose), radicalizando el individualismo y, como efecto de ello, personalizando las causas externas de su mala situación a tal punto que el individuo se siente responsable único de su fracaso y lo atribuye a sus malas decisiones e inadecuada gestión de su capital humano. Por tanto, tiene que asumir el costo por el aseguramiento del riesgo del cual él se siente responsable.

Pero todo ocurre como si esta ética 'individualista' permitiera transferir *a cargo* del sujeto todos los costos, mediante mecanismos que no tienen nada de 'natural'. En el fondo, la estrategia consiste en partir de las aspiraciones personales a tomar decisiones en materia de opciones de existencia, para reinterpretar el conjunto de los riesgos como opciones de existencia.⁷⁵

En su crítica a la idea de *cultura del riesgo* de Ulrich Beck, Robert Castel sostiene que con ella se termina naturalizando el riesgo.⁷⁶ Una crítica similar la hallamos en Varela y Álvarez-Uría.⁷⁷ Nosotros mismos sostenemos que el uso del concepto de *cultura* del riesgo, le da, a este último, visos de trascendentalidad respecto del sujeto y de lo social. En Castro-Gómez también vemos una posición crítica ante la tentativa beckiana de ontologización del riesgo, la cual, según aquel autor, lleva

72 CANTILLON, Richard. *Essai sur la nature du commerce en général*.

73 ROSE, Nikolas. «¿La muerte de lo social?»

74 ROSE, Nikolas. «¿La muerte de lo social?», 131

75 LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*, 354-5.

76 CASTEL, Robert. *El ascenso de las incertidumbres*

77 VARELA, Julia; ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. «Robert Castel, el sociólogo que diagnosticó el presente». En Revista *Teknokultura*, Vol.10, No.1, 2013, 11-14.

a homogeneizar, universalizar y totalizar el riesgo; es decir, hacer una metafísica de éste. Castro-Gómez, conforme con su postura analítica foucaultiana, sostiene que en vez de hacer definición del riesgo en tanto *cosa*, es preciso hablar de éste como una tecnología con carácter estratégico de gobierno. Para nosotros, dicho de sea de paso, el conocimiento de estas tecnologías permite configurar estrategias de resistencia ante estos aparatos de gobierno. Respecto de Ulrich Beck, Castro-Gómez también critica su idea de sociedad civil, pues ella no deja de ser una exterioridad respecto de los sujetos, quienes son colocados en el lugar de 'víctimas' «que exigen 'derechos' al Estado... [en vez de localizarlos] como sujetos activos que no desean ser gobernados *de ese modo*».⁷⁸

Finalmente, nosotros mismos pensamos que la visión del riesgo de Sennett tiene un carácter negativo, pues es considerado como un agregado externo al sujeto y responsable último de su deterioro ético. Esta concepción del riesgo limita la capacidad de resistencia de los sujetos a ser gobernados mediante este recurso. En vez de ser visto como monstruo exterior y victimizante del sujeto, el riesgo es inmanente a las formas de subjetivación. Así, al problematizar la relación que sostiene consigo mismo, el sujeto reconoce que ciertos riesgos son producto de determinados modos de existencia. Al cuestionar la forma como es gobernado, se despliega la crítica (resistencia a ser gobernado de esa manera) y la intervención sobre los riesgos inmanentes a ese modo de ser conducido.

El gobierno por la flexibilidad

Una de las estrategias para gobernar por el riesgo es la introducción de las nociones de *sociedad del riesgo* y la *cultura del riesgo*, según las cuales como vivimos en riesgo constante, debemos ser, por una parte, *sujetos asegurados* que consumen servicios de aseguramiento y, por otra parte, *sujetos flexibles* para lograr adaptarnos al conjunto de riesgo que nos obseden y aprovechar para generar ganancias. Esto lo llamamos la *dupla flexibilidad/adaptación*. El neoliberalismo nos conduce a que, dado que el riesgo se nos presenta como amenaza cotidiana, compremos todo tipo de seguros, contratemos toda clase expertos y seamos flexibles para adaptarnos a la incertidumbre de la existencia.

La serpiente neoliberal requiere ser flexible. En el régimen laboral contemporáneo, la emergencia del sujeto emprendedor se dio gracias a la crítica de la rutinización fordista del trabajo. Así, la flexibilidad aparece como solución a los males asociados al fordismo. Un nuevo orden basado en la flexibilidad se ha impuesto. Para Sennett, la estructura de la flexibilidad tiene tres componentes: primero, la *reinvención discontinua de las instituciones*, lo que supone una ruptura con el pasado, la destrucción de la organización piramidal y la imposición una estructura de red mediante la denominada reingeniería que tiene como uno de sus objetivos básicos la reducción puestos de trabajo. Los sobrevivientes deben ser flexibles

78 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 259.

y creativos para responder a las nuevas demandas empresariales. Segundo, la *especialización flexible de la producción*, consistente en la tentativa de «conseguir productos más variados cada vez más rápido». ⁷⁹ Los aspectos claves para ello son el uso de alta tecnología, la optimización de la comunicación, la rápida toma de decisiones, el trabajo realizado bajo la estrategia de pequeños grupos, la alta movilidad en las funciones, entre otros. Y tercero, la *falacia de la concentración sin centralización del poder*. Se piensa, erróneamente, que el trabajo en equipo es la expresión contemporánea de trabajo en red y que permite la descentralización del poder dado que estimula la participación de todos los miembros. Los nuevos sistemas de información hacen que los directivos tengan una visión totalizante de la organización y dejan a los individuos expuestos todo el tiempo.

Laval y Dardot afirman que esta organización empresarial contemporánea impone un nuevo régimen subyugación al empleado: el nuevo jefe, al cual se le debe obedecer incondicionalmente, es el cliente (el mercado). Esto se entiende en la medida en que, como lo muestra Han (*Psicopolítica*) el nuevo amo es el capital. La consecuencia de esta nueva estructura reticular de la empresa ha sido que la competencia ya no sólo se da entre empresas (externa), sino entre trabajadores, empleados y colegas (interna). Lejos de ser disminuidos, los controles jerárquicos son modificados progresivamente. De hecho, el *neomanagement* introduce formas organizacionales nuevas y nuevos instrumentos de contabilidad, registro, comunicación y demás.

Consecuentemente, sostenemos que, al igual que la idea de la concentración sin poder, la de desjerarquización empresarial es falaz. Nuevas formas de jerarquía han emergido a propósito de una nueva noción de empresa, la cual dejó de ser fundamentalmente una organización instalada en una gran superficie. Más bien, hoy la empresa funciona, según Sennett, como *península* y *archipiélago*: la primera ensambla el producto final y cuenta con una gran ascendencia jerárquica respecto de las islas (constructoras de partes, pequeñas filiales, proveedoras proceso específicos, etc.), las cuales son prescindibles (siempre habrá otra que realice su función a menor costo). La nueva forma de organización mantiene una alta jerarquización y varía la responsabilidad que adquiere la empresa sobre los trabajadores. Las nuevas islas contratan (o subcontratan) a sus empleados, descargando en éstos el costo de aspectos como la seguridad social, la jubilación, la recreación, la formación, etc. A nuestra manera de ver, la estructura empresarial de red es, en realidad, una empresa fragmentada con un definido centro de poder y con un sistema ético relativo y móvil según las demandas del mercado. La adaptación a éste es la norma. Un segundo sentido de la idea de red se refiere a la organización del trabajo dentro de la empresa. Las personas que conforman los equipos de trabajo son contingentes, móviles y reemplazables, lo cual amenaza la estabilidad y seguridad de los trabajadores que tienen como salida desarrollar un desapego latente respecto

79 SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*, 52.

del trabajo (en cualquier momento otra persona puede ocupar su lugar o ser reasignados a otra labor o a otro equipo). La narrativa empresarial racionaliza este desapego como disposición a la adaptación y al cambio sin límites, pero en realidad estimula la fragmentación de los sujetos. Así, como lo dice Sennett, el desprendimiento del pasado, la fragmentación, la flexibilidad y la habilidad para moverse en el caos están a la base del carácter del promovido por el nuevo orden económico mundial y son rasgos de los que llama «vencedores». Pero para los no-vencedores el desapego significa desarraigo; la fragmentación y la flexibilidad se traducen en incertidumbre; moverse en el caos genera angustia. Claro está que el neoliberalismo se asegura de que estos no-vencedores se culpen por esto y, para ellos, dispone de una cadena de servicios para hacerse vencedor. Así, los perdedores también pueden hacer parte de la línea del mercado, haciéndose consumidores.

Sostenemos que el tiempo es también capturado por esa estructura de la flexibilidad. El horario flexible ofrece la promesa de la libertad laboral, pero en realidad se torna en una estrategia para incautar todo el tiempo del trabajador. Por ejemplo, «trabajar en casa» convierte toda la vida familiar, la vida íntima, cotidiana y privada en sitio de trabajo, en escenario de ventas, servicios y oficios empresariales. Las distinciones clásicas entre trabajo y casa, vida laboral y vida familiar, lo público y lo privado, son torpedeadas, cuando el sujeto se aliena a una racionalidad en la que su vida toda es su empresa. En la contemporaneidad, a nuestra manera de ver, la flexibilización del tiempo no sólo acontece en la vida empresarial. La existencia cotidiana también está sometida a dicha estructura flexible del tiempo: cualquier hora es la mejor para consumir, no todo el mundo duerme cuando es de noche. Todo un segmento de consumo nocturno ha alzado vuelo en las últimas décadas. Call centers que no paran, páginas de ventas por internet que han perdido la noción del día-noche, web ilimitada a toda hora, centros comerciales que no cierran nunca, etc. El mercado ha logrado que la mejor hora para consumir sea «este momento», sin importar si es de noche o no. Lo definitivo aquí es el deseo; y el neoliberalismo se asegura de hacerlo fluir a todo momento.

La flexibilización laboral, producto de la llamada desjerarquización de la empresa es una falacia y del discurso antiburocrático actual, no ha derivado en una desburocratización de la empresa. Entonces, ¿quién es el nuevo jefe? En «¿Por qué todos los empleados de Facebook adoran a Zuckerberg?», Javier Mesones⁸⁰ deja ver el rostro del nuevo directivo y lo que ello muestra del funcionamiento de las formas contemporáneas de jerarquía en la empresa. El jefe neoliberal es un sujeto filantrópico, emprendedor y visionario, con capacidad afrontar y adaptarse frente a los cambios y los retos que ofrece el mundo de los negocios, arriesgado, con actitud estratégica (en el mercado, la vida empresarial y privada), cercano a los

80 MESONES, Javier. «¿Por qué todos los empleados de Facebook adoran a Zuckerberg?». En *Yahoo Finanzas*, 11 de agosto, 2014, disponible en [<https://es.finance.yahoo.com/blogs/historiasparanoquebrar/por-qu%C3%A9-todos-los-empleados-facebook-adoran-zuckerberg-104204621.html>]

empleados, con políticas de bonificación hacia los trabajadores (no significa esto que necesariamente aumente sus salarios y menos aún que asegure su estabilidad laboral) y, sobre todo, generador de ingresos cada vez más altos (quizá la opinión del columnista y los trabajadores no sería igual si este jefe sólo falla en esta última condición, generando pérdidas).

Independientemente de que el jefe aparezca como una figura cercana y preocupada por la situación del empleado, el gobierno neoliberal ha roto con lo que hasta hace poco era el piso seguro para éste, a saber, el cálculo de sí y de su futuro basado en la certeza de un trabajo seguro y estable, en el conocimiento anticipado de sus ingresos laborales, del momento de su jubilación y, en general, de sus derechos. Consideramos que la organización empresarial (incluidas las empresas) es el nuevo topos de la construcción de la subjetividad contemporánea. Los sujetos se transforman islas flotantes que van moviéndose entre penínsulas, exhibiendo su producción, la cual tiene que diversificarse constantemente según las variadas demandas peninsulares. Todo esto se realiza con aparente libertad e independencia. El sujeto neoliberal es su propia empresa, razón por la cual siente no está confinado a la fábrica, ni a un contrato «rígido»; no está constreñido por el tiempo y el espacio definido por un jefe. Sin embargo, como lo plantea Byung-Chul Han la ilusión de libertad total que ofrece el neoliberalismo hace esclavos absolutos, sujetos que se autoexplotan sin ninguna resistencia posible.⁸¹ Estos sujetos, finalmente, se enferman.⁸²

Epílogo

La producción de formas de subjetivación en nuestra situación contemporánea conlleva el despliegue de una red de dispositivos asociados a unas prácticas y unas tecnologías neoliberales de gobierno. Aquí apreciamos una serie de transformaciones no solamente en las técnicas de gobierno, sino en las formas de vida que se quieren promover. Ha cambiado la función del Estado, ha tomado vuelo la arraigada individualización de los sujetos, se ha transformado la relación del individuo con los otros, con el trabajo, con el tiempo, con la libertad, con el espacio de la ciudad y de la casa, con lo público, con lo privado y, de manera privilegiada, consigo mismo. Esto quiere decir que si algo ha sido intervenido de manera sostenida y consistente por el neoliberalismo, para efectos del gobierno de la población, es la dimensión ética; o sea, la relación que el sujeto establece consigo mismo y la forma de vida que esa relación lo lleva a configurar. En otras palabras, la biopolítica ha devenido ethopolítica. Entonces, la subjetividad contemporánea, en tanto fabricación, se convierte en un objetivo estratégico para la política del presente.

En esta articulación entre ética y política cobran sentido conceptos como la

81 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*.

82 HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*. SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter*.

flexibilización (del trabajo y la vida), rendimiento, competencia, endeudamiento, crédito, organización empresarial, emprendimiento y empresarismo de sí. Ellos configuran los nuevos contenidos de otro arte de gobernar que emerge, hoy en día, como gran fábrica de la subjetividad humana. Pareciera que ya no somos gobernados, en tanto nuestros comportamientos se despliegan libres en el espacio de una nueva concepción del mercado como lugar en el que nos inventamos e inventamos la subjetividad de los otros. Pero es justamente esa nueva invención mercantil, constantemente renovada, del empresario que hemos devenido, el coeficiente principal que mide la eficacia de ese nuevo arte de gobernar que constituye al neoliberalismo como forma de subjetivación dominante.

Referencias

- ÁLVAREZ-URÍA, F. «Viaje al interior del yo. La psicologización del yo en la sociedad de los individuos». En CASTEL, R.; RENDUELES, G.; DONZELOT, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (eds.). *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Ediciones Ciencias Sociales, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, 101-134.
- CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Trad. Ricardo Potschart. Siglo XXI, México, 1981.
- CANTILLON, Richard. *Essai sur la nature du commerce en général*. Institut Cop-pet, Paris 2011 (1755).
- CASTEL, Robert. *La gestión de los riesgos. De la anti-psiquiatría al post-análisis*. Trad. Nuria Pérez de Lara. Anagrama, Barcelona, 1984
- CASTEL, Robert. *El ascenso de las incertidumbres: trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Trad. Víctor Goldstein. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. «El Poder sobre la Vida o la Muerte a la Vuelta de la Esquina». En *Revista El Rapto de Europa*, No. 4, 2004, 75-87.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010.
- COUTROT, Thomas. *L'Entreprise néo-libérale, nouvelle utopie capitaliste. Enquête sur les modes d'organisation du travail*. La Découverte, Paris, 1998.
- COUTROT, Thomas. «Crítica de la organización del trabajo». En *L'Expansion*, nº 598, 1999, 1-25.
- DE SANTIS, Raffaella. «Zygmunt Bauman: Las emociones pasan; hay que cultivar los sentimientos». En *Economía de comunión*, 4 de enero, 2013, [disponible en <http://www.edc-online.org/es/publicaciones/maestros-del-pensamiento/6936-zygmunt-bauman-las-emociones-pasan-hay-que-cultivar-los-sentimientos.html>]
- DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. Trad. José Luis Pardo. Pre-textos, Valencia, 1999.
- EWALD, François; KESSLER, Denis. «Les noces du risque et de la politique». En *Le Debat*, No.109, 2000, 55-72.
- FOUCAULT, M. «Nuevo orden interior y control social». En VARELA, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (eds.). *Saber y verdad*. La Piqueta, Madrid, 1985, 163-166.

- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Vol. II. *El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI, Madrid, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gavilondo. Paidós, Barcelona, 1999
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France: 1978-1979*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- FRASER, Nancy. «¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización». En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. XLVI, No.187, 2003, 15-33.
- HAN, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Trad. Raúl Gabás. Herder, Barcelona, 2013.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Alfredo Bergés. Herder, Barcelona, 2014.
- HARVEY, David. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Trad. Juan Mari Madariaga. Editorial IAEN, Quito, 2014.
- HARVEY, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Trad. Ana Varela Mateos. Akal, Madrid, 2007
- LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Trad. Alfonso Diez. Gedisa, Barcelona, 2013.
- LAVAL, Christian. *La Escuela no es una Empresa*. Paidós, Barcelona, 2004
- LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*. Trad. Horacio Pons. Amorrortu, Buenos Aires, 2013.
- MESONES, Javier. «¿Por qué todos los empleados de Facebook adoran a Zuckerberg?». En *Yahoo Finanzas*, 11 de agosto, 2014, disponible en [\[https://es.finance.yahoo.com/blogs/historiasparanoquebrar/por-qu%C3%A9-todos-los-empleados-facebook-adoran-zuckerberg-104204621.html\]](https://es.finance.yahoo.com/blogs/historiasparanoquebrar/por-qu%C3%A9-todos-los-empleados-facebook-adoran-zuckerberg-104204621.html)
- RENDUELES, G. «Viejos y nuevos locos. ¿Renegar de Foucault?». En CASTEL, R.; RENDUELES, G.; DONZELOT, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F. (eds.). *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Ediciones Ciencias Sociales, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, 35-62.

- ROSE, Nikolas. *Inventing our selves. Psychology, Power and Personhood*. Cambridge University press, Cambridge, 1996.
- ROSE, Nikolas. «¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno». En *Revista argentina de sociología*, Vol. 5, No. 8, 2007, 111-150.
- ROSE, Nikolas. «Normality and pathology in a biological age». En *Outlines*, No.1, 2001, 19-33.
- ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Trad. Elena Luján Odriozola. Unipe, Editorial universitaria, La Plata, 2012.
- SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Trad. Daniel Najmías. Anagrama, Barcelona, 2000.
- VARELA, Julia; ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. «Robert Castel, el sociólogo que diagnosticó el presente». En *Revista Teknokultura*, Vol.10, No.1, 2013, 11-14.
- VÁZQUEZ, F. «Empresarios de nosotros mismos». Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En UGARTE, J. (ed.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Anthropos, Barcelona, 2005, 73-103.
- VON MISES, Ludwig. *La acción humana. Tratado de economía*. 4ª ed. Musigraf Arabí, Madrid, 1986 (1949).

Gobernar la carne: Subjetivación y veridicción cristiana en Foucault

Governing the Flesh: Subjectivation and Christian Veridiction in Foucault

Luis Diego Fernández

Universidad Torcuato Di Tella, Argentina

ldf@fibertel.com.ar

Resumen: Este artículo se centra en un curso de Michel Foucault en el Collège de France dedicado con integridad a ciertos textos cristianos: *Del gobierno de los vivos* (1979-1980). El cristianismo abordado por Foucault tiene límites precisos: no le interesan los textos teológicos sino morales. En este sentido Foucault piensa en términos de gubernamentalidad y veridicción: lo que llama «régimen de verdad». Serán capitales en su indagación los lazos de poder y verdad, los procesos de *aleuturgia* (manifestación de verdad) y en particular la problemática de la confesión como acto de verdad de la carne. El interrogante que ronda la inquisitoria foucaultiana puede formularse del siguiente modo: ¿cómo es que el cristianismo demanda de los hombres que dirige, además de la obediencia, sumisión y mortificación, «actos de verdad» de ellos mismos, de su deseo y del estado de sus almas? La constitución del sí mismo como sujeto de deseo será nuestro foco reflexivo.

Palabras clave: Michel Foucault, cristianismo, confesión, carne, régimen de verdad.

Abstract: The aim of this article is to analyze the Michel Foucault's Collège de France Lectures titled *On the Government of the Living* (1979-1980), which are fully dedicated to certain christian texts. The christianism by Foucault have precise limits: he don't study theological texts but moral. In this sense Foucault thought in terms of governmentality and veridiction: what he calls «regime of truth». In Foucault's indagation it will be capital the relation between power and truth, the process of aleuturgia and the question of the confession as an act of truth of the flesh. The interrogation that surrounds the foucauldian investigation could be formulated this way: how is that the christianism demands of the men that direct, in addition of obedience, sumision and mortification, «acts of truth» of themselves, of their desire and the state of their souls? The constitution of the self as a subject of desire it will be our object of reflection.

Keywords: Michel Foucault, Christianity, Confession, Flesh, Regime of Truth.

Fecha de recepción: 21/06/2017. Fecha de aceptación: 20/11/2017.

Luis Diego Fernández es Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) y Doctorando en Filosofía (Universidad Nacional de San Martín). Su proyecto doctoral se titula "La gubernamentalidad neoliberal en Michel Foucault: una analítica de Naissance de la biopolitique (Cours au Collège de France, 1978-1979)". Profesor de la materia Problemas Filosóficos en la Universidad Torcuato Di Tella e Investigador Asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas. Su campo de investigación es la filosofía francesa contemporánea, en particular la obra de Michel Foucault, la gubernamentalidad y el liberalismo.

1. El evangelio según Foucault

A. Fuentes cristianas

El cristianismo ha sido en la obra de Michel Foucault una referencia constante. Es posible rastrear alusiones desde comienzos de los años sesenta en la *Histoire de la folie a l'âge classique* (1961), pero considerado con cierta organicidad el trabajo con fuentes cristianas irrumpe con contundencia a fines de la década del setenta en general y entre 1979 y 1982 de modo específico. Estos cuatro años (1979, 1980, 1981, 1982) constituyen en la obra de Foucault la centralidad reflexiva sobre el cristianismo, en especial el seminario que tomamos como fuente principal: *Du gouvernement des vivants*, curso del Collège de France de 1979-1980 (2012), traducido al castellano en 2014.

En este sentido, será necesario adicionar para tener una mirada más precisa los siguientes textos que hacen al «estudio cristiano» de Foucault, a saber: 1) la conferencia del 17 de noviembre de 1980 en el Dartmouth College (New Hampshire, Estados Unidos) titulada en inglés *Subjectivity and Truth*, 2) la conferencia del 24 de noviembre de 1980 también en el Dartmouth College titulada en inglés *Christianity and Confession*; la misma había sido presentada previamente el 21 de octubre en Berkeley (California) con ligeros cambios, 3) la transcripción del debate público en inglés que se llevó a cabo en Berkeley el 23 de octubre; ambos textos se editaron en 2013, 4) la conferencia pronunciada en inglés en 1980 en New York, editada en 1981 bajo el título *Sexuality and Solitude*, 5) el curso dictado por Foucault en la Universidad Católica de Lovaina en 1981 titulado *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, editado en 2012; en especial las clases del 29 de abril, 6 de mayo y 13 de mayo, 6) el texto *Le combat de la chasteté* de 1982 que originalmente formaba parte del cuarto tomo inédito de la *Histoire de la sexualité* bajo el título *Les aveux de la chair* al que Foucault alude como parte del tercer tomo porque aún no había sido dividido en dos, 7) el seminario que Foucault dictó en la Universidad de Vermont en 1982 editado en inglés bajo el título *Technologies of the Self*.

De modo adicional se puede mencionar un texto previo a 1979 que merece ser destacado por su anticipación y relevancia en la materia que tratamos, a saber: la conferencia pronunciada en la Universidad de Tokio el 20 de abril de 1978 bajo el título *Sexualité et pouvoir*.

B. Régimen de verdad

Desde 1977 a su muerte en 1984 Michel Foucault estudiará tres grandes racionalidades gubernamentales: 1) el arte de gobierno liberal y neoliberal, 2) el poder pastoral cristiano, 3) las morales clásicas, helenísticas y latinas. Por ello el cristianismo de Foucault tiene límites precisos: no le interesan mayormente los textos teológicos sino los morales (a la inversa de Giorgio Agamben). Es decir, Foucault piensa en términos de gubernamentalidad y veridicción: lo que

llama «régimen de verdad». Serán capitales en su indagación los lazos de poder y verdad, los procesos de *aleurgia* (manifestación de la verdad) y en particular la problemática de la confesión (*exomológesis* y *exagoreusis* en griego, *confessio* en latín) como acto de verdad de la carne (*chair*).

Un interrogante que ronda toda la inquisitoria foucaultiana se puede formular del siguiente modo: ¿cómo es que el cristianismo demanda de los hombres que dirige, además de obediencia, sumisión y mortificación, «actos de verdad» de sí mismos y del estado de sus almas? La constitución del sí mismo como sujeto de deseo, por lo tanto, será un foco reflexivo capital en la aproximación foucaultiana.

Es posible pensar el modo en que Foucault se aproxima al cristianismo desde tres áreas, a saber: 1) como poder pastoral que individualiza, en el sentido de ser productor de una individualidad (a la inversa de Nietzsche) propia de la subjetividad occidental, es decir, como religión de pastorado que deriva en una red institucional (Iglesia) y una comunidad (mística, escatológica y escrituraria); vale decir, el cristianismo como una racionalidad gubernamental de las almas, 2) desde el acto de la confesión, en tanto momento fundamental de la historia de la sexualidad occidental, en el marco de las prácticas de sí que incorpora el monaquismo al poder pastoral entre los siglos II y V, por lo tanto, como religión confesional que impone y obliga a decir la verdad al confesante operando una *parresía* cristiana que implica un doble movimiento: la confianza en Dios (mística) conlleva a la desconfianza en uno mismo (renuncia ascética); vale decir, el cristianismo como un régimen de verdad que extrae lo verídico de un decir de la carne que se encuentra en estado de combate perpetuo contra la concupiscencia, por lo tanto, una hermenéutica, la primera, del sí mismo en tanto sujeto del deseo, 3) en tanto forma de vida, lo que podemos equiparar y leer en continuidad con la analítica foucaultiana respecto de las prácticas ascéticas clásicas (socráticas), helenísticas (cínicas, epicúreas, estoicas) y romanas, en este caso particular, de la vida monacal cenobítica; vale decir, el cristianismo como una ascesis, un modo de vida.

Asimismo, el cristianismo para Foucault será un objeto histórico (estrategia, racionalidad de gobierno y régimen de verdad) que parte de una delimitación de fuentes muy precisa: los textos patrísticos de los primeros cinco siglos: de los Padres Apostólicos (I y II) y de los Padres del Desierto (III, IV y V). Nuestro filósofo tomará en consideración, como dijimos, textos morales y tratados ascéticos, no obras de teología dogmática¹. Los autores que referencia Foucault son, a saber: Gregorio Nacianceno, Tertuliano, Basilio de Cesarea, Juan Casiano,

1 Foucault se documentó en la biblioteca de Saulchoir de los frailes dominicos invitado por el hermano Michel Albaric. En abril de 1980 el filósofo conoció a James Bernauer, un joven jesuita que en aquel momento realizaba su doctorado en París. Por su intermedio Foucault entró en contacto con un grupo de teólogos con los que que mantuvo una reunión el 6 de mayo de 1980. Posteriormente, visitó regularmente la biblioteca de los jesuitas del Centro Sevres; según testimonia James Bernauer al parecer el filósofo solo se dirigía a la sección de teología moral. Ver la «Situación del curso» de Michel Senellart: FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980). Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 380-381.

Justino, Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Juan Crisóstomo, San Agustín, Orígenes, San Ambrosio, Hermas, Ignacio de Antioquía, San Cipriano, San Jerónimo, Ireneo, San Francisco de Sales, Atanasio, Nilo de Ancira, Paladio, San Benito, Evagrio Póntico y Policarpo. Es decir, Foucault considera las grandes áreas de la edad de oro de la Patrística: el siglo III de la África cristiana en Cartago (Siria) y de la Alejandría cristiana (Egipto), y los siglos V y VI del monacato occidental que se consolida con la regla de San Benito de Nursia.

Por otra parte, es importante la mención de autores contemporáneos como Georges Bataille, Maurice Blanchot y Pierre Klossowski, sobre los que Foucault trabaja en particular respecto de los conceptos de «límite» y «transgresión» (en vínculo con Kant y Sade); autores donde el problema de la experiencia religiosa emerge en conexión con la cuestión del lenguaje en su obra de comienzos de los sesentas. Este germen de «lo cristiano», como veremos, aparecía tempranamente en Foucault en clave literaria y posteriormente es retomado desde la teología moral.

2. La confesión como acto de verdad

A. Libido

Hay una diferencia fundamental en la aproximación de Foucault al cristianismo respecto de la realizada por Nietzsche: el filósofo francés no cree que el cristianismo implique una ruptura y una oposición al paganismo y mucho menos que se enfrente una lógica moral de la austeridad versus una visión de tolerancia clásica. Para Foucault, a diferencia de la mirada nietzscheana, tanto el paganismo como el cristianismo constituyen doctrinas ascéticas y austeras, la diferencia se hará evidente en el sentido que mientras el helenismo comprende el ascetismo como una estética de la existencia en tanto producción de sí, el cristianismo actualiza el ascetismo como renuncia, mortificación de sí y desciframiento de su verdad interna. En definitiva, el cristianismo impone como novedad la obligación a decir toda la verdad acerca de los movimientos de nuestra alma, la verbalización permanente no solo de los pecados y faltas cometidas sino de todos los estados anímicos: confesar implicará el diseño de una cartografía del cuerpo pecaminoso, una extensión a todo dominio. En *Christianity and Confession* (1980) Foucault afirma que el cristiano «debe publicarse», esta expresión proviene de la traducción latina (*publicatio sui*) de Tertuliano de aquello que los Padres griegos llamaban *exomológesis*; esto implica que el cristiano debe mostrarse como pecador² debe revelar que optó por el camino de la impureza y la muerte del espíritu, pero, al mismo tiempo es expresión de la voluntad del pecador de liberarse de este mundo y deshacerse de su cuerpo propio. El análisis permanente y la verbalización de los pensamientos más profundos que se se resisten a ser dichos pone en evidencia la manifestación de la verdad cristiana, esto es lo que en la Patrística griega se llamará

2 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2016, 78.

exagoreusis. Tanto la *exomológesis* (mostración del ser pecador) como la *exagoreusis* (revisión perpetua de pensamientos), es decir, la ontología y epistemología cristiana, comparten el mismo rasgo: la mortificación como condición para acceder a la verdad sí, en otras palabras, el sacrificio.

Sin embargo, la confesión, el «decir la verdad de sí», era algo que también existía en el mundo helenístico en tanto herramienta de dirección de conciencia de los estoicos; lo que el cristianismo añadirá de modo fundamental es que el decir la verdad salva (algo que en la antigüedad no sucedía). Esta práctica de la verdad salvífica implica que el confesante debe vigilarse y analizarse sin descanso.

En este sentido, para el cristianismo la carne (*chair*) es la sustancia ética producto de la caída: el cuerpo atravesado por la concupiscencia de la libido. El problema de la libido en tanto movimiento autónomo de los órganos sexuales será analizado en detalle por Foucault en *Sexuality and Solitude* (1981)³. De acuerdo a la lectura foucaultiana de los textos agustinos (*La ciudad de Dios*, *Contra Julianum*) la erección involuntaria del pene y las poluciones nocturnas serán ejes aún más problemáticos que la propia penetración; señala Foucault: «De ello se desprende que el problema no es el de la relación con los otros, sino el de la relación de uno consigo mismo o, más precisamente, el de la relación entre la voluntad y la expresión involuntaria»⁴. La dificultad, de este modo, será la voluntad de los órganos sexuales: al perder Adán el dominio de sí, la libido emerge como obstáculo que excede los límites que fija Dios⁵. La lucha, entonces, será «hacia abajo». La vida monacal lo que precisamente busca subsanar es la pérdida de control y lo involuntario de los pensamientos que se introducen como intrusos en la conciencia comunicando imágenes que excitan a los órganos sexuales. De acuerdo a ello, el monje triunfa si ningún pensamiento impuro se introduce en su espíritu ni mientras éste duerme (ni en sus sueños), evitando incluso las poluciones nocturnas involuntarias. La experiencia de la carne, de esta manera, será el principio de la hermenéutica del sí mismo como sujeto de deseo, es decir, en tanto poseso por la concupiscencia.

Ahora bien, la austeridad sexual del monaquismo cristiano no es leída por Foucault en términos de prohibición sino en tanto elaboración de una actividad en el marco del ejercicio de poder y de las prácticas de libertad. En esta dirección es que su análisis también se expande en 1982 en *Le combat de la chasteté*⁶ en el cual el filósofo analiza el capítulo sexto de las *Instituciones cenobíticas* y las *Conferencias* de Juan Casiano. Los «vicios naturales» (gula y lujuria) son innatos y es muy difícil

3 Si bien el texto se publicó en 1981 en la *London Review of Books* (vol. III, n°9, 21 de mayo-5 de junio), fue pronunciado como conferencia en inglés un año antes, en 1980, en New York.

4 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010, 886.

5 FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En *Obras esenciales*, 885.

6 Este texto Foucault señala está tomado del tercer volumen de la *Histoire de la sexualité*, pero como para esa fecha el tercer tomo (*Le souci de soi*) no estaba escindido en dos volúmenes, se trata de un texto que finalmente formó parte del cuarto tomo, inédito a la fecha, titulado *Les aveux de la chair*. El texto se publicó de modo autónomo en la revista *Communications* n° 35, en mayo de 1982.

deshacerse de ellos, hay un vínculo de causalidad directa que implica al cuerpo⁷. Sin embargo, señala Foucault a partir de Casiano, la lujuria a diferencia de la gula hay que extirparla completamente, mientras que cierta alimentación moderada es necesaria y no podemos renunciar a ella. El vicio de fornicación será, según Casiano, de tres especies: la copula (*fornicatio*), la masturbación (*inmunditia*) y los pensamientos lujuriosos (*libido*). El problema de la libido se inserta en las profundidades del alma, es decir, en el movimiento del pensamiento (imágenes, representaciones oníricas, etc.); esto lleva al monje a un estado de perpetua vigilancia sobre sus pensamientos día y noche que Foucault define como técnica de diagnóstico:

Lo que entonces está en juego no es un código de actos permitidos o prohibidos, sino toda una técnica para analizar y diagnosticar el pensamiento, sus orígenes, sus cualidades, sus peligros, sus poderes de seducción, y todas sus fuerzas oscuras que se pueden ocultar bajo el aspecto que él presenta. Y si, finalmente, el objetivo es de hecho expulsar todo lo que es impuro o inductor de impureza, sólo puede ser alcanzado por una vigilancia que no depone nunca las armas, una sospecha que uno debe dirigir en todas partes y en cada momento contra sí mismo⁸.

Esta ascesis de la castidad es un proceso de subjetivación que apela a la búsqueda de la verdad de sí mismo. La vida monástica como tecnología de sí implica, según Foucault, una relación inédita entre subjetividad y verdad.

B. Gobierno de las almas

Hay en la analítica foucaultiana del cristianismo en *Du gouvernement des vivants* una continuidad evidente con *Naissance de la biopolitique*, el curso de 1978-1979 sobre el liberalismo y neoliberalismo: la misma metodología pone en relación una determinada gubernamentalidad con un régimen de verdad: «el ejercicio del poder se acompaña en forma bastante constante de una manifestación de verdad entendida en un sentido muy amplio»⁹. En este caso, a la gubernamentalidad de la pastoral cristiana le corresponde la veridicción en tanto dogma de fe y como técnica para producir el conocimiento de los individuos. Esta técnica permite una transformación del sujeto (ascesis) a partir del acto de la confesión (decir veraz). Este proceso que introduce el modelo ascético-monástico cristiano es lo que Foucault considera un modo de subjetivación inédito.

Por lo tanto, la confesión en tanto acto de verdad conlleva al reconocimiento de la autoridad, la obediencia y la sumisión. La implantación generalizada y regular de la práctica confesional a partir del Concilio de Letrán IV (1215) y del Concilio de Trento (1545-1563) lleva a Foucault a interrogarse sobre la característica de la

7 FOUCAULT, Michel. «El combate de la castidad». En *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010, 914.

8 FOUCAULT, Michel. «El combate de la castidad». En *Obras esenciales*, 923.

9 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 24

misma: ¿es la confesión una práctica de coerción o bien de dirección y conducción de la conciencia? El filósofo opta por leer la confesión no tanto como imposición sino como gobierno del alma.

El proyecto de *Du gouvernement des vivants* es evidenciado por Foucault a comenzar el curso: en la primera clase el filósofo hace evidente la relación entre ejercicio de poder y manifestación de la verdad al explicitar su cambio de metodología que pasa de una analítica del poder (como lucha)-saber al gobierno-verdad¹⁰ a partir de una sucesión de casos tomados como principios (Botero, Quesnay, Saint Simon, Rosa Luxemburg y Solzhenitsyn). La pregunta de Foucault es clara:

A menudo se dice que, detrás de todas las relaciones de poder, hay en última instancia algo que es como un núcleo de violencia y que si, se despoja al poder de sus oropeles, lo que se encuentra es el juego desnudo de la vida y la muerte. Tal vez. Pero ¿puede haber un poder sin oropeles? En otras palabras, ¿puede haber en concreto un poder que prescindiera del juego de la luz y la sombra, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo invisible? ¿Puede haber un ejercicio del poder sin un anillo de verdad, sin un círculo aléutrgico que gire en su torno y lo acompañe?¹¹.

Foucault partirá de *Edipo Rey* de Sófocles como fuente en su reflexión sobre la problemática del gobierno y la verdad desde esta interrogación de los oropeles, es decir, operará en el texto de Sófocles lo que llama una lectura aléutrgica, en términos de verdad y poder¹². Lo que Foucault se pregunta es: «¿Qué es ese juego del yo mismo o del uno mismo dentro de los procedimientos de verdad?»¹³. Precisamente, para dar cuenta de los procedimientos de veridicción el filósofo emprende lo que llamará «an-arqueología» del saber. La idea subyacente en el procedimiento de «an-arqueología» implica la crítica de todo universalismo, humanismo y análisis ideológico; se trata de una cuestión metódica centrada en una analítica desde la singularidad histórica y la contingencia¹⁴. En este sentido, la pregunta inaugural se torna inminente: «¿Qué relación hay entre el hecho de ser sujeto en una relación de poder y sujeto por el cual, para el cual y respecto del cual se manifiesta la verdad?»¹⁵.

En el capítulo cuarto del curso Foucault hace explícito que se remitirá al cristianismo primitivo para pensar esta relación entre gobierno de los hombres y actos de verdad¹⁶ e introduce de este modo la noción de «acto de verdad» a partir del régimen de la fe y del régimen de la confesión en el cristianismo. Así

10 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 30.

11 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 37.

12 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 41.

13 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 91.

14 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 101.

15 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 103.

16 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 106.

como el primer régimen predomina en la tradición protestante (la sola fe salva, la gracia determina), el segundo es la piedra basal del catolicismo (una religión de la confesión)¹⁷. Foucault es claro al exponer que su analítica del cristianismo no será en clave ideológica (del mismo modo que lo hizo un año antes con el liberalismo y neoliberalismo) sino desde la óptica de los regímenes de verdad¹⁸. En palabras de Foucault:

El problema sería estudiar los regímenes de verdad, esto es, los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con procedimientos y los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos. Lo cual implica, por consiguiente, que no se haga una partición binaria entre lo que sería ciencia por un lado, donde reine la autonomía triunfante de lo verdadero y sus poderes intrínsecos, y por otro todas las ideologías en que lo falso, e incluso lo no verdadero, deban armarse o estar armados de un poder complementarios y externo para cobrar fuerza, valor y efecto de verdad, y [esto,] de manera abusiva. Una perspectiva arqueológica semejante excluye pues por completo la partición entre lo científico y lo ideológico. Implica al contrario tomar en consideración la multiplicidad de los regímenes de verdad [y] el hecho de que todo régimen de verdad, sea científico o no, comporta maneras específicas de ligar, de [un modo] más o menos vinculante, la manifestación de lo verdadero y el sujeto que la lleva a cabo¹⁹.

Subsiguientemente, el régimen de verdad cristiano implica la obligación de decir la verdad. Esta manifestación de lo verdadero individual y la remisión de las faltas se organiza, según Foucault, de tres modos: el bautismo, la penitencia eclesíastica o canónica y la dirección de conciencia. El filósofo remite al primer texto que da indicaciones sobre el bautismo luego del Nuevo Testamento: la *Didaché*. Se trata de la doctrina de los Apóstoles escrita hacia el año 97 y recién publicada en 1883, allí se detalla por vez primera la cuestión de los sacramentos para la conversión y la enseñanza del postulante que luego se llamará «catecúmeno» (de *katejeo*: enseñanza de la fe cristiana). Esta situación de iniciación y de preparación para el ingreso al camino de la verdad cristiana ya muestra, dice Foucault, un cruzamiento entre una estructura para la adquisición de la verdad y una estructura de manifestación del alma en su verdad, es decir, un polo de la fe y otro de la confesión, lo que luego será el «Oriente de la fe y el Occidente de la confesión»²⁰, es decir, «la ascesis y la iluminación comienzan a separarse. La confesión, por consiguiente, se separará de la fe»²¹.

El combate con Satanás será de este modo constante y perpetuo en todo el cristiano (el mal lo constituye desde su origen). El pecado original da cuenta de la

17 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 108-109.

18 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 115.

19 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 123.

20 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 165.

21 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 166.

perversión de la naturaleza humana, de la mancha en el original, en la simiente, en el propio semen, demarca Foucault, que es leído como «cocción» o «espuma» que emana del cuerpo (de la carne). Este pecado que se introdujo en nosotros toma sitio en el alma de los hombres, y Satanás reina en ella:

Volvemos a dar aquí con la idea que mencioné la vez pasada con referencia a Tertuliano: desde la caída y la falta de Adán, el alma del hombre se ha convertido en propiedad, imperio, sede y hasta iglesia de Satanás. El alma se ha convertido en su propiedad y, por consiguiente, como correlato, el Espíritu Santo jamás podrá descender en ella mientras no se produzca el desposesimiento, mientras el enemigo tenga aún la baza, el derecho, el ejercicio, en cierta forma, de la soberanía sobre el alma del hombre²².

El bautismo es el exorcismo inicial que apela a la purificación y expulsión del demonio. Foucault, siguiendo a Casiano, señala: «Cuánto más cristiano es uno, más expuesto está a los asaltos del diablo»²³. Sin embargo, aún bautizados hay que luchar y autenticar todo el tiempo que somos cristianos: esta vigia permanente requiere pruebas de verdad y la mortificación como testimonio en vida del combate. Algunas comunidades cristianas primitivas, como los gnósticos (condenados por su lectura hereje), afirmaban la salvación definitiva por la sola venida de Jesús sin necesidad de los sacramentos, esta redención implicaba vivir en un nuevo paraíso desde el momento en que Cristo se sacrificó para sanar el pecado original, por lo tanto, les permitía vivir sin culpa y licenciosamente (eran cristianos hedonistas)²⁴; el cristianismo romano, por su parte, plantea una recaída irreversible, una y otra vez en la perversión del mundo; la venida de Jesús no recrea un nuevo paraíso para todos sino la posibilidad de la salvación individual habitando el mal, lo cual obliga a una lucha sin descanso contra Satanás. Esto conlleva, de modo inevitable, a la remisión, a la sumisión de la dirección de conciencia para que nuestra verdad sea extraída por otro que nos guía. Sin embargo, señala Foucault, la voluntad se somete a otro pero no de modo coactivo y coercitivo sino como ejercicio de su propia voluntad:

De hecho, en la dirección no hay cesión de soberanía. Diré, en última instancia: no hay renuncia del individuo a su propia voluntad. En la dirección uno no renuncia a su propia voluntad. Quiere simplemente que su voluntad esté sometida a la de algún otro. El dirigido es el que dice: quiero que otro me diga lo que debo querer. Me remito a la voluntad del otro como principio de mi propia voluntad, pero yo mismo debo querer esa voluntad del otro²⁵.

Lo interesante es que la dirección de conciencia es un ejercicio de poder y una

22 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 179.

23 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 189.

24 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 214.

25 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 261.

práctica de libertad de acuerdo a Foucault, vale decir, la voluntad de ser dirigido es, antes que nada, una decisión individual. Ahora bien, esto implica la obligación de decirlo todo.

Los últimos tres capítulos del curso profundizan el análisis respecto de la dirección de conciencia, la penitencia (economía de la salvación) y la búsqueda de la perfección a partir de los textos de Casiano que enuncian las virtudes cristianas para la vida monástica: *obedientia, subditio, patientia y humilitas*²⁶.

A partir de la lectura de Casiano, Foucault afirma: «La presencia del diablo no se conjura nunca. No hay grado alguno de santidad que pueda garantizar de manera absoluta y definitiva que el diablo no estará presente en mí»²⁷. Esta coexistencia del espíritu del mal y el alma al mismo tiempo demarcan al cuerpo como la sede de ambos: la carne (*chair*) es la sustancia ética sobre la que el cristiano tiene que trabajar y a la que tiene que gobernar y conducir a partir de la verbalización del deseo y la falta.

La confesión requiere, según Foucault, pasar por ciertos pasos inexorables: 1) la vergüenza de confesar, 2) estos pensamientos al vivir en la oscuridad del alma sin luz se resisten a ser verbalizados, 3) el hacer hablar como acto de expulsión del corazón pervertido por la lengua; verbalizar, entonces, es expulsar lo malo y aceptar lo bueno. La noción de *exomológesis* precisamente trata de esta erradicación del mal a través de la palabra. La veridicción cristiana, de esta forma, se opone a la perfección paradisiaca de los gnósticos licenciosos (cristianos herejes), apelando a la obligación del hablar de sí como campo de batalla perpetuo contra el demonio y finalmente otorgándole una institucionalización y regulación a las relaciones de verdad y subjetividad. El cristiano, en rigor el católico, tiene la verdad en el fondo de sí, el exponer el discurso de esa verdad es una obligación mecanizada a través del dispositivo confesional.

3. El sí mismo como sujeto de deseo

El problema de la literatura fue central en el Foucault de la década del sesenta: el lenguaje del afuera puesto en relación con la idea de límite, la desaparición del sujeto (el concepto de «muerte del hombre» en *Les mots et les choses*) y la transgresión. El análisis foucaultiano de las obras literarias de Sade, Georges Bataille, Maurice Blanchot y Pierre Klossowski ya permitía evidenciar el fuerte interés en relación al discurso confesional en este caso vinculado con la enunciación erótica. La discursividad de los soliloquios deseantes, el puro lenguaje del deseo que resiste toda representación, en gran medida estaba anticipando lo que nuestro filósofo trataría quince y veinte años más tarde con otra finalidad. En ese sentido,

26 En la clase del 6 de mayo de 1981 de *Mal faire, dire vrai*, curso en la Universidad Católica de Lovaina, Foucault amplía el concepto de la regla de vida regida por un riguroso código de conducta del monacato y su pedagogía. Ver FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2014, 150-157.

27 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980), 335.

es posible formular la siguiente hipótesis: el mismo problema (cuerpo y lenguaje) es tratado desde corpus diferentes en la década del sesenta y en la década del ochenta. En el primer caso se tratarán de fuentes literarias (literatura erótica), en el segundo de fuentes religiosas (teología moral); si en el primer caso el foco de análisis estará colocado en la cuestión del límite y la transgresión (desaparición del sujeto en el lenguaje), en el segundo, hay un desplazamiento hacia el problema de la verdad y el gobierno (ascesis o resubjetivación a partir del decir). Esta conexión entre ambas etapas –a la vez que sus diferencias– la marca Edgardo Castro:

Las experiencias del límite representan la posibilidad de otro pensamiento, ni fenomenológico ni dialéctico. A partir de un movimiento inverso al de la sabiduría occidental, es decir, al que prometía la unidad serena de una subjetividad triunfante, esta otra posibilidad del pensamiento se sitúa en ese lenguaje sin sujeto que aparece en las obras de Bataille o Blanchot, en la literatura en su sentido moderno. En un primer momento, Foucault liga estas experiencias del límite al estructuralismo y al funcionalismo, a Dumézil y a Lévi-Strauss, donde el sujeto de la fenomenología y de la dialéctica se disuelve. Más tarde, la noción de transgresión y las experiencias del límite en general se articulan con las nociones de *prácticas de sí mismo* y de *resistencia*. Por ello, como dijimos, en estas experiencias del límite se puede ver una parte de lo que constituye el trabajo de Foucault en sus últimos años; pero sólo una parte. La desaparición del sujeto-fundamento en las experiencias del límite se conjuga, ahora, con el análisis de la constitución histórica del sujeto (...) Como en la experiencia de la transgresión, en las prácticas de subjetividad y en las luchas de resistencia no se trata de situarse más allá del límite –en términos arqueológicos y genealógicos, más allá del saber y del poder– o de fundar la finitud mediante una analítica. Ni fundamento infinito ni fundamento finito. Pero en ellas ya no se busca sólo afirmar un límite, cuya transgresión conlleve la desaparición del sujeto, sino articular relaciones de saber y de poder como posibilidades de subjetivación y de libertad²⁸.

La idea de transgresión en autores como Bataille y Blanchot (a los que el propio Foucault tomaba como inspiración y modelo intelectual) implicaba ya en ese entonces una verbalización de la verdad del deseo en este caso remitida a un terreno puramente literario. El lazo entre la confesión católica y la literatura libertina es algo de lo que Foucault también se sirve en conjunto en *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* (1976): la proliferación de los discursos sobre sexualidades polimorfas y heréticas en el siglo XVII va de la mano con un poder pastoral que nos obliga a hablar, que torna imperativo el poner el sexo en el decir, que, lejos de reprimir, contrariamente a taparnos la boca, nos coloca en la situación de decirlo todo:

28 CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011, 386.

Este proyecto de una «puesta en discurso» del sexo se había formado hace mucho tiempo, en una tradición ascética y monástica. El siglo XVII lo convirtió en una regla para todos. Se dirá que, en realidad, no podía aplicarse sino a una reducidísima élite: la masa de los fieles que no se confesaban sino raras veces en el año escapaban a prescripciones tan complejas. Pero lo importante, sin duda, es que esa obligación haya sido fijada al menos como punto ideal para todo buen cristiano. Se plantea un imperativo: no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo en discurso. Si es posible, nada debe escapar a esa formulación, aunque las palabras que emplee deban ser cuidadosamente neutralizadas. La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra. La prohibición de determinados vocablos, la decencia de las expresiones, todas las censuras al vocabulario podrían no ser sino dispositivos secundarios respecto de esa gran sujeción: maneras de tornarla moralmente aceptable y técnicamente útil. Podría trazarse una línea recta que iría desde la pastoral del siglo XVII hasta lo que fue su proyección en la literatura, y en la literatura «escandalosa»²⁹.

Trece años antes en *Préface à la transgression* (1963) Foucault plantea algo similar con una retórica más barroca:

Nunca, sin embargo, la sexualidad ha tenido un sentido más inmediatamente natural ni ha conocido sin duda más «feliz expresión» que en el mundo cristiano del pecado y de los cuerpos caídos en desgracia. Toda una mística, toda una espiritualidad lo prueban, y éstas no podrían desunir las formas continuas del deseo, de la embriaguez, de la penetración, del éxtasis y del desahogo que flaquea (...) Lo que caracteriza la sexualidad moderna no es haber encontrado, desde Sade y Freud, el lenguaje de su razón o de su naturaleza, sino haber sido, y mediante la violencia de sus discursos, «desnaturalizada» —arrojada donde no tiene más allá ni prolongación que el frenesí que la rompe. No hemos liberado la sexualidad, sino que, exactamente, la hemos llevado al límite: límite de nuestra conciencia, puesto que dicta finalmente la única lectura posible, para nuestra conciencia, de nuestra inconsciencia; límite de la ley, puesto que aparece como el único contenido absolutamente universal de lo prohibido; límite de nuestro lenguaje: ella dibuja la línea de espuma de lo que él apenas en el último momento puede alcanzar en la arena del silencio³⁰.

Contraria a la hipótesis emancipatoria ya en 1963, que reitera como crítica la «hipótesis represiva» en 1976, la lectura foucaultiana no habla en términos de «liberación» sino de límite extremado e incluso de incitación a los discursos sobre el deseo (y desde el deseo) a partir de la obligatoriedad del decir confesional. Del monje al libertino hay toda una continuidad. Ahora bien, el discurso de la

29 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1995 (8ª edición), 29-30.

30 FOUCAULT, Michel. «Préface a la transgresión». En *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1996, 123.

sexualidad hace su aparición con la condición de la «muerte de Dios» nietzscheana al suprimir la experiencia del límite de lo ilimitado y permitir la experiencia del «reino ilimitado» de lo limitado³¹. La experiencia del sujeto de deseo moderno, de este modo, es la experiencia del límite transgredido, algo que testimonian las literaturas modernas que Foucault analiza a partir de recursos literarios recurrentes: la ausencia, lo imposible o lo neutro. Esta filosofía del lenguaje extremado, del límite transgredido, es producto de los aportes de Kant y Sade³²: filosofías de la finitud que se centran en la pregunta por el límite al igual que las obras de Bataille, Blanchot y Klossowski. Allí ve Foucault un doble movimiento: a la desaparición del Sujeto filosofante (como centralidad organizadora) le corresponde un lenguaje que experimenta la pérdida del límite (Bataille, Blanchot); vale decir, un sujeto en minúscula, limitado y finito va de suyo con un lenguaje ilimitado que absorbe las subjetivaciones en sí³³. La emergencia de la sexualidad en la cultura está ligada, luego de la «muerte de Dios», a la experiencia de la finitud del hombre y, por ende, la sexualidad, absorbida por el lenguaje, se pone a hablar, a confesar.

El deseo, por consiguiente, será el núcleo de problematización moral que muestran soportes discursivos disímiles (confesión católica, literatura libertina e incluso cine pornográfico³⁴). El examen de estas discursividades requieren de una codificación de los actos pecaminosos: a la confesión como acto de verdad perteneciente a un régimen veridiccional le corresponde la carne como sustancia ética que emite un discurso desde y sobre el deseo. El yo cristiano demanda una permanente decodificación y desfrimiento para lo cual se desarrollan estas tecnologías de sí que apelan a la extracción de la verdad. Hay en la analítica foucaultiana del cristianismo una mirada que define el ejercicio de una libertad paradójica que combina cuidado de sí con sacrificio de sí. Confesión católica y soliloquio libertino, de este modo, encuentran un nexo que se da bajo la episteme clásica (así como en su límite con la modernidad) y la aparición del liberalismo como incitador al libertinaje moral a través del mercado que estipula relaciones de interés.

El monje se gobierna a sí mismo a través de la renuncia y la mortificación (erotiza el autodominio y el dolor); el libertino gobierna al otro, al esclavo (erotiza el dominio del otro): ambos, en definitiva, erotizan el poder. De Casiano a Sade hay en Foucault una analítica de la conducción del deseo que se desmarca tanto

31 FOUCAULT, Michel. «Prefacio a la transgresión». En *De lenguaje y literatura*, 125.

32 Nota a pie Foucault, 1996:134 FOUCAULT, Michel. «Prefacio a la transgresión». En *De lenguaje y literatura*, 134.

33 Nota a pie Foucault, 1996:135 FOUCAULT, Michel. «Prefacio a la transgresión». En *De lenguaje y literatura*, 135.

34 Para los interesados en ampliar la referencia al cine remito a los artículos y entrevistas en *Dits et écrits* en los que el filósofo desarrolla las ideas de «ascetismo fílmico», «anarquización del cuerpo» o «deshacer los cuerpos» a partir de filmes eróticos (o pornográficos) como *Saló* de Pier Paolo Pasolini (adaptación de *Los 120 días de Sodoma* de Sade) y *La muerte de María Malibrán* de Werner Schröter e incluso las «snuff movies». Ver el libro de Patrice Maniglier y Dork Zabunyan: *Foucault va au cinéma*. Bayard Éditions, Paris, 2011. Se trata de una selección de los textos de cine de Foucault con tres remarcables estudios introductorios. Hay traducción castellana de Víctor Goldstein: *Foucault va al cine*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.

de la represión como del desgobierno anárquico. Tanto el monaquismo como el libertinismo son dos modos de conducir conductas (es decir, de gobiernos) así como dos hermenéuticas del deseo que hacen del sí mismo alguien determinado por la libido.

El propósito de *Du gouvernement des vivants* en particular y de la analítica del cristianismo en general por parte de Foucault no es, como vimos, ni dar cuenta del desprecio al cuerpo, ni acentuar la austeridad ascética, sino dejar en evidencia un dispositivo para la decodificación de la verdad en las conductas inédito, una hermenéutica del deseo, y del pensamiento desde el deseo, a partir de un decir permanente sobre sí mismo que tiene una finalidad: gobernar la carne.

4. Conclusiones

A modo de consideraciones finales, podemos decir que en el marco del concepto de «gobierno» comprendido por Foucault en tanto «conducción de conductas», tendremos que aproximarnos a una reflexión sobre tres elementos necesarios, a saber: A) la libertad de los sujetos y la población, B) la construcción de la subjetividad, C) el consentimiento y la aceptación por parte de los individuos y la población de la tecnología de gobierno que a fin de cuentas construirá su subjetividad.

Subsiguientemente, Foucault se desmarca de modo explícito a partir de 1977-1978 de la noción de «ideología», con la cual prácticamente en toda su trayectoria intelectual siempre tuvo conflictos y le resultó problemática. El concepto de gubernamentalidad del cual se sirve, de esta manera, le permite evadir tres cuestiones fundadas en la ideología que rechaza: A) la ideología remite más a un discurso de la falsedad que de la verdad y la veridicción, B) la ideología está sobre todo centrada en lo discursivo y no apela de modo directo a lo «no dicho», es decir, a los dispositivos de poder en sus diferentes variantes, C) la ideología es estatizante, es decir, su foco tiene al problema del poder en relación al Estado. La noción de «régimen de verdad» impugna el acercamiento analítico en clave ideológica y se constituye en su antítesis.

De este modo, tal como mostramos, nuestro filósofo encuadra al cristianismo de acuerdo a este binomio analítico de gobierno-verdad, vale decir, el proceso de formación de la verdad cristiana y en particular de la confesión como «acto de verdad», esto es, como acto donde se revela la misma. Asimismo, el acto de verdad es remarcado por Foucault como producto del consentimiento a ser gobernado por el pastor o director de conciencia. Es decir, no hay coacción sino sumisión voluntaria. Este entonces es un gobierno por la verdad ya que sin confesión no hay conducción de conductas para el cristiano.

El gobierno de las almas que Foucault describe en *Du gouvernement des vivants* es requerido por el catecúmeno y necesariamente exige el acto de veridicción confesional y la consecuente ascesis cristiana en tanto vigilancia de los pensamientos

impuros y mortificación de la carne. Todo este proceso de gobierno y verdad en el cristianismo según el prisma foucaultiano se realiza de modo voluntario y consensuado.

Finalmente, este proceso de gubernamentalidad cristiana será capital en la constitución del sí mismo occidental como sujeto de deseo. Deseo a ser puesto en evidencia, descifrado, interpretado y gobernado a través de las prácticas ascéticas. Tal como mostramos hay un interés invariante en el pensamiento de Foucault de principios de la década del sesenta hasta los textos sobre el cristianismo de fines de la década del setenta y comienzos de los ochentas. La problematización de la relación entre cuerpo y lenguaje es común en ambos momentos pero así como en la primera etapa su análisis está centrado en la cuestión del límite y la transgresión, en este segundo momento su eje son las prácticas y la subjetivación. En cierto modo podemos afirmar que en este pensamiento del cuerpo-lenguaje Foucault pasa del des-gobierno (anarquización) al gobierno (conducción), del borramiento de la subjetividad en el límite transgredido a la resubjetivación en el gobierno por la verdad de la confesión. La problematización del gobierno-verdad estaba en germen. La construcción de la subjetividad del hombre occidental como sujeto de deseo sería en este sentido imposible sin los parámetros fijados por el gobierno de las almas cristiano.

5. Bibliografía

- AAVV. *Literatura cristiana primitiva. Introducción a la patrología II*. Traducción castellana de Luis Glinka. Lumen, Buenos Aires, 2007.
- AAVV. *Vida y pensamientos de los Padres. Introducción a la patrología III*. Traducción castellana de Luis Glinka. Lumen, Buenos Aires, 2007.
- ALVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. *Michel Foucault. Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Breviarios de los cursos del Collège de France*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- BASILIO DE CESAREA. *A los jóvenes / Exhortación a un hijo espiritual*. Traducción castellana de Francisco Antonio García Romero. Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2015.
- BERNAUER, James; RASMUSSEN, David (eds.). *The Final Foucault*. The MIT Press, Cambridge, 1987.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2016.
- CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Ens Éditions, Paris, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. The University of Massachusetts Press, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Traducción castellana de Ulisés Guiñazú. Siglo XXI Editores, Madrid, 1995 (8ª edición).
- FOUCAULT, Michel. «Prefacio a la transgresión». En *De lenguaje y literatura*. Traducción castellana de Isidro Herrera Baquero. Paidós, Barcelona, 1996, 123-142.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I y II*. Traducción castellana de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 (7ª edición).
- FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y poder». En *Obras esenciales*. Traducción castellana de Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 2010, 799-814.
- FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En *Obras esenciales*. Traducción castellana de Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 2010, 879-887.

- FOUCAULT, Michel. «El combate de la castidad». En *Obras esenciales*. Traducción castellana de Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 2010, 913-924.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980). Traducción castellana de Horacio Pons. Revisión y transliteración de términos griegos de Hernán Martignone. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Traducción castellana de Horacio Pons. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Traducción castellana de Horacio Pons. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2016.
- McGUSHIN, Edward. *Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, Evanston, 2007.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Traducción castellana de Pedro Rodríguez de Santidrián. Alianza, Madrid, 1994 (2º edición).
- SAN AMBROSIO. *La penitencia*. Traducción castellana de Manuel Garrida Bonaño. Ciudad Nueva, Madrid, 1993
- SAN CIPRIANO. *Tratado de los bienes de la paciencia*. Traducción castellana de Luis Glinka. Lumen, Buenos Aires, 2010.
- PADRES APOSTÓLICOS. *Selección de textos de espiritualidad*. Traducción castellana de Luis Glinka. Lumen, Buenos Aires, 1983 (2º edición).
- TERREL, Jean. *Politiques de Foucault*. Presses Universitaires de France, Paris, 2010.
- TERTULIANO. *Tratado de la paciencia*. Traducción castellana de Luis Glinka. Lumen, Buenos Aires, 2010 (2º edición).

Foucault político: la filosofía de la transformación

Political Foucault: the philosophy of transformation

Gloria Seoane Rodríguez

Universidad de Zaragoza, España
gseoanerodriguez@hotmail.com

Resumen: La genealogía del sujeto realizada por Michel Foucault a lo largo de su obra nos lleva a plantearnos qué estatuto político ocupan los análisis teóricos acerca de las tecnologías del individuo practicadas en el mundo griego con el objetivo de ofrecer un estudio de las derivas ético- políticas que se dan en la obra del autor. Para ello, centraremos el análisis en la relación que establece Foucault entre los estudios de carácter económico, a partir de la noción de gubernamentalidad liberal y neoliberal, y en cómo este especial régimen de gobierno ejerce el poder sobre los sujetos, al tiempo que plantea, en una vuelta a los orígenes del pensamiento, a los griegos, la necesidad de posibilitar un autogobierno que ha de establecer los procedimientos a través de los cuales los sujetos se autoconstituyen a sí mismos, dan forma a su identidad y la transforman.

Palabras claves: gubernamentalidad, autogobierno, transformación, Foucault, política.

Abstract: The genealogy of the subject undertaken by Michel Foucault throughout his work leads us to consider which political statute is occupied by theoretical analyses of the technologies of the individual practised in the Greek world, with the aim of offering a study of the ethical and political drifts that occur in the author's work. To do this, we will focus our analysis on the relationship that Foucault establishes between economic studies, based on the notion of liberal and neoliberal governmentality, and on how this particular governance regime exercises power over subjects. In turn, in a return to the origins of thought, to the Greeks, we set out the need to enable self-governance that establishes procedures through which subjects self-constitute themselves, shape their identity and transform it.

Keywords: governmentality, self-governance, transformation, Foucault, policy.

Fecha de recepción: 30/09/2017. Fecha de aceptación: 5/12/2017.

Gloria Seoane Rodríguez es Licenciada en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid) y Doctoranda en Filosofía (Universidad de Zaragoza). Su proyecto doctoral centra su estudio en las derivas ético-políticas de la obra de Michel Foucault. Profesora de Filosofía en el Colegio Cardenal Xavierre de Zaragoza y Profesora Asociada en la Universidad de Zaragoza donde ha impartido clase de Historia de la Filosofía Antigua II y Pensamiento musulmán y judío

1. Introducción

En la analítica del poder foucaultiano, el poder propio de las disciplinas dará paso al poder de la población¹, al control biopolítico de los cuerpos que establezca un control ampliable a todo el conjunto social donde la noción de gubernamentalidad y el tipo de racionalidad que la política neoliberal pone en juego se constituirán como esenciales en la construcción de la subjetividad moderna. La subjetividad se relaciona con el poder y nos convierte en sujetos auto-controladores de nosotros mismos.

Los estudios foucaultianos en torno a la noción de biopolítica ponen de manifiesto cómo ésta tendría por tarea administrar y fomentar la vida. Con palabras de Foucault es «lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana»². Lo interesante de la vida de los seres humanos es su gran valor a todos los niveles (político, económico, social, etc.). Los individuos se consideran eminentemente productivos. Es por ello por lo que el poder pretende penetrar en los sujetos, crear identidades, modelarlos, conseguir que interioricen la norma, hasta el punto de que sean ellos mismos los que de algún modo perpetúen y sostengan los intereses del poder, siendo así que ya no sea necesario un control estricto sobre ellos por parte de los mecanismos que detentan el poder, puesto que son los propios sujetos quienes se controlan a sí mismos.³

Para profundizar en el concepto de biopoder, Foucault recurre a los modos de gobierno y el tipo de racionalidad que surgen desde el s. XVII. A través del concepto de gubernamentalidad⁴ reflejará el conjunto de reflexiones y análisis cuyo objeto es la población. A su vez, será el liberalismo el escenario en que se haya, a su juicio, inscrita la comprensión de la biopolítica moderna. De ahí que, sólo en la medida que sea posible entender el tipo de gubernamentalidad acontecida en el liberalismo, podrá comprenderse qué es la biopolítica.⁵

2. El control biopolítico de los cuerpos.

En el s. XVII y XVIII comienzan a surgir unas nuevas tecnologías de seguridad

1 A este respecto habría que señalar que se da una continuidad entre el tipo de poder que tiene lugar en las sociedades disciplinarias y el tipo de poder que se ejerce en las sociedades de control, es decir, del poder disciplinario al poder entendido en términos de gubernamentalidad: «Es necesario que no comprendamos en absoluto las cosas como la sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y después la de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno». FOUCAULT, Michel. «La 'gubernamentalidad'». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2011, 853.

2 FOUCAULT, Michel. *La Voluntad de Saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, 173.

3 «A lo largo del proceso capitalista la 'confesión' ha ido ganando terreno a la 'convicción', cada uno se ha ido erigiendo en su propio juez y verdugo». IBÁÑEZ, Jesús. *Más allá de la sociología*. Siglo XXI, Madrid, 1985, 46

4 «Por gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad», FOUCAULT, Michel. «La 'gubernamentalidad'». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*, 854.

5 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Akal, Madrid, 2009, 35.

que transforman las técnicas jurídicas legales y disciplinarias. Surgen nuevos mecanismos reguladores o de seguridad a partir de los cuales se regulan los procesos biológicos que afectan a la población en su conjunto. Tiene lugar un nuevo control biopolítico que permite que todas las fuerzas sociales estén presentes en el ejercicio del poder, provocando que éste se expanda por todo el tejido social y absorba en él a todos y cada uno de los individuos.

Si la biopolítica es el modo de ejercerse el poder en la actualidad, un estudio biopolítico nos permite comprender el tipo de sujeto que se pone en juego en la producción de los individuos y de la población. Para poder entender en qué consiste el nuevo control biopolítico que comienza a fraguarse en el s. XVII nos resulta esencial contextualizar la noción de biopolítica en el conjunto de la obra de Foucault. El término biopolítica aparece, como tal, por primera vez en *La voluntad de saber*⁶ en concreto en el último capítulo que lleva por título «derecho de muerte y poder sobre la vida». En él se analiza cómo el sistema de gobierno que se ejercía sobre la población en el Antiguo Régimen consistía en el derecho del soberano a dar muerte, y de este modo, se manifestaba su poder. Sin embargo, el poder que ejercía el soberano, no era un poder sobre la vida, sino sólo sobre la muerte, que puede exigir. Foucault lo resume en el lema «hacer morir o dejar vivir»⁷. Si en el Antiguo Régimen el lema era «hacer morir o dejar vivir», en la actualidad el lema quedaría invertido: «hacer vivir, dejar morir».⁸ El nuevo poder que surge de esta inversión, es un poder que actúa de modo positivo sobre la vida, al pretender administrarla, ejerciendo sobre ella un control exhaustivo.

En la clase del 17 de Marzo de 1976⁹ Foucault trata de nuevo la noción de biopoder y señala que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue la consideración de la vida por parte del poder. El aspecto biológico del ser humano comienza a ser un problema de Estado. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII aparece una nueva tecnología de poder que no siendo ya disciplinaria, no la excluye sino que la integra, «la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esa técnica disciplinaria previa»¹⁰. El poder disciplinario se dirige al hombre/cuerpo, esto es, al hombre en tanto que cuerpo individual que ha de ser controlado, vigilado y normalizado, mientras que el nuevo poder que se está gestando introduce instrumentos nuevos de control, nuevos mecanismos, cuyas funciones son diferentes a las de los mecanismos del poder disciplinario, que se dirigen no al cuerpo individual sino al hombre/especie,

6 FOUCAULT, Michel. *La Voluntad de Saber*, 168-169, 172-173.

7 FOUCAULT, Michel. *La Voluntad de Saber*. Siglo, 164.

8 Según Jesús Ibáñez si el poder feudal representa el poder del significante, el poder burgués representa el poder del significado, el primero es visible: «tienen que ser visibles las barras que separan y las amenazas contra los que transgreden la ley de separación», mientras que el segundo ha de ser invisible si quiere resultar efectivo sobre los individuos: «para que plieguen su voluntad a este ordenamiento, para que consentan ser esclavos es preciso que ignoren que son esclavos». IBÁÑEZ, Jesús. *Más allá de la sociología*, 46.

9 FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2010, 205.

10 FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, 208.

a la «masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera»¹¹. El cambio que se produce en la tecnología del poder supone un cambio desde una anatomopolítica que se centra en el cuerpo humano, en el individuo, hasta una biopolítica cuyo blanco es la especie humana. El nuevo cuerpo sobre el que la biopolítica ejerce su poder es la población.

3. La razón gubernamental

La noción de gubernamentalidad permite tomar en consideración el funcionamiento del Estado moderno en el sentido en el que éste se constituye como herramienta de biopoder, de modo que su estudio supone una herramienta muy útil para comprender el alcance de las nuevas formas en las que se ejercen las relaciones de poder en las sociedades contemporáneas. En su obra *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault estableció la noción de razón gubernamental para expresar el tipo de racionalidad que en el neoliberalismo se empleaba para poder gobernar la conducta de los hombres. Esta racionalidad de gobierno es capaz de dar forma a los sujetos estableciendo la competencia como modo fundamental de conducta y la empresa como el modelo que ha de ser adoptado por el sujeto. Esta gobernabilidad de los hombres en tanto gobierno sobre su conducta tiene como objetivo el auto-gobierno del propio individuo para lo cual resulta imprescindible el ejercicio de la libertad ya que ha de ser éste el que sea capaz de crearse a sí mismo dentro de las reglas del juego que exige el capitalismo, es el self-made man.

Los estudios acerca del liberalismo y del neoliberalismo en Foucault ponen de manifiesto la necesidad de «sujetos libres» para el ejercicio efectivo del poder haciendo necesario un reconocimiento de las complejas relaciones entre ambos. El problema fundamental que surge en nuestras sociedades es que el individuo no sólo sostiene los intereses del poder sino que es incapaz de tener la más mínima conciencia del tipo de estrategias de construcción de subjetividades que el biopoder pone en juego: «nuestras sociedades han construido la sumisión más perfecta, pues han sabido sustituir la represión por la persuasión y la seducción, de tal modo que los sujetos se creen autónomos en la mayor de las heteronomías»¹². El sujeto de la sociedad contemporánea que hunde sus raíces en la política neoliberal exige la libertad del individuo, pero libertad heterónoma, como señala Juan Manuel Aragués, ya que es una libertad de elección, absolutamente intrascendente porque las elecciones ya están dadas. Nos encontramos entonces con sujetos sujetos, pero no por instancias externas, sino por ellos mismos, al creerse libres.

Esta nueva gubernamentalidad que se expresa en la racionalidad liberal de gobierno necesita clausurar el ejercicio de la soberanía sobre la economía, y

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, 208

¹² ARAGÚÉS, Juan Manuel. *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al pensamiento posmoderno*. Eclipsados, Zaragoza, 2012, 259.

generar ámbitos de libertad donde el individuo pueda desarrollar la iniciativa privada. El liberalismo presenta una racionalidad gubernamental mínima donde pueda acontecer un nuevo sujeto, el homo economicus. Este nuevo sujeto, hace caducar el poder del soberano al poner de manifiesto la incapacidad de dominar en conjunto la esfera económica. Por ello, Foucault se pregunta «¿cómo gobernar, de acuerdo con reglas de derecho, un espacio de soberanía que tiene la desventura o la desventaja, según se prefiera, de estar poblado de sujetos económicos?»¹³; y responde que será necesaria una nueva realidad, la sociedad civil, en la que los sujetos que son a la vez sujetos de derechos y actores económicos sean gobernables, en la que se dé una racionalidad gubernamental que sea capaz de gobernar en la racionalidad de los agentes económicos que son a su vez los agentes gobernados. La racionalidad de gobierno liberal no sólo ha de establecer el lugar donde se podrá satisfacer los intereses del nuevo sujeto económico, sino que, además, ha de establecer las condiciones de posibilidad de un cierto ámbito de libertad que permita desarrollar la iniciativa privada. Esto muestra un conflicto inherente al propio liberalismo dado que «obligado a administrar y organizar las condiciones en las que se puede ser libre, ha de dotarse de instrumentos de control, limitación y coerción en los que la misma libertad se ve amenazada»¹⁴. La nueva racionalidad que introduce el gobierno liberal, y que se potenciará en el neoliberalismo posterior, quiere servirse de la iniciativa de sus empleados, y para ello, presupone su libertad, ya que intenta facilitar la capacidad de elección, de modo que concuerde con los propósitos que éste persigue.

4. El sujeto neoliberal

El neoliberalismo introducirá un paso más en la construcción de subjetividades. En la política neoliberal, el mercado, la población y la sociedad civil se presentan como realidades que hay que construir. Esto implica un nuevo tipo de subjetividad ya que ahora el individuo tiene que ser fabricado. Si el individuo propio del liberalismo clásico era dependiente y necesitado, ahora es un individuo activo y auto-responsable que ha de elegir por sí mismo y buscar su propio estilo de vida.

En la clase del 21 de marzo de la obra *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault señala cómo el neoliberalismo alemán, al definir el mercado como el elemento regulador de la economía, posibilitó el hecho de que el gobierno organizase la sociedad para que los mecanismos competitivos del mercado pudiesen actuar. Así se hizo necesario que la vida del individuo se insertara en el marco de una empresa¹⁵, esto

13 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 291.

14 LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. «Biopolítica, Liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault». En ARRIBAS, Sonia; CANO, German. (coords.). *Hacer vivir, dejar morir; biopolítica y capitalismo*. CSIC, Madrid, 2010, 44.

15 «Es menester que la vida misma del individuo-incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con los seguros, su jubilación-haga de él algo así como una suerte de empresa permanente y múltiple». FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 239.

es, la sociedad y el individuo se constituyen en el modelo empresa, generalizándose de tal manera que el modelo económico será el modelo de las relaciones sociales, de la existencia misma y de la relación del individuo consigo mismo. Este modelo se generalizará hasta el punto de que el modelo económico será entendido en el neoliberalismo americano como principio de inteligibilidad que permitirá realizar un análisis economicista de aspectos no económicos, como por ejemplo la relación madre-hijo en términos de capital humano, entre otros.¹⁶

Esta nueva gubernamentalidad neoliberal constituirá al mercado como el lugar de formación del individuo. Para ello será necesario crear situaciones de mercado en las que el individuo sea capaz de conducirse racionalmente, esto es, en situación de competencia:

La intuición esencial de los ordoliberales es que la competencia, alma del mercado, no es nada natural. Las sociedades humanas no son naturalmente competitivas, y es necesario producir sin descanso las condiciones para que las interacciones humanas se conduzcan de esta manera.¹⁷

A este respecto señala Rodrigo Castro que la subjetividad que caracteriza al régimen neoliberal se mueve en dos ámbitos diferenciados. Por una parte, el sujeto se presenta como un homo economicus en tanto se relaciona con su exterioridad, y por otra, como capital humano, en tanto se relaciona consigo mismo, constituyéndose como un individuo que se caracteriza por tener un conjunto de competencias que ha de saber gestionar con el fin de constituirse como empresario de sí: «En este sentido queda patente que la gubernamentalidad neoliberal incorpora la dimensión del gobierno de uno mismo bajo un cierto modelo de tecnología del yo. Esta tecnología de sí, que se expresa en las demandas de ‘hazte cargo de ti mismo’, ‘gestiónate’ o ‘aprende a venderte’»¹⁸. Será este conjunto de competencias que el individuo ha de procurarse a lo largo de su vida, lo que fomentará el neoliberalismo creando para ello todo un «espacio de libertad» en el que el sujeto pueda desarrollarse y autoconstituirse como absolutamente competente para el mercado. En relación a este modo de autogestión contemporánea nos resulta interesante señalar cómo hoy en día, la Unión Europea ayuda al individuo a autogestionarse y autovenderse a través del modelo normalizado de creación de un curriculum con validez a nivel europeo. En dicho curriculum, no sólo es necesario rellenar los apartados clásicos que habitualmente habían de dar muestra de los datos personales, estudios y trabajos realizados, sino que, además, se incluye en él un conjunto de competencias y aptitudes (capital humano) que el individuo ha ido adquiriendo a lo largo de la vida y cuyo objetivo último no es más que hacer más atractivo al empresario el

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 242.

¹⁷ LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. «Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros». En CASTRO, Rodrigo y SALINAS, Adán (eds). *La actualidad de Michel Foucault*, Escolar y Mayo, Madrid, 2016, 236.

¹⁸ CASTRO, Rodrigo. «Neoliberalismo y gobierno de la vida». En ARRIBAS, Sonia y CANO, German (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, 76.

sujeto que opta al puesto. El sujeto se vende a sí mismo en una suerte de reclamo publicitario para aquel que ha de contratarlo con el objetivo de mostrar que sus capacidades personales, sociales, organizativas, técnicas, artísticas o cualesquiera otras resultan esenciales y potencialmente productivas.

5. El empresario de sí

La sociedad en la que se inserta este nuevo individuo no ha de cubrir una serie de necesidades, sino fomentar una cultura de empresa, que sustituya al ciudadano social por el consumidor libre y responsable. El sujeto es un empresario de sí.¹⁹

En la actual sociedad del conocimiento y la información en la que el mundo está conectado y cualquier novedad trasciende y se copia, es necesario saber ser buenos gestores de la información. Será en esta sociedad donde el conocimiento dentro de una empresa se constituirá como el medio de producción más importante ya que las personas que trabajen en ellas serán las encargadas de extraer conocimiento productivo de las múltiples informaciones, dependiendo del éxito del nivel del mismo. La función de utilidad es clave para poder entender esto, ya que la importancia de que el conocimiento sea productivo estriba en el hecho de que el único objetivo que se persigue es que el conocimiento sea competitivo. El tipo de sujeto que exige la nueva sociedad del conocimiento y el neoliberalismo es un sujeto empresarial que sea capaz de realizarse a sí mismo, es el hombre emprendedor, pero no entendido como emprendedor autónomo, sino como el que hace su trabajo dentro de la empresa. Es por ello, un empresario de sí al que se le exige responsabilidad, imaginación y riesgo, como condición de posibilidad para poder ser empresario de otros. Pero para ello, el sujeto ha de saber autogestionarse y mantenerse siempre en condiciones de empleabilidad a la par que mantiene su espíritu emprendedor.²⁰

El gobierno de sí en la racionalidad neoliberal se constituye en el modelo empresa en el que el sujeto como tal debe competir, maximizar sus resultados, asumir riesgos y responsabilizarse de sus propios fracasos:

El efecto buscado por las nuevas prácticas de fabricación y de gestión del nuevo sujeto es hacer que el individuo trabaje para la empresa como si lo hiciera para él mismo, suprimiendo así todo sentimiento de alienación, incluso de distancia entre el individuo y la empresa que lo emplea.²¹

Se transforma a los individuos para que estos sostengan las nuevas condiciones creadas a través de su comportamiento, fomentando la competitividad hasta el

19 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Empresarios de nosotros mismos' Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal». En UGARTE, Javier. (comp.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Anthropos, Barcelona, 2005, 92.

20 «En la moderna sociedad de la información hay que comercializar el propio yo, desde el currículum hasta la red social, como un producto», SCHIRRMACHER, Frank. *Ego. Las trampas del juego capitalista*. Ariel, Barcelona, 2014, 129,

21 LAVAL, Christian, y DARDOR, Pierre. *La nueva razón del mundo*. Gedisa, Barcelona, 2013, 332

punto de adaptarse progresivamente a esas condiciones de competitividad extrema que ha nacido de su propia iniciativa emprendedora. El individuo ha de ser capaz de maximizar su capital humano en todos los ámbitos y de manera constante, y para ello ha de entender que el aprendizaje es para toda la vida, en el sentido de que tiene que estar constantemente autoformándose para poder mantenerse siempre en condiciones óptimas de empleabilidad:

Se ordena al sujeto que se someta interiormente, mediante un constante trabajo sobre sí mismo, a esta imagen: debe velar constantemente por ser lo más eficaz posible, mostrarse como completamente entregado a su trabajo, tiene que perfeccionarse mediante un aprendizaje continuo, aceptar la mayor flexibilidad requerida por los cambios incesantes que imponen los mercados. Experto en sí mismo, su propio empleador, también su inventor y empresario: la racionalidad neoliberal empuja al yo a actuar sobre sí mismo para reforzarse y así sobrevivir en la competición. Todas sus actividades deben compararse a una producción, una inversión, un cálculo de costes. La economía se convierte en una disciplina personal.²²

Por ello, el sujeto debe ser activo y autónomo para poder generar estrategias de vida que valoricen de modo constante su capital humano, pero a la vez, constituyéndose como autoresponsable de la valoración de su propio trabajo. Si el sujeto puede responsabilizarse de todo aquello que le ocurre es porque es él el que elige su destino, de ahí que cualquier problema económico que pueda tener responderá única y exclusivamente a una falta de dominio sobre sí mismo.

Este es fundamentalmente el motivo que hace necesaria la libertad en la razón gubernamental neoliberal, ya que al ser ésta entendida como elección, al ser el sujeto libre de elegir su propia vida, es responsable de su precariedad, si fuera el caso. El sujeto contemporáneo es el sujeto de la competición y el rendimiento que no sólo hace un cálculo de los medios, sino que establece fines; busca una finalidad, un plan de acción que ha de realizar: «el arte de gobernar no consiste en transformar a un sujeto en objeto pasivo, sino en conducir al sujeto a que haga lo que acepta querer hacer»²³, esto es, el sujeto contemporáneo es activo (actúa), hace, a la vez que acepta, porque elige en libertad. Y, por ello, es responsable, pero además desea (porque lo quiere hacer).

La idea de la obsolescencia programada que en la década de los años 30 estableció Bernard London para los productos, es aplicada, como nos señala Frank Schirrmacher²⁴, también al sujeto, y nos lo muestra a través de las palabras del creador de LinkedIn para quien cada persona ha de ser una «empresa de nueva creación»²⁵ (star-up company), que ha de ser capaz de invertir constantemente

22 LAVAL, Christian, y DARDOR, Pierre. *La nueva razón del mundo*, 355

23 LAVAL, Christian y DARDOR, Pierre. *La nueva razón del mundo*, 359

24 SCHIRRMACHER, Frank. *Ego. Las trampas del juego capitalista*, 225

25 SCHIRRMACHER, Frank. *Ego. Las trampas del juego capitalista*, 228.

en sí misma y autogestionarse como un sujeto cuya identidad se desvanece, en función de los múltiples intereses del mercado.

La competencia ha quedado reflejada en el individuo como gobierno de sí en tanto que individuo-empresa que ha de ser conducido como emprendedor. Pero el problema estriba en considerar que el hombre es en esencia un emprendedor que como tal está sometido a la competencia en tanto busca superar a los demás para situarse en una posición de ventaja frente a sus semejantes. Esto es, el neoliberalismo nos hace creer que la capacidad de emprender es esencial al sujeto y que por tanto, la competencia es una característica propia del sujeto. Por ello, el Estado no puede intervenir en un orden que se pretende natural, quedando reducido a ser un mero posibilitador de creación de conductas. El Estado no interviene en la economía de mercado sino que establece a través de múltiples dispositivos las condiciones de posibilidad del mantenimiento del mismo, a saber, las condiciones de posibilidad de creación del sujeto como empresario de sí.

Como dispositivo fundamental para llevar a cabo tal labor, el Estado dispone de la educación cuyos objetivos estratégicos serán crear un ámbito de excelencia en el que los individuos se hagan responsables sin necesidad de un juez, y orientar el currículo a la mejora de la empleabilidad y el fomento del espíritu emprendedor, porque esto es lo que se va a exigir en la empresas: responsabilidad, conocimiento y creatividad. De ahí que no resulte difícil de comprender por qué en el actual currículo de la materia de Filosofía²⁶ impartida en el bachillerato se generaliza el modelo de sujeto-empresa, introduciendo contenidos en dicha materia que fomentan la conducción del sujeto emprendedor adquiriendo las competencias que le habiliten para ser un sujeto activo y creativo en todos los ámbitos de su existencia.

6. Un diagnóstico sobre el presente

Michel Foucault caracterizó a la teoría, y con ello a su propia filosofía, como una caja de herramientas, estableciendo así la necesidad de que la filosofía no se entendiese como un sistema sino como un instrumento. La filosofía de Foucault invitaba no sólo a ser leída sino también a ser utilizada como método de transformación de la realidad a partir de su análisis. Él mismo, al escribir sobre sí bajo el pseudónimo de Maurice Florence en el Diccionario de los Filósofos, se situaba en la tradición filosófica crítica que heredaba la concepción de la filosofía como actitud crítica, cuyo objetivo consistía en preguntarse por la actualidad, es decir, en realizar un diagnóstico sobre el presente para establecer aquello que somos en este momento histórico, reflexionando sobre las características propias

²⁶ *Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato.* A modo de ejemplo señalamos los siguientes contenidos recogidos en el currículo: El modo metafísico de preguntar para diseñar un proyecto, vital y de empresa. El proceso de análisis racional del conjunto de un sistema, de los elementos que lo integran y del orden racional que subyace a la estructura lógica de un proyecto, vital y empresarial.

de las sociedades contemporáneas occidentales con el objetivo de sacar a la luz las condiciones de posibilidad de nuestros sistemas de creencias y valores, de nuestras propias condiciones de racionalidad. Sin embargo, el mismo Foucault reconoce que en la tradición crítica, hay dos modos de comprender la filosofía, de entre los cuales, sólo uno posee una dimensión política:

Preguntémonos por las técnicas y prácticas que forman el concepto occidental de sujeto, dándole su característica cesura de verdad/error, de libertad/coerción. Pienso que es ahí donde encontraremos la posibilidad real de construir una historia de lo que hemos hecho y, al mismo tiempo, una diagnosis de lo que somos. Este sería un análisis teórico que tendría al mismo tiempo, una dimensión política. Por esta expresión «dimensión política», me refiero a un análisis que atañe a lo que queremos aceptar en nuestro mundo, aceptar, rechazar, y cambiar, tanto en nosotros mismos como en nuestras circunstancias. En suma, se trata de buscar otro tipo de filosofía crítica; no una filosofía crítica que busque determinar las condiciones y los límites de nuestro conocimiento posible del objeto, sino una filosofía crítica que busque las condiciones y las posibilidades no determinadas de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación.²⁷

La historia crítica del pensamiento foucaultiano tiene como finalidad mostrar las condiciones de posibilidad que subyacen a la construcción histórica de los sujetos realizando a través de su obra un análisis histórico de los diferentes modos en los que los seres humanos se habían convertido en sujetos en la cultura occidental. De este modo, su historia crítica del pensamiento no es más que una historia de los diferentes modos de construcción de subjetividad. El sujeto no lo entendía Foucault como fundamento ni como esencia sino, más bien, como una forma que ha sido constituida de modo histórico a partir de una serie de prácticas sociales y culturales que cambian de una época a otra. La obra de Foucault procuró un análisis de cómo a lo largo de la historia se fueron produciendo los procesos de subjetivación que dieron forma al sujeto moderno.

La reflexión filosófica sobre la historia de los saberes permitió a Foucault establecer las condiciones de posibilidad de la racionalidad en las ciencias humanas y poder así comprender qué somos y en qué consiste la actualidad en que vivimos, esto es, le permitió sacar a la luz las formas de saber y poder que nos constituyen como sujeto de conocimiento y como objeto de poder. Foucault examinó las diversas tecnologías de poder que dieron forma a los sujetos, individualizándolos y formando identidades concretas. La genealogía del poder examina históricamente el régimen de discurso que produce verdad, entendiéndola como un ámbito interno al poder. A través de la noción de dispositivo Foucault vinculará las nociones de saber y poder. En cada sociedad, la verdad depende de una economía

27 FOUCAULT, Michel. «Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980. (Dos conferencias en Dartmouth)». En *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de los que somos* (edición de Jorge Álvarez Yágüez). Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 146

política propia, donde los enunciados adquieren su valor de verdad o falsedad en función de los mecanismos de poder que instauraron regímenes de poder concretos. La verdad se revela en este análisis como una construcción social.

La filosofía de Foucault constituye una genealogía de las diferentes prácticas tanto discursivas como no discursivas que han ido configurando las diversas formas de subjetividad moderna. Los diferentes análisis históricos de los estudios foucaultianos muestran cómo determinadas experiencias como la locura, en tanto que enfermedad mental, las ciencias humanas, la delincuencia o la relación de uno mismo con su propia sexualidad surgen en la historia a partir de una serie de discursos, unas tecnologías de poder y ciertos modos de subjetivación.

Foucault realizó un diagnóstico sobre el presente para modificarlo, para abrir la posibilidad de transformación de las subjetividades. La ontología histórica del presente tiene como objetivo último la superación de los límites para ofrecernos caminos hacia otros modelos de libertad. Foucault entiende que no hay poder sin resistencia y ésta ha de entenderse desde la comprensión de un sujeto que es un espacio por construir. De este modo, realizó un estudio de las diversas prácticas que los seres humanos utilizan para dar forma a sus propias vidas. El sujeto ejercerá la libertad a través de los modos de subjetivación, de las prácticas de sí que, aunque se adquieren en tanto que miembro de una sociedad, el sujeto puede utilizarlas libremente en la construcción de su propia subjetividad. Es en la creación de nuestra propia vida, en la comprensión de la vida como si de una obra de arte se tratara, como se constituye la libertad.

7. Conclusión

Plantear la posibilidad de dar una salida a la constitución de un sujeto normalizado a través de la generalización del modelo empresa supondrá pensar un nuevo espacio ético en el que un sujeto antagonista pueda tener cabida. La estética de la existencia se constituye como la ética que ofrece resistencia a las relaciones de poder al dotar al individuo de la capacidad de ejercer un poder sobre sí mismo en la construcción de su propia individualidad, más allá de aquella que viene impuesta por el poder. El cuidado de sí tendrá como tarea fundamental la misión de procurar que las relaciones de poder no se solidifiquen en modos de dominación, ni se ejerzan dentro de un régimen de control. Con las prácticas de sí, el sujeto se construye a sí mismo, pero no en un modo definitivamente clausurado, sino abierto y permanentemente constituyente, y es por ello que logra escapar a las redes del poder, y en consecuencia, a su vez, puede generar un nuevo ámbito de libertad productivo.

En el retorno a los orígenes del pensamiento, a los griegos, Foucault muestra la necesidad de ejercer un autogobierno, que pasa por establecer los procedimientos a través de los cuales los sujetos se constituyen a sí mismos, dan forma a su identidad y la transforman. Foucault centra sus últimos estudios en un sujeto

que se pretende activo, que se constituye a sí mismo. El sujeto, entendido como modos de subjetivación, se presenta como la producción de diferentes estilos de vida y de existencia, o lo que es lo mismo, el modo que tenemos para hacer de nuestras vidas una obra de arte. Así, aquello que, desde la vida, puede ofrecer una resistencia al sujeto propio de las sociedades neoliberales,²⁸ es la creación de formas de vida y de formas de subjetivación. Foucault vuelve a los griegos en un intento de comprensión de las relaciones de fuerzas, donde los filósofos griegos son capaces de inventar nuevas formas de vida, ya que hacen de la existencia un arte. En este sentido, plantea una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos.

En el ejercicio de autogobierno se adquiere una independencia respecto a la relación de poder ya que gobernarse a sí mismo quiere decir que la fuerza es autogobernante, esto es, que se afecta a sí misma y por tanto no es afectada ni afectante. Esto supone que las relaciones de fuerzas no se ejercen en el ámbito de la dominación, estableciendo un tipo de libertad ético-política:

Esta libertad es algo más que una simple no esclavitud, más que una manumisión que hiciera al individuo independiente de toda constricción exterior o interior; en su forma plena y positiva, es un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás.²⁹

La construcción de subjetividad griega es más autónoma porque se realiza dentro de prácticas de libertad:

No hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que se podría encontrar en todas partes. Soy muy escéptico y muy hostil hacia esta concepción del sujeto. Pienso, por el contrario, que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción [*assujettissement, sometimiento*], o, de una manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la Antigüedad, a partir, claro está, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones, que se encuentran en el medio cultural.³⁰

La ética es una práctica, un ethos o manera de ser, pero de lo que se trata es de hacer de esa actitud, que es ética, una práctica política. La ética en los griegos no puede entenderse al margen de una cierta actitud política, es decir, desligada de una posición respecto de la polis.

Así, Foucault no nos ofrece un proyecto político, si no una serie de herramientas que permitan comprender nuestro marco político y ofrecer problemáticas nuevas:

28 «Gobernarse a sí mismo es una operación muy curiosa porque no se reduce al dominio del poder, ni al dominio del saber. Es una operación específica, irreductible al poder, irreductible al saber. En otros términos, gobernarse a sí mismo es una operación que se desengancha tanto del poder como del saber». DELEUZE, Gilles. *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Cactus, Buenos Aires, 2015, 97.

29 FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2004, 78

30 FOUCAULT, Michel. «Una estética de la existencia, 1984. (Entrevista con A. Fontana)». En *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de los que somos* (edición de Jorge Álvarez Yágüez), 375.

«abrir problemas tan concretos y generales como sea posible, problemas que abordan la política desde atrás y atraviesan las sociedades en diagonal, problemas que son a la vez constituyentes de nuestra historia y constituidos por esa historia»³¹. La comprensión foucaultiana de la relación entre ética y política hace imprescindible la referencia al concepto de *parresía* trabajado por el autor en los últimos cursos del Collège de France. En un primer momento, sitúa este concepto en el campo de la ética, aunque le lleva a relacionarlo finalmente con el ámbito político, en particular con la democracia ateniense. Es, por tanto, el punto de anclaje de la ética con la política. Es la *parresía* (la palabra libre) del gobernado la que debe interpelar al poder.³²

En el análisis que Foucault lleva a cabo en relación a cómo se ejerce la *parresía* filosófica, a partir de un pasaje de la *Carta VII* de Platón, éste muestra su deseo de que la filosofía sea tomada en consideración en tanto que acción. Lo real de la filosofía ha de ser su esencia práctica: «la tarea misma de la filosofía, consiste en no ser únicamente *logos*, sino también *ergon*»³³. El filósofo es aquel que realiza un cambio de sí para producir un cambio en los otros. El filósofo centra más su atención en la transformación de los sujetos que en las leyes o medidas concretas. Así, la filosofía incide en la política través de la configuración del alma de los ciudadanos y gobernantes (recordemos que la libertad consiste en gobernarse a sí para gobernar a los otros). La filosofía se revela como una práctica vital que configura un modo de ser. Este modo de comprender la filosofía es el propio de esa tradición crítica que decíamos que ofrecía una dimensión política. La filosofía de Foucault es, así, no sólo una filosofía de la acción, si no de la transformación, ya que su ejercicio posibilita el cambio sobre uno mismo: «La filosofía encuentra su real en la práctica de la filosofía, entendida como el conjunto de las practicas por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se autoelabora, trabaja sobre sí»³⁴. Si hoy Foucault es un autor de referencia, y en eso estriba su actualidad, es porque supo ver cómo la reflexión sobre el presente tenía quizás, como objetivo más importante «descubrir lo que somos, pero para cambiarlo»³⁵.

El reto está en la posibilidad de crear un nuevo sujeto que no se conduzca

31 FOUCAULT, Michel. «Política y ética, 1983. (Entrevista con M. Jay, P. Rabinow, R. Rorty, C. Taylor y L. Löwenthal)». En *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de los que somos* (edición de Jorge Álvarez Yágüez), 312.

32 «Creo demasiado en la verdad para no suponer que hay diferentes verdades y diferentes maneras de decirlas. Ciertamente no se puede pedir a un gobierno que diga la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. En cambio, es posible pedir a los gobiernos una cierta verdad en cuanto a los proyectos finales, a las elecciones generales de su táctica, a un cierto número de puntos particulares de su programa: es la *parresía* (la palabra libre) del gobernado, la que puede, la que debe interpelar al gobierno en nombre del saber, de la experiencia que tiene, del hecho de que es un ciudadano, acerca de lo que hace, sobre el sentido de su acción, sobre las decisiones que ha tomado». FOUCAULT, Michel. «Una estética de la existencia, 1984. (Entrevista con A. Fontana)». En *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de los que somos* (edición de Jorge Álvarez Yágüez), 376.

33 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Akal. Madrid, 2011, 201.

34 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 214

35 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En DREYFUS, HUBERT y RABINOW. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988, 249.

a sí mismo como empresario de sí, sujeto a la norma de la competencia, y movido por un mero interés egoísta. Para ello es necesario pensar hoy en un nuevo marco normativo que posibilite una nueva razón gubernamental en la que los sujetos no opten por la competencia sino por la colaboración. Consideramos, de este modo, la necesidad de plantearnos otro modo de conducirse a uno mismo y con respecto a los otros, no bajo el principio del mero interés sino bajo el de la cooperación y colaboración mutua.

La filosofía de Foucault se inscribió como él mismo dijo bajo la corriente de la tradición crítica, siendo esta comprendida como un análisis de las condiciones históricas según las cuales se constituyen las relaciones con la verdad, la construcción del ser humano como objeto de conocimiento y como efecto de las relaciones entre saber y poder. A este respecto es interesante señalar cómo para Foucault la verdad constituye un concepto clave dentro de la constitución de una nueva política, ya que, aunque la verdad es en sí misma poder y no puede separarse del mismo, sí que es posible generar un nuevo régimen de verdad³⁶ en el que el sujeto no esté sometido a las prácticas hegemónicas de construcción de subjetividad. Para ello, es necesario la práctica de la filosofía, ya que, y parafraseando al Foucault de *El uso de los placeres*³⁷ podríamos decir que esta ejerce un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, que en vez de legitimar lo que ya se sabe intenta establecer cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto.

La práctica de la filosofía es capaz, en tanto que trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, de transformar los marcos de pensamiento, inaugurando un modo nuevo de pensar y un modo diferente de hacer las cosas, así como posibilitar la transformación de la propia subjetividad. La propuesta filosófica de Foucault es ética y política es, por tanto, una filosofía de la transformación.

36 FOUCAULT, Michel. «Verdad y poder». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*, 379-391.

37 FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 12.

8. Bibliografía

- ARAGÜÉS, Juan Manuel. *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al pensamiento posmoderno*. Eclipsados, Zaragoza, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Cactus, Buenos Aires, 2015.
- CASTRO, Rodrigo. «Neoliberalismo y gobierno de la vida». En ARRIBAS, Sonia; CANO, German (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, 76
- FOUCAULT, Michel. «La ‘gubernamentalidad’». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *La Voluntad de Saber*. Trad. Ulises Giñazú. Siglo XXI, Buenos Aires, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2010.
- FOUCAULT, Michel. «Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980. (Dos conferencias en Dartmouth)». En *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de los que somos* (edición de Jorge Álvarez Yágüez). Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2004.
- FOUCAULT, Michel. «Una estética de la existencia, 1984. (Entrevista con A. Fontana)». En *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de los que somos* (edición de Jorge Álvarez Yágüez). Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- FOUCAULT, Michel. «Política y ética, 1983. (Entrevista con M. Jay, P. Rabinow, R. Rorty, C. Taylor y L. Löwenthal)». En *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de los que somos* (edición de Jorge Álvarez Yágüez). Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2011.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder» En DREYFUS, HUBERT y RABINOW. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la*

- hermenéutica*, UNAM, México, 1988.
- FOUCAULT, Michel. «Verdad y poder». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2011.
- IBAÑEZ, Jesús. *Más allá de la sociología*. Siglo XXI, Madrid, 1985.
- LAVAL, Christian, y DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo*. Gedisa, Barcelona, 2013.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. «Biopolítica, Liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault». En ARRIBAS, Sonia; CANO, German. (coords.). *Hacer vivir, dejar morir; biopolítica y capitalismo*. CSIC, Madrid, 2010.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. «Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros». En La actualidad de Michel Foucault, CASTRO ORELLANA, RODRIGO y SALINAS ARAYA, ADÁN (EDS). Escolar y Mayo, Madrid, 2016.
- SCHIRRMACHER, Frank. *Ego. Las trampas del juego capitalista*. Ariel, Barcelona, 2014.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «‘Empresarios de nosotros mismos’ Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal». En UGARTE, Javier. (comp.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Anthropos, Barcelona, 2005.

Para un materialismo de la coyuntura: Foucault y Althusser

For a materialism of conjunction: Foucault and Althusser

Julia Monge

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

julia_monge@hotmail.com

Resumen: El presente trabajo propone un enfoque de la problematización de Michel Foucault como un materialismo, que puede ser iluminado desde la lectura de su trabajo que realiza Paul Veyne y estudios exegéticos que plantean relaciones con el pensamiento de Karl Marx. Entendiéndolo como un «materialismo polémico» se establece una aproximación con el materialismo aleatorio de Louis Althusser, desde la comprensión de la perspectiva histórica, el carácter de lo real y la práctica filosófica. Aunándolos como «materialismos de la coyuntura», se repiense los motivos que se confrontaron entre Foucault y Althusser por su desacuerdo en torno a la ideología.

Palabras clave: Foucault, Althusser, materialismo, coyuntura, nominalismo

Abstract: This paper proposes an approach to Michel Foucault's problematization as a sort of materialism, which is able to be clarified by Paul Veyne's reading of Foucault's work and exegetical studies that consider connections between the later and Karl Marx. Labeling it as a «polemical materialism», we consider its approximation with Louis Althusser's aleatory materialism, taking into account the comprehension of the historical perspective, the status of reality and the philosophical practice. Understanding both materialisms as «materialism of conjunction», we advance a reconsideration of matters that confronted the philosophers between each other on the problem of ideology.

Key words: Foucault, Althusser, materialism, conjunction, nominalism

Fecha de recepción: 30/09/2017. Fecha de aceptación: 6/12/2017.

Julia Monge es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Se encuentra finalizando el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, con una tesis que plantea una lectura materialista del último Foucault. Para el Doctorado contó con una Beca Doctoral del CONICET. Además es docente de Filosofía en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Córdoba y miembro de Equipo de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma Universidad.

El presente trabajo constituye una síntesis de una parte de una investigación doctoral, para la cual se contó con una beca doctoral del CONICET

1. Un itinerario

La misma vibración risueña del pensamiento imposible que provoca «una enciclopedia china» de Jorge Luis Borges en el comienzo de *Las palabras y las cosas*, podría experimentarse al buscar la voz «Michel Foucault» en un diccionario marxista:

1. Última muralla de la burguesía.
2. Agente de la patronal.
3. Ideólogo de los tecnócratas.
4. Irracionalista nietzscheano.
5. Racionalista mecanicista.
6. Positivista negador de la historia.
7. Filósofo relativista e historizante (*historicisant*).
8. Historiador idealista indiferente al materialismo dialéctico.
9. Historiador materialista al que le falta la dialéctica.
10. Historiador cuyos análisis pueden, bajo ciertas condiciones, ser integrados al materialismo dialéctico¹.

Quizás son también, como allí pero en otro sentido, entradas de *un espacio común de encuentro en ruinas*: una precedera afiliación al Partido Comunista; un ensayo, nunca satisfecho, de investigación psicológica desde la hipótesis de la alienación²; y en adelante, una historia del presente extraña a la dialéctica, la ideología y el humanismo, tanto en su versión «academizada» como en una estructura de partido político percibida refleja a las estructuras sociales que pretendía abolir. Pero es preciso ser nominalista: *Marx no existe*³, Marx es una materia objetivada en mil rostros, que lo hecho, dicho y escrito en, por y contra el marxismo retrata de otras tantas maneras. Y sin duda, la relación de Foucault con todo ello, no escapa —ni desde sí ni desde las exégesis— a ese juego de máscaras; juego que ha comprendido la relación del pensador con uno de sus maestros: Louis Althusser. Nos proponemos en el presente trabajo desarrollar un ensayo exegético que sugiere entender la operación filosófica de Foucault como un materialismo. A tal fin, partimos de la interpretación de Paul Veyne y consideramos luego aproximaciones exegéticas con Marx en algunos aspectos; composición que estimamos que contribuye a clarificarlo. Desde aquí, avanzamos hacia su relación con el materialismo de Althusser, en la cual puede entreverse una afinidad en cuanto a la tarea filosófica en su comprensión de la historia y el carácter de lo real. El enlace que fundamenta este itinerario es fundamentalmente la relación entre nominalismo y materialismo, desde una composición en tres puntos. En primer lugar, la adscripción por parte de Foucault a un cierto método nominalista para

1 Texto inédito de Foucault de 1979, citado en la Introducción preparada por los directores del volumen: LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 12 en nota al pie n° 6. La última entrada está tachada en el manuscrito.

2 Foucault señala que ese trabajo está aislado de lo que escribió a continuación, ya que fue un intento de participar en la discusión en torno a los distintos sentidos (sociológicos, históricos, psiquiátricos) de la alienación que no pudo resolver, y ante el cual se decidió por el estudio histórico del «tratamiento real de los locos». FOUCAULT, Michel. «Interview de Michel Foucault». En *Dits et écrits IV 1980-1988*. (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994, 665.

3 FOUCAULT, Michel. «Questions à Michel Foucault sur la géographie». En *Dits et écrits III 1976-1979* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994, 38.

la historia, a partir del cual remite a Veyne como antecedente y éste, a su vez, lo aplica como clave de análisis para el tema de las prácticas y las relaciones en el trabajo de Foucault. Segundo, el nominalismo ha sido propuesto como punto en común entre Foucault y Marx por Étienne Balibar, y asimismo lecturas como la de Pierre Macherey y otras más recientes indican que se puede ampliar la vinculación a los motivos de las prácticas y las relaciones. Tercero, el antiguo maestro de Foucault sosteniendo en sus últimos trabajos que «el nominalismo es el único materialismo que es posible concebir»⁴, propone pensar en un nuevo materialismo del encuentro o materialismo aleatorio, cuya matriz de inteligibilidad puede aproximarse a las problematizaciones foucaultianas y entenderse ambos desde la idea de un *materialismo de la coyuntura*.

2. Historia, nominalismo y polémica

Foucault ha reconocido la importancia del trabajo de Veyne en lo respectivo a ensayar un nuevo método en historia: «Veyne lo ha visto bien: se trata de los efectos, sobre el saber histórico, de una crítica nominalista que se formula ella misma a través de un análisis histórico»⁵. En *Cómo se escribe la historia* (1971), el historiador puntualiza tres ideas como operadores para el análisis que se implican mutuamente: *acontecimiento*, *trama* y *explicación*. Esta tríada configura un modo de entender y leer la historia que no sólo declina el recurso a los universales, sino que también se distingue de un conjunto de falsas asociaciones: cierta afirmación de la singularidad anecdótica, la indeterminación absoluta y el relativismo. El acontecimiento entendido no como hecho elemental, sino como individualidad específica que representa una intersección, un «nudo de relaciones» entre distintos factores que no están dados de una vez y para siempre, se torna inteligible a partir de una trama que enlaza tres causas: el azar, considerado también como «causa superficial, incidente, genio u ocasión»; las causas materiales que son las condiciones o datos objetivos; y la libertad, la reflexión, que puede denominarse causa final⁶. La explicación histórica, relato que reconstruye de manera comprensible una trama, debe considerar las tres en conjunto y aun así asumirse privada de exhaustividad: es imposible narrar la totalidad del devenir, tanto como establecer una categoría especial de acontecimiento (sea política, económica, intelectual) o causalidad que se imponga siempre y en cada caso sobre otras. Se describe cómo han sucedido las cosas como itinerarios posibles, ya que la aproximación a los acontecimientos es lateral y sólo se encuentra lo que se interroga: «la historia ocupa, pues, una posición gnoseológica intermedia entre la universalidad científica y la singularidad inefable»⁷. Tal es el punto decisivo del nominalismo histórico: se trata del

4 ALTHUSSER, Louis. «La única tradición materialista». En *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. N° 4, Tierra de nadie ediciones, Madrid, Diciembre 2007, 139.

5 FOUCAULT, Michel. «Table ronde du 20 mai 1978». En *Dis et écrits IV*, 34.

6 VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Alianza, Madrid, 1984, 33-39 y 72.

7 VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia*, 49. En nota al pie.

conocimiento de lo específico, esto es, de lo individual en calidad de inteligible —razón por la que «específico», puntualiza Veyne, «quiere decir a la vez “general” y “particular”»⁸.

Desde este enfoque Veyne ha sabido reconocer tempranamente motivos del pensamiento de Foucault que adquirirían más tarde un tratamiento profuso por parte de las exégesis, como el alcance de su trabajo histórico para exponer hasta qué punto los hechos humanos son *raros* porque «no están instalados en la plenitud de la razón» y, podría agregarse, en ninguna otra plenitud —«positivistas, nominalistas, pluralistas y enemigos de las palabras acabadas en “ismos”, lo somos todos: él es el primero que lo es del todo. Es el primer historiador totalmente positivista»⁹. La tarea de un tal «positivismo» nominalista puede encontrarse en términos del propio Foucault, de la manera más detallada y ordenada, en la conferencia sobre crítica y *Aufklärung* que presenta en 1978; *Foucault revoluciona la historia* está fechado un mes antes, aunque permaneció inédito hasta unos años después. En la idea de «eventualización» que permite pasar de la observabilidad empírica de la rejilla analítica de saber-poder a su aceptabilidad histórica en un sistema (sea el de la enfermedad mental, la penalidad, etc.), Foucault especifica: las positivities son emergencias que hay que tratar de aprehender en sus mecanismos de imposición; los sistemas no son universales a los que la variación temporal aportaría modificaciones; las explicaciones recusan la asignación de un valor causal en tres sentidos: las que dirigen a una última instancia profunda y única, las que siguen una progresión piramidal que apunta hacia un foco de origen, y las que establecen cierta inevitabilidad o necesidad anterior¹⁰. El análisis, no obstante, puede articular como señala R. Chartier «la singularidad aleatoria de las emergencias, tal como la designa la “historia efectiva” y las regularidades que gobiernan las serie temporales, que son el objeto mismo del trabajo empírico de los historiadores»¹¹ porque supone el despliegue de una red causal de otro tipo: la que pueda dar cuenta de la singularidad no como producto sino como efecto. La positividad o nivel de la arqueología, la aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes o nivel de la genealogía, la movilidad constante, fragilidad y reversibilidad o nivel estratégico¹². Tal es la tríada foucaultiana en la que se traduce la propuesta por Veyne, quien también ya señalaba en su estudio de 1971 que dado que la historia comporta causas superficiales, esto es, eficaces, «tiene carácter estratégico, es una sucesión de batallas integradas por diferentes dispositivos y que constituyen otras tantas coyunturas singulares»¹³. Por ello

8 VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia*, 47.

9 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 200.

10 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*». En: Διάμυον, *Revista de Filosofía*, N 11, 1995, 5-16 y 25.

11 CHARTIER, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Manantial, Buenos Aires, 1996, 24.

12 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*», 16.

13 VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia*, 77.

la eventualización es introducida por el filósofo francés como recurso crítico para la negativa a ser gobernados de cierta forma, siendo que no hay derecho originario de las formas que haga que «no se pueda de una manera u otra, si no pensar su desaparición, por lo menos señalar aquello por y a partir de lo cual, su desaparición es posible»¹⁴. Tanto Veayne como Foucault son cuidadosos en indicar que la trama, la grilla saber-poder, no son afirmaciones ontológicas sobre la realidad, sino matrices de inteligibilidad cuyo propósito es trasfigurar lo singular en específico; aquello que puede desprenderse de lo individual anecdótico sin por ello constituirse en un universal o principio. En Foucault, tal inteligibilidad puede configurarse definiendo la problematización de la siguiente manera: el objeto de estudio son prácticas y regímenes de prácticas entendidas como lo que se hace y las formas de pensamiento involucradas¹⁵; su enfoque es relacional, esto es, a partir de la manera en que articulan en su interior un juego de verdad (veridicción), relaciones de gobierno y formas de subjetivación (pragmáticas de sí)¹⁶ y cómo se relacionan con otras prácticas; y su efecto, ligado a la perspectiva histórico-crítica del abordaje, mostrar que «lo real es polémico»¹⁷.

Prácticas históricas determinadas son entonces el escenario de la configuración correlativa de objetivaciones y subjetivaciones, donde puede captarse tanto que la relación es configuradora de los elementos que vincula como que la práctica es previa, condición de los objetos que en ella están en cuestión y no viceversa: «estudiar el poder, no a partir de los términos primitivos de la relación (sujeto de derecho, Estado, ley, soberano, etc.), sino *a partir de la relación misma*, puesto que es ella la que determina a los elementos a los que se refiere»¹⁸. Este desplazamiento «hacia el centro», indica para Veayne que la de Foucault «es una filosofía de la relación» gracias a la cual es posible pensar por fuera de las filosofías del sujeto y del objeto¹⁹, que apoyándose en la positividad de las prácticas y planteándolas desde el enfoque relacional, elude presentarlas como estructuras invariantes. La filosofía y la historia pueden ir entonces juntas en una crítica que se ejerce frente a necesidades ideales de cualquier tipo —sea de lo social, de la humanidad o de las verdades— procurando la restitución de aquello que cierta tradición filosófica e histórica habrían tenido como tarea precisamente confinar: la contingencia frente a las marchas predeterminadas, lo errático contra las teleologías, lo específico mal subsumido en los universales; y en todo ello, intercambiando los términos del tipo de interrogación frente a «la realidad». Denominar como efecto a lo que hay, implica que su inteligibilidad consiste en establecer permanentemente un

14 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*», 17.

15 FOUCAULT, Michel. «Table ronde du 20 mai 1978», 22.

16 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 19-20.

17 FOUCAULT, Michel. «Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques». En *Dits et écrits III*, 633.

18 FOUCAULT, Michel. «Resumen del curso». En: *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, 239.

19 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 232.

correlato entre lo dado y la posibilidad de que esté dado; denegando las «cuatro ilusiones», en palabras de Veyne, de «la adecuación, el universal, lo racional y lo trascendental»²⁰ al restituir la polémica en ese par de verdad y orden que rige la evidencia (régimen de verdad). La combinación entre ficción y ontología histórica que las indagaciones de Foucault proponen no hacen a sus objetos menos reales, sino que remiten su materialidad a otros focos: la materialidad del alma es el cuerpo sometido a ella y lo que establece esa relación de sujeción, la materialidad de la moral son un conjunto de conductas regladas y aquello por lo cual pueden inscribirse actos en esas codificaciones, la materialidad de la peligrosidad es la «vida licenciosa» y los mecanismos que permiten ligarla a desenlaces que se postulan previsible. La realidad, como la verdad, también se instituye de muchas maneras, que cabe precisar a partir del análisis de los dispositivos históricos en que en cada caso se configura como referente.

Para Veyne la importancia y la complejidad de este análisis es que «no es marxismo ni freudismo»; propone una vía «enteramente positivista y materialista» que no divide la realidad en dos²¹. Balibar, una década después, señala que el trabajo de Foucault se dedicó específicamente a socavar el freudo-marxismo que se había convertido en un punto natural de llegada para varios discursos contestatarios²². Mientras que para el historiador la diferencia entre la concepción foucaultiana y el marxismo es, a fin de cuentas, que éste «tiene una idea ingenua de causalidad»²³, para el segundo se trata de dos formas diferentes de nominalismo *como suplemento necesario del materialismo*, que proponen «dos maneras de practicar filosofía en la historia, opuestas a las filosofías de la historia»²⁴. Para ambos entonces se trata de una diferencia sobre fondo de una consonancia de composición entre filosofía e historia, nominalismo y materialismo.

3. El complemento necesario del nominalismo

En el lazo que sugiere Balibar entre Foucault y Marx —proponiendo que el primero «rompe» con la teoría del segundo como un todo, pero establece «una alianza táctica» con ciertos principios o afirmaciones²⁵— identificar relaciones y diferencias supone reconocer un suelo común en que las principales líneas de tensión puedan ser definidas: el materialismo histórico. Mientras lo que sostiene esta noción en Marx es la contradicción como estructura de las relaciones de poder, en Foucault asume un sentido completamente diferente: la materialidad no es relativa a las relaciones sociales, sino a los aparatos y prácticas de poder

20 VEYNE, Paul. «Un arqueólogo escéptico». En ERIBON, Didier (Director). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Letra Viva, Buenos Aires, 2004, 77.

21 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 236-8.

22 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism». En: ARMSTRONG, Timothy J. (Trad.) *Michel Foucault, Philosopher*. Harvester, Hemel Hempstead, 1992, 40-41.

23 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 225, En nota al pie.

24 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism», 56. La cursiva es del original.

25 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism», 53.

en tanto afectan *cuerpos*, y la historicidad no refiere a la contradicción sino al acontecimiento. El énfasis puesto en los cuerpos responde a que a pesar de que el nominalismo de Foucault «prohíbe pasar de la naturaleza material de los cuerpos a la naturaleza ideal de la vida», se trata más de una interdicción necesaria que de una solución real al riesgo de insertar los acontecimientos históricos dentro de los límites de las «metamorfosis de la vida»²⁶ —una suerte de teleología vitalista. El curso de la argumentación muestra, sin embargo, no estar principalmente dirigido a desbrozar este problema en el pensamiento del Foucault cuanto a fundamentar que es Marx quien juega con las blancas al haber resuelto por anticipado «las ambigüedades del materialismo» de aquel: no sólo ha entendido que los individuos históricos son cuerpos sujetos a las disciplinas, sino que los cuerpos mismos deben ser pensados en *términos relacionales*²⁷.

Sin reconstruir la argumentación completa de *Historia de la sexualidad I*, texto en que se apoya la crítica, puede apreciarse que cuando el cuerpo aparece como realidad de tal modo individualizada, punto de anclaje y articulación que permite arraigar en «lo que tiene de más material y más viviente» la extracción de saber y el ejercicio del poder, es precisamente en la descripción del dispositivo histórico que tiene la red de relaciones que así lo marcan —la sexualidad. Es decir, como señala Simon Choat, que Foucault identifica esas nociones del cuerpo y la vida como parte del complejo de saber-poder que está criticando²⁸. De allí que el pensador francés subraye por ejemplo que a «las sexualidades aberrantes», el poder no pretende suprimirlas sino «dándole una realidad analítica, visible y permanente: la *hunde* en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad» y que la medicalización pudo justificarse al encontrarlas «*internadas* en el cuerpo, convertidas en carácter profundo de los individuos»²⁹. Más interesante aún para esta interlocución, la presentación de la operación de la burguesía con esta tecnología de poder: «*se otorgó un cuerpo* al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y de todos los contactos, y aislar de los demás», «empeñada en proveerse de una sexualidad y *constituirse a partir de ella un cuerpo específico*»³⁰. Por otro lado, en el orden de los efectos, no se encuentra tampoco al cuerpo como sustrato único y aislable, se trata en cambio de «una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros»³¹.

Diogo Sardinha vuelve sobre aquella antigua exposición de Balibar para proponer,

26 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism», 55.

27 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism», 56.

28 CHOAT, Simon. *Marx through post-structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum, London, 2010, 122.

29 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, México, 1998, 57-58. *Cursivas nuestras*.

30 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I*, 149-151. *La cursiva es nuestra*.

31 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I*, 129.

allí donde se marcaba la coherencia del nominalismo de Marx por sobre la oscilación foucaultiana, restaurar su equilibrio común en el desplazamiento que ambos efectúan respecto del problema de las esencias en la tradición filosófica: rechazan por igual las dos caras de esta «misma medalla filosófica», tanto realismo como nominalismo; pero éste último entendido en sentido clásico³². Apoyándose sobre pasajes similares a los ya referidos, muestra que el nominalismo de Foucault no procede indicando detrás de los universales entidades singulares, sino señalando como referente de esos nombres un haz de relaciones, y avanzando a desarrollos de *Nacimiento de la biopolítica*, suma el otro elemento que se ha elucidado a partir de Veyne: que las relaciones son planteadas a partir de prácticas históricas³³. Sardinha indica que se trata de un nominalismo que desencializa, que se combina en cada caso con investigaciones históricas, que toma la vía descendente conduciendo el análisis de prácticas concretas en un plano de inmanencia, y que tal plano debe ser entendido en una mutabilidad permanente que condiciona los modos de ser de aquello que vinculan las relaciones. De esta manera, se presenta a Foucault tan nominalista como Marx —llegando incluso a alternar la preeminencia al sugerir que Balibar proyectó la resignificación foucaultiana sobre el último— a condición de reconocer en ambos un «nuevo nominalismo, un *nominalismo de la relación*», que funciona en los dos casos como complemento del materialismo y aplicándose como «objeto supremo al «Hombre»»— sea la esencia humana para Marx, sean los universales antropológicos para Foucault³⁴. En este punto podría decirse que Sardinha replantea el materialismo como campo de tensiones precisado por Balibar, iluminándolo ahora desde una confluencia que es nada menos que ese plano de inmanencia al que conduce el nuevo nominalismo como «terrenalidad» (*Diesseitigkeit*) del pensamiento³⁵. De acuerdo a la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*.³⁶

Esto apunta que, en todo caso, Marx también realizó la primera jugada en términos

32 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, 245.

33 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», 249-50.

34 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», 251-253.

35 Sardinha señala la complejidad en la traducción del término, haciendo un recuento por distintos autores que han ensayado realizarla. Sin introducimos en tal discusión que excede nuestros propósitos exegéticos, el sentido que se acuerda para el vocablo es el de «carácter terreno», en contraposición al pensamiento orientado al «más allá» trascendente. Cfr. 254-6.

36 MARX, Karl. «Tesis sobre Feuerbach». En: *La cuestión judía y otros escritos*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994, 229. Cursivas del original.

de la interdicción; es decir, interponiendo la atención a la práctica «como el suplemento de materialismo necesario para impedir al pensamiento todo retorno hacia la escolástica»³⁷. Esa vía descendente es la que recorre la dirección opuesta a la recaída ascendente —valga el oxímoron— en la metafísica, que el nominalismo de la relación exime de concebir como una mera inversión del idealismo. En efecto, la Tesis citada constituye una prolongación de la primera en que Marx pone el materialismo sobre sus pies indicando que «la falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach)» reside en que no captó la realidad como «actividad humana sensible, como práctica», y por tanto no comprendió la importancia «de la actividad “crítico-práctica”»³⁸. A primera vista, este paso permitiría a su vez enfocar y establecer el vínculo con ese otro elemento que, junto a las relaciones, sustituye en el referente de los nombres a las esencias: las prácticas. Sin embargo, volviendo un momento atrás, la inteligibilidad del plano de inmanencia que permite explicar ambos, ha sido un desacuerdo explícito de Foucault con el marxismo, ya que el primero no acepta la ordenación entre base y superestructura ni la dialéctica que, a su entender, reintroduce el esquema hegeliano: «una relación recíproca no es una relación dialéctica»³⁹.

Para Judith Revel, Foucault opera una apertura del materialismo histórico a partir del carácter inacabado del presente, que permite dar lugar a la alteridad sin subsumirla. A «la historia en su materialidad: la «masa» que es cuestión de trabajar» añade «una experimentación que no se da solamente como *transformación de lo que es*, sino que incluye igualmente la producción de una novedad, la irrupción de una invención»⁴⁰. El distanciamiento recae entonces precisamente sobre el esquema general desde el cual se atraviesan los puntos en común, y hace que el paralelo no pueda plantearse más allá de un reconocimiento semejante sobre lo que hay que pensar, sin homologarse el cómo. Y sin duda, insertados en esquemas diferentes, los elementos (las relaciones, las prácticas) no reciben la misma caracterización. En lo que respecta a las prácticas, Macherey precisa que en la segunda Tesis se trata de «la práctica en el sentido fuerte y auténtico de la *praxis*, la actividad práctica-crítica *revolucionaria* que, al mismo tiempo que supera la oposición del sujeto y del objeto, supera también aquella del pensamiento y del ser»⁴¹.

Las prácticas son también para Foucault donde se disuelve la polaridad de sujeto y objeto mostrando la constitución correlativa de ambos, donde el problema de la verdad se plantea como régimen histórico y no adecuación. No obstante, no aparecen como una instancia unitaria ni explicitándose *en sentido fuerte y auténtico* en un tipo de actividad —sea revolucionaria u otra—; siempre se trata de

37 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», 254.

38 MARX, Karl. «Tesis sobre Feuerbach», 229.

39 FOUCAULT, Michel. «Dialogue sur le pouvoir». En *Dits et écrits III*, 470-471.

40 REVEL, Judith. «Foucault, marxiste hérétique? Histoire, subjectivation et liberté». En: LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault*, 162. Cursivas del original.

41 MACHEREY, Pierre. «Les thèses sur Feuerbach. Les thèses 2 et 3». Disponible en: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey1122002.html>>

formas de hacer y pensar donde caben distintas operaciones especificadas según el dispositivo, que se analizan en focos de experiencias definidos. La dificultad y complejidad de pensar prácticas desde una práctica singular, que está asimismo situada y no se alza como pura especulación, es bien apuntada por el mismo Macherey en un texto de 1987 titulado *La filosofía como operación*, donde si bien en muchos aspectos puede aproximarse a la óptica de Foucault —no una Práctica, sino prácticas plurales y determinadas, imbricadas con formas de reflexión, sin remisión a una libertad incondicionada ni constatación de una coerción completa— indica la contradicción como inteligibilidad de todas las prácticas en su immanencia, cuestión que recuerda la cuarta de las *Tesis sobre Feuerbach*⁴². Si bien Marx en este texto efectúa una torsión sobre varios conceptos de la tradición filosófica a través de la cual elabora su concepción materialista —al igual que Macherey, cuya exposición podría entenderse como una operación sobre algunas líneas del primero— y ha suscitado diferentes lecturas, Foucault manifiesta un *desacuerdo materialista* con dicha inteligibilidad. Es decir, recusa la contradicción como determinación material y en la medida en que ésta la comporta en cuanto inteligibilidad: «cuando buscamos describir y analizar una cantidad importante de procesos, descubrimos que esas zonas de realidad están exentas de contradicción», puede encontrarse una pléthora de «procesos recíprocos antagonistas, pero eso no quiere decir que se trate de contradicciones»⁴³.

En función de ceñir aquello que sí puede caracterizar para Foucault las prácticas y su comprensión, seguimos otra entrada con Pierre Dardot que vuelve a plantear la reconversión práctica de la teoría en un trabajo titulado justamente «De la *Praxis* a las prácticas». Remitiendo al mismo texto de Marx de 1845, pero haciendo hincapié en la *praxis* en tanto «actividad objetiva» que liga el «comportamiento teórico» inescindiblemente con la práctica, propone un acercamiento con Foucault en tanto trata de prácticas en plural porque ningún sujeto o actividad trascendental puede refrendar su unidad: «partir de las prácticas para describirlas, es impedirse partir de la conciencia», desplazamiento análogo al efectuado por Marx al partir de la *praxis*⁴⁴. Este punto que se puede emparejar con la superación de la oposición sujeto-objeto subrayada antes por Macherey, se vincula sin embargo a la inflexión decisiva de la pluralización, que no es mera multiplicación, sino afirmación de la *heterogeneidad* de las prácticas. El análisis llama la atención aquí sobre una elucidación crucial: no basta alegar que hay distintas prácticas para recusar *la* práctica como instancia única, ya que luego puede predicarse entre aquellas una «homología de estructura» que las vuelve a unificar en su dispersión (lo que se señalaba antes en torno a la contradicción); hace falta especificar que en

42 MACHEREY, Pierre. «Philosophy as Operation». En MONTAG, Warren (Editor). *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*. Trad. Ted Stolze. Verso, London, 1998, 37-41.

43 FOUCAULT, Michel. «Dialogue sur le pouvoir», 471.

44 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques». En: LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault*, 191.

su variedad *no son formas de un proceso en general*. En esto residiría principalmente la diferencia que introducen los análisis de Foucault al descartar, por ende, la formulación de «una teoría de la práctica en general»⁴⁵. La importancia de este quiebre con una posible síntesis de las prácticas en el interior de un proceso unitario, es indicada fundamentalmente a partir de las prácticas de subjetivación: «apuesta directamente política y no solamente intelectual» ya que «se trata menos de acreditar una «diferencia ontológica» que de invalidar, a través de prácticas alternativas de subjetivación, la homogeneización inducida tendencialmente por las prácticas de poder»⁴⁶. A partir de aquellas —identificadas por Dardot como una de las elucidaciones foucaultianas que más ha aportado para la relecturas de Marx— otras dos similitudes podrían admitirse. Por un lado, en ninguno de los dos trabajos la subjetivación es supuesta siempre y como si fuera *a priori* una práctica de libertad o emancipatoria: el ejemplo saliente es el del gobierno neoliberal que ha hecho de la «invención de sí» un poderoso resorte de homogeneización⁴⁷. Por otro, y conectado con el anterior, dichas prácticas nunca se plantean *ex-nihilo*, sino que constituyen un trabajo sobre condiciones determinadas. Allí donde para Marx podía reconocerse en esto último uno de los lances de la contradicción, en Foucault se descubre como otra característica diferencial: «la *conflictividad* de las prácticas de producción de sí. Para decirlo en palabras de Marx, hace falta *llevar la lucha de clases al terreno de las subjetividades*»⁴⁸.

Las prácticas de subjetivación (en la doble acepción de sujeción y auto-subjetivación) como lugar de desenlace y espacio privilegiado para los movimientos de composición y separación entre Foucault y Marx, ha sido en efecto un motivo frecuentado por los análisis. Por mencionar dos puntos salientes, se ha entendido que el primero complementa el análisis de los procesos de acumulación del capital del segundo con el «de la gestión y acumulación de los hombres», los cuales no pueden considerarse escindidos⁴⁹, y asimismo que habilita una lectura «des-ontologizada» de la producción de los sujetos en Marx⁵⁰. Para Balibar comporta, en cambio, «el punto de adversidad» mayor entre ambos: Marx y Foucault desarrollan dos *antropologías incompatibles*, dos «teorías de la *individuación*» que tienen como corolario dos éticas divergentes: una de la alienación y desalienación por la superación de la abstracción individual en una subjetividad colectiva, y otra del rebasamiento de la individualidad normalizada en una sobre-individualidad que la supera, pero con contornos trágicos —los individuos no harían sino escapar de una anormalidad para recaer en otra. La salida de esta recurrencia se hallaría en

45 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 194.

46 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 197.

47 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 197.

48 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 198. Cursivas del original.

49 NIGRO, Roberto. «Foucault lecteur et critique de Marx». En BIDEZ, Jacques; KOUVELAKIS, Sthatis. (Edition). *Dictionnaire Marx contemporain*. P.U.F., Paris, 2001, 440.

50 CHOAT, Simon. *Marx through post-structuralism*, 119.

el reconocimiento por parte de Foucault de su propio *liberalismo*, que maximiza espacios de libertad abriendo virtualmente, mediante las prácticas de verdad, «la posibilidad heterotópica de una contra-conducta». Liberalismo «bien particular» diferente de «liberalismo realmente existente», pero liberalismo todavía «en las antípodas de todo socialismo y de todo comunismo»⁵¹.

Si se consideran las exposiciones en conjunto, la caracterización de las prácticas asume perfiles que trazan la figura del trabajo foucaultiano en relación con los planteos de Marx de distinta manera, pero como trasfondo mayor de esta puesta en relación nos interesa marcar otro punto. No es casual que todos los estudios trabajados comiencen precisamente con una valoración de la forma de proceder de Marx y Foucault, con una interrogación acerca de su relación con la filosofía. Para Balibar se trata de una admisión, por parte de ambos, de aquella percepción kantiana de la filosofía como «campo de batalla» donde no hay establecimiento definitivo de los conflictos; lo cual se traduce en una «proximidad teórica, conceptual, temática, doblada por una afinidad de estilo intelectual», cuya formulación la encuentra en palabras de Foucault: «desarrollar fragmentos filosóficos en campos históricos»⁵². Sardinha propone considerar un deseo en común de «abandonar el terreno de la filosofía», en sus objetos y sus métodos⁵³; mientras que Dardot asume la cuestión reconvertida en un paso adelante respecto al viejo problema de la relación entre la teoría en general y la práctica, planteándose para y en Marx y Foucault como la inquietud por «la prueba de la propia realidad del pensamiento»⁵⁴. No es fortuito, tampoco, que reenvíen a las *Tesis sobre Feuerbach*, cuya undécima no ha dejado de golpear por debajo la vida de la filosofía, *esa práctica, la más difícil para el materialismo*.

Son conocidas las oscilaciones de Foucault en la definición de su trabajo, tensiones que se sosiegan cuando presenta sus indagaciones como una *práctica histórico-filosófica* o *práctica histórico-crítica*, incluso como *actividad histórico-política*. Esta constante de la historia refrendada una y otra vez desde sus primeras investigaciones, aunque no sin ajustes metodológicos, modula en un escrito de 1982 la noción misma de teoría: si ésta presupone partir de una objetivación dada, no es lo que busca una analítica que pretende reparar en las condiciones históricas de las conceptualizaciones que formula, intentando ser «una conciencia histórica de nuestras circunstancias actuales» y revisar el tipo de realidades con las que trata desde «una mayor relación entre la teoría y la práctica»⁵⁵. Podría pensarse que la pluralidad, heterogeneidad y conflictividad atraviesan también *esta* práctica; que

51 BALIBAR, Étienne. «L'Anti-Marx de Michel Foucault», 101-102.

52 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism », 39 y 53; «L'Anti-Marx de Michel Foucault», 85. La expresión de Foucault proviene precisamente de su discusión con los historiadores. «Table ronde du 20 mai 1978», 21.

53 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», 244.

54 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 184-185.

55 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, 1988, 228-229.

dichas características de las prácticas tomadas como objeto, *traspuestas al plano de la inteligibilidad*, o mejor, a la práctica de inteligibilización, conllevan hacer valer la primacía de la práctica histórico-filosófica frente al discurso unitario de la teoría. «La teoría es una práctica»⁵⁶: no se trata de la inversión de la preeminencia entre una y otra, tampoco de neutralizar la singularidad, requerimientos particulares e intervención diferencial de esta práctica entre otras. Se trata del problema de la práctica teórica y del plano de inmanencia en el que se ejerce, donde efectúa su toma de distancia sin poder nunca desprenderse, sin abandonar la trama con y acerca de la cual opera. Podría pensarse que lo que tienen de *filosóficos* los fragmentos en campos históricos, es ese entendimiento forjado junto a Nietzsche: que la «totalidad» que refieren, no es sino la trama de creencias fundamentales y prácticas por la que el mundo nos es dado y en la que la necesidad de establecer la verdad emergió muy pronto como un pacto de orden. Quizás pocas cosas como lo que hace respecto de esa verdad y ese orden, definan el carácter de la operación filosófica. Volviendo sobre el punto subrayado por Dardot, podría decirse que la definición de la operación filosófica *es que es aquella práctica en que la prueba de la realidad del pensamiento es al mismo tiempo prueba de la terrenalidad de la realidad*. Sin embargo, el valor y alcance de esa prueba no constituyen un motivo de diferenciación menor.

Mientras que una de las disputas centrales del marxismo se ha dado en torno a la fundación propiamente *de una ciencia* de la historia, recordemos que las genealogías para Foucault «son precisamente anti-ciencias» en la medida en que desarrollan un «saber histórico de la lucha» que va «contra los efectos de poder de un discurso considerado científico»: sea que provenga de las Universidades, un aparato pedagógico, o «un aparato político con todas sus referencias como en el caso del marxismo»⁵⁷. El roce de Foucault con Marx, de una complejidad que no se ha querido agotar, parece describir una figura que en el punto de máxima aproximación produce una distorsión irreconciliable: un camino con hitos en común que se bifurca cuando se trata de lo que puede la práctica teórica; más que en sus condiciones, en su alcance, en lo que se produce en su encuentro con lo real. Pero también puede entreverse una distorsión de segundo orden que envuelve la primera: el marxismo que Foucault discute no parece ser desde el cual se proponen las composiciones recorridas, éstas no representan el requerimiento del discurso unitario que recusan los fragmentos foucaultianos. Existe en el intercambio una suerte de fractura en el referente y no se trata, esta vez, del contrasentido que resultaría de compendiar todas las apreciaciones dispares de Foucault acerca del marxismo; se trata del desnivel entre la ortodoxia anquilosada a la que dirige sus inyectivas, y el pensamiento en actividad desde el cual —aunque diferidamente—

56 FOUCAULT, Michel. «Les intellectuels et le pouvoir». En: *Dits et écrits II 1970-1975* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994, 308.

57 FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, 22-23.

se responde, debatiéndose en su propia actualidad como el suyo y que no tiene dificultades en empardar sus términos. Más allá de las discrepancias en el propio interior del marxismo, adquiere especial claridad que Foucault ha escogido tempranamente su adversario en este campo abierto de diferencias —«ciertos espíritus petrificados como límites» que creen «que el descubrimiento de la causalidad es el *nec plus ultra* del análisis histórico; que existe una jerarquía de determinaciones yendo de la causalidad material más estricta hacia la luz más o menos vacilante de la libertad humana»—, dejando indefinidas, en cambio, las alianzas posibles: «*pero el marxismo, afortunadamente, es otra cosa*», es un intento de «analizar todas las condiciones de la existencia humana; de comprender, en su complejidad, el conjunto de relaciones que han constituido nuestra historia; de determinar en qué coyuntura nuestra acción es posible hoy»⁵⁸.

Lo que se intenta apuntar es si acaso el esclarecimiento mayor que puede obtenerse del roce de Foucault con Marx es que son dos modos diferentes de materialismo; y que quizás sería viable trasladar el punto de inflexión entre ambos a otra dimensión igualmente decisiva: la concepción de la práctica teórica. Esto es, entender la relación de cercanía y distanciamiento entre Marx y Foucault, y desde ella, la clarificación que aporta para pensar el trabajo del segundo, como dos formulaciones posibles de una *práctica filosófica materialista*. Podría pensarse el trabajo de Foucault como un nuevo giro del materialismo que, sin permanecer en el interior del marxismo, se empareja con aquel en la tarea de una *reformulación materialista de la filosofía*. En otras palabras, y recuperando la definición más arriba construida, que ambos decursos expresan que la identidad de la operación filosófica *materialista* es que es aquella práctica en que la prueba de la realidad del pensamiento es al mismo tiempo prueba de la terrenalidad de la realidad. Por otra parte, en todo aquello que los sigue diferenciando, se abre precisamente la singularidad de la práctica foucaultiana; no ya un liberalismo sino un *materialismo «bien particular»* que le habilita, sin aporía, para declarar: «soy materialista, puesto que niego la realidad»⁵⁹.

Forjando un concepto para entender esta tarea que exponen los análisis de Foucault, e intentando dar cuenta a la vez de la matriz dilucidada en la problematización, proponemos el de *materialismo polémico*. Tal elaboración aspira a reunir, en la consideración de la operación filosófica del pensador francés, su objeto, enfoque y efecto, esto es: las prácticas, su inteligibilidad relacional y el carácter que asume lo real en las problematizaciones en y de las prácticas de acuerdo a la perspectiva genealógica y estratégica. En ella se compone una impugnación de *la* realidad con una inquietud constante por y un cuidado de lo real —el inacabamiento con

58 FOUCAULT, Michel. «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"». En *Dits et écrits I 1954-1969* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994, 582-583.

59 FOUCAULT, Michel. «Débat sur le roman». En *Dits et écrits I*, 380.

que se presenta el análisis («saturación progresiva y forzosamente incompleta»⁶⁰), no constituye la derogación sino la forma misma de esa inquietud y ese cuidado. Es por ello que la ficción se introduce como operador de la polémica de lo real: «“ficcionalizamos” historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera; “ficcionalizamos” una política que no existe aún a partir de una verdad histórica»⁶¹; es por ello que «la filosofía es la política inmanente a la historia y es la historia indispensable a la política»⁶². La ficción es el complemento necesario a la polémica, así como el nominalismo al materialismo, que en el acontecimiento mostrado por aquella sin «vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal», funciona en esa «pequeña (y quizás odiosa) maquinaria que permite introducir en la misma raíz del pensamiento, el azar, el discontinuo y la materialidad»⁶³ indicando el coeficiente de incertidumbre que no puede dejar de suponerse para el mundo y para lo que podemos saber, *podría no haber sido, podría ser de otra manera, podría no seguir siendo*. «Lo que permite hacer inteligible lo real es mostrar simplemente que fue posible»⁶⁴: materialismo polémico, es también, materialismo *de lo posible*, donde los contornos de lo posible-real y lo posible-ficción son objeto de histórica controversia, política de la filosofía.

De aquí que Foucault haya puntualizado la crítica del concepto de Ideología como uno de los motivos centrales de esa política. Crítica reiterada y extendida sobre todos sus planos de influencia (la relación con las ciencias, la conciencia de los sujetos, la estructura social y las relaciones de poder; en suma, la interpretación de lo real) que desde el proyecto arqueológico hasta los últimos tratamientos de las pragmáticas de sí, funciona como contrapunto saliente para la caracterización del trabajo foucaultiano. Incluso la matriz de inteligibilidad del régimen de verdad, podría concebirse como la simétrica inversa de la presentada en esa formulación cardinal para el marxismo. Sin embargo, en relación con los planteos de Althusser, puede proponerse un diálogo de y sobre esa coyuntura que ambos percibieron y trabajaron como la inmanencia incontestable de lo teórico en lo histórico; no en aras de una comparación sino más bien a la par, admitiendo, como señala el último, «la necesidad para toda filosofía de pasar por el rodeo de otras filosofías para definirse y asirse a sí misma en sus diferencias»⁶⁵.

4. Polémica y encuentro: dos materialismos de la coyuntura

Dentro de la constelación de relecturas del trabajo de Althusser generada a raíz de la publicación de escritos inéditos a cargo de François Matheron a principios

60 FOUCAULT, Michel. «Table ronde du 20 mai 1978», 24.

61 FOUCAULT, Michel. «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps». En *Dits et écrits III*, 236.

62 FOUCAULT, Michel. «Non au sexe roi». En *Dits et écrits III*, 266.

63 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, Buenos Aires, 1992, 49.

64 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 52.

65 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*. Laia, Barcelona, 1975, 46.

de los años noventa, su confrontación con Foucault tuvo la oportunidad de matizarse. En un artículo decisivo de 1995 en *Yale French Studies*, Warren Montag, quien ha recorrido notablemente esta línea, señala que la primera posibilidad del diálogo en términos de afinidad se la debemos paradójicamente a los detractores, quienes al haber asimilado a Althusser y Foucault en una suerte de «estructural-funcionalismo», reconocieron un aspecto que sus partidarios con frecuencia denegaron: que sus trabajos no se oponen, ni son excluyentes el uno del otro⁶⁶. En una similar interrogación de lo evidente y su necesidad, la actividad teórica de ambos se presentó transida, al entender de Montag, por una misma inquietud que no recayó en «cómo impedir que la ideología dominante se infiltre en el santuario de nuestra interioridad, o cómo trascender lo que nos domina con el objetivo de negar por medio del pensamiento el estado de cosas actual e imaginar su contrario utópico», sino en «cómo aumentar nuestro poder, cómo debilitar las fuerzas que nos individualizan y separan»⁶⁷. De allí que no tardaran en darse como blanco común uno de los discursos mejor asentados de su momento y que las críticas explotaron con particular acritud: el humanismo. Para Foucault se trata de «una música filosófica de fondo», que «dice al hombre occidental: si bien no ejerces el poder, puedes ser soberano» y que «ha bloqueado el deseo de poder —prohibido quererlo, excluido la posibilidad de tomarlo»⁶⁸; para Althusser cuando a los proletarios «se les canta la canción humanista, se les desvía de la lucha de clases, se les impide darse y ejercer la única potencia de la que disponen [...] para conducir su lucha de clases *ellos mismos*»⁶⁹.

Cuestión de poder y realidad entonces que gravita en lo que ese vínculo dispone para los sujetos y su acción, en la relación que mantienen (o es obturada) con la verdad, acerca de sí mismos y sus condiciones de vida. Tanto Althusser como Foucault asumen el requerimiento de ensayar nuevas matrices de pensamiento y dar con una historia del presente a la altura de la complejidad que demuestran tanto los mecanismos de sujeción como las luchas que se le oponen; imperativo que no dejará de repercutir sobre sus propios trabajos en constante reajuste. Análoga tarea en la que seguirán itinerarios desemejantes —y a primera vista, contrapuestos: para el primero, necesitada de un entendimiento diferente de la ideología a la par de otras reconsideraciones en el interior del marxismo al que adscribe; para el segundo, apostada en la clarificación del régimen político de la verdad que es posible pensar precisamente cuando se abandona el esquema de la ideología y la concepción eminentemente represiva del poder centrado en el Estado. Pero se trata de dos posturas que acuerdan, aunque desde lugares

66 MONTAG, Warren. «El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970-1975». En: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. Tierra de nadie ediciones, N° 8, Madrid, Diciembre 2009, 158.

67 MONTAG, Warren. «El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970-1975», 169. *Cursiva nuestra*.

68 FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», 170. «Par-delà le bien et le mal». En *Dits et écrits II*, 226.

69 ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1974, 53. *Cursiva del original*.

contrapuestos, en individualizar la ideología como asunto saliente de esa actualidad y que, en cierta medida, sufre la misma dislocación en el referente que se ha visto antes. La noción de ideología que Foucault discute y que atribuye a *Ideología y aparatos ideológicos del estado* es, al menos en parte, la noción que este texto somete a revisión y transforma radicalmente. Dado que en torno a pensar una posible aproximación entre ambos en este asunto coincidimos en lo central con el análisis propuesto de Montag⁷⁰ y que, a pesar de su escasez, los trabajos que exploran la relación Foucault-Althusser se centran en ello, nos desplazaremos a una puesta en relación de sus dos materialismos. Entendemos que en la inteligibilidad de la historia y lo real y el tipo de práctica filosófica que plantean, puede encontrarse una consonancia en aquellos motivos que en la ideología los confrontaron: la partición entre verdad y error, realidad e ilusión, y en ello, decisivamente, entre la sumisión y la libertad.

El inconsciente de la historia no es una especie de gran fuerza, de pulsión de vida, de muerte. Nuestro inconsciente histórico está hecho de esos millones, de esos millares de pequeños acontecimientos que, poco a poco, como gotas de lluvia, surcan nuestro cuerpo, nuestra manera de pensar, y luego el azar hace que uno de esos microacontecimientos deje huellas...⁷¹.

Éste es el primer punto que, descubriendo mi tesis principal, querría poner de manifiesto: *la existencia de una tradición materialista casi completamente desconocida* en la historia de la filosofía: el «materialismo» (es imprescindible alguna expresión para demarcarlo en su tendencia) de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia⁷².

En *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, texto de 1982 pero que fue publicado póstumo, Althusser desarrolla este pensamiento de lo aleatorio y la contingencia que la tradición filosófica propiamente no ha ignorado, sino «reprimido y desviado hacia un *idealismo de la libertad*»⁷³. Partiendo de Epicuro y mostrando sus modulaciones en Maquiavelo, Spinoza, Rousseau, Marx, incluso Heidegger, se trata de considerar en la figura del *clinamen* que el mundo «es el hecho consumado» como efecto de la contingencia: emergió de una serie de encuentros aleatorios provocados entre los átomos por la desviación y antes de él no había causa ni fin ni sentido ni razones. Una vez dado este mundo como encuentro —enganche de los átomos— que perduró, se instauran todos ellos, adquiriendo realidad los elementos a partir del encuentro, pero la contingencia

70 MONTAG, Warren. «Althusser and Foucault. Apparatuses of Subjection». En *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's perpetual war*. Duke University Press, London, 2013, 141-170.

71 FOUCAULT, Michel. «Le retour de Pierre Rivière». En *Dits et écrits III*, 118.

72 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro». En FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro (Editor) *Para un materialismo aleatorio*. Arena, Madrid, 2002, 31-32. Cursiva del original.

73 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 32

sigue sobreviniendo: «la historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir»⁷⁴; la aleatoriedad atraviesa a los encuentros tanto en sus causas como en sus efectos (podrían no haber sido, podrían no seguir siendo). El lance central de este materialismo es que permite pensar juntas la necesidad y la contingencia, una necesidad atravesada por una «inestabilidad radical» que en el tipo de procedencia que propone para lo que «hay» (el hecho consumado), le es factible afirmar «la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia»: los encuentros son necesariamente contingentes, pero una vez que han tenido lugar se estabilizan y allí es que se puede hablar de «leyes» reparando en que su duración no está fijada. Por ello, Althusser entiende que ese par ha interesado a quienes «buscaban en los conceptos de encuentro y de coyuntura cómo pensar no solamente la *realidad* de la historia, sino ante todo la realidad de la *política*» y la esencia de la práctica y su vínculo con lo real «en el momento de *su encuentro: en la lucha*»⁷⁵. Esta corriente del materialismo ha permanecido subterránea porque la teoría se ha instalado en el paso posterior: fundar la necesidad del hecho consumado desdibujando su procedencia en la contingencia del hecho por consumir; dando preeminencia a la concepción «esencialista-filosófica» por sobre la «histórico-aleatoria»⁷⁶. Aunque Foucault no es mencionado por Althusser entre los pocos pasajeros que han sabido «tomar el tren en marcha»⁷⁷, más de un indicio permite pensarlo en un vagón contiguo.

La trama de azar, libertad y condiciones materiales que se esclareció en el primer apartado, constituía precisamente la base de un nuevo modo de entender la causalidad en la historia, que rescindía el mismo compromiso que obtuvo esta tradición solapada: el condicionamiento trascendente de las condiciones, la determinación a priori de las determinaciones; cualquier forma de teleología o curso preestablecido de la historia. El azar no traduce otras notas que la contingencia: el desvío, el cruce, la interrupción, sin que sean concebidos como eventualidades secundarias sino en el mismo plano del acontecimiento, demarcando lo «específico». Es notable incluso la similitud entre aquella explicación de la especificidad y la manera en la que la presenta Althusser: en la vida individual y social «no hay más que singularidades (nominalismos) —pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes»; que se reencuentran «con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género»⁷⁸. La eventualización, cuya mayor función teórico-política era la de romper evidencias a partir de su desmultiplicación histórica en elementos y relaciones cambiantes y dominios

74 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 39.

75 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 52.

76 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 65.

77 ALTHUSSER, Louis. «La única tradición materialista», 140.

78 ALTHUSSER, Louis «La única tradición materialista», 136-137.

diversos, podría pensarse precisamente desde la función de entregar el encuentro en su *rareza*: no está preinstalado en la plenitud del sentido ni de la razón, «hay un vacío a su alrededor» agregaba oportunamente Veyne⁷⁹. En la «Situación del curso» de *Teoría e instituciones penales*, a raíz de una comparación entre el análisis foucaultiano y el marxismo en su «diferencia metodológica», François Ewald y Bernard E. Harcourt señalan:

Lo que importa no es notar en qué tal o cual lucha, batalla, enfrentamiento puede ser situado en la ley general de la revolución, sino asir precisamente lo que emerge de irreductible en la ocasión [...] Reencontrar la contingencia en el acontecimiento. Foucault pone en obra dos planos de análisis, una línea de acontecimiento [...] y una línea de necesidad [...] (una necesidad que puede concebirse en sí misma como encadenamiento de una serie de acontecimientos aleatorios)⁸⁰.

Las relaciones de complejidad creciente, la heterogeneidad y conflictividad subrayadas en la concepción foucaultiana de las prácticas en el ensamble de nominalismo y materialismo, resultaba justamente la forma de denegar la primacía de la estructura sin recaer en la libertad fundamental de los sujetos —«el materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable»⁸¹, y dicho proceso, agregaría Foucault, no existe sino en las prácticas. La realidad de éstas y su inteligibilización a partir de la conflictividad, era precisamente el nudo de esa «singular pareja» de necesidad y contingencia en la polémica de lo real —el relevo que propone Althusser de la concepción esencialista-filosófica por la histórico-aleatoria, reenvía hasta cierto punto en sus corolarios a la diferencia que años antes había marcado Foucault entre el discurso filosófico-jurídico y el histórico-político⁸². Lo real es polémico, lo real es en un encuentro aleatorio, necesario en su contingencia y contingente en su necesidad y duración.

Lo que nos interesa subrayar es cómo esta afinidad da la posibilidad de aproximarlos como *materialismos de la coyuntura*, que «escapan a los criterios clásicos de todo materialismo» y buscan su base en una filosofía que rechaza la esencia, el origen, el fin y no se revierte a un sujeto fundador⁸³. La inquietud se traslada a lo que reportan para el entendimiento de la filosofía, de la práctica teórica situada en el mismo plano de los agonismos y antagonismos históricos que intenta describir y explicar, allí donde puntualizamos la aproximación y diferencia con Marx, y en lo

79 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 200.

80 EWALD, François.; HARCOURT, Bernard. «Situation du cours». En: FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. Seuil/Gallimard, Paris, 2015, 264-265.

81 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 56.

82 FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, 52-62.

83 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 35-6.

cual se los ha percibido de manera similar. Sandro Chignola sugiere que «Foucault puede ser estudiado simultáneamente como filósofo y como *desestabilizador radical* del estatuto de la filosofía en tanto saber»⁸⁴; Isabelle Garo entiende que «el gesto althusseriano concilia la fidelidad manifiesta, incluso ostentosa, y la herejía reivindicada, iniciando el sismo de una *refundación radical*, que aloja en el corazón mismo del edificio teórico que es la obra marxiana su *torsión filosófica desestabilizante*»⁸⁵.

Volver a la relación entre ciencia e ideología para abordar lo que pasa con la filosofía, puede ahora reportar un avance, dado que es una triangulación establecida por el propio Althusser en la rectificación que efectúa respecto a la distinción entre aquellas fundamentalmente en sus trabajos inmediatamente posteriores a *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Según lo presenta en *Para una crítica de la práctica teórica* (1972) y en el agregado en *Elementos de autocrítica* (1974), el problema se fundó en pensar la filosofía como una ciencia, superponiendo la práctica filosófica y la práctica de la ciencia, resultando la expresión máxima de un «desvío» o «tendencia teorícista». A saber: *racionalismo especulativo* que plantea no sólo la oposición neta entre verdad y error, sino que pretende presentarla en una «Teoría general de la Ciencia y la Ideología y de su diferencia», donde «la filosofía aparecía, a fin de cuentas, formando parte de la teoría tal como la ciencia, y cortada por el mismo patrón, con mayúscula: Teoría»⁸⁶. Althusser reconoce haber dejado de lado la diferencia de regiones de la ideología y las tendencias antagónicas que la atraviesan, con las cuales está en íntima relación la filosofía y el cambio de posición teórica que posibilitó plantear las bases de la teoría científica de la historia como historia de la lucha de clases. Entre tal rectificación que reconoce que «no es fácil ser marxista en filosofía»⁸⁷ y la elaboración del materialismo del encuentro concebido, como explicita Althusser en una extensa entrevista de 1984 con Fernanda Navarro, ya no «una filosofía marxista sino una filosofía *para* el marxismo»⁸⁸, se afina lo que podría entenderse como la situación de la filosofía en la lucha de clases, en relación con las ciencias, las ideologías y la política, y cuál es la tensión que gravita en ese «para».

El trabajo crítico de la filosofía se dirime en relación a «la *manera* de conducir el análisis concreto de la situación concreta»⁸⁹ en la conjunción de la lucha política, la tendencia de clase de las ideologías que en última instancia son prácticas y

84 CHIGNOLA, Sandro. «Foucault(s)». Intervención en el Coloquio Internacional «Foucault(s) 1984-2014», París, Mayo 2014; Disponible en: <<https://www.sinistrainrete.info/filosofia/4259-sandro-chignola-foucaults.html>> Cursiva nuestra.

85 GARO, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Demopolis, París, 2011, 315. La cursiva es nuestra.

86 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*, 34-36. Cursivas del original. Ver también: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, 58-61.

87 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*, 45.

88 ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI Editores, México, 1988, 30. Cursiva del original.

89 ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica*, 46.

las contribuciones de los desarrollos científicos, ocupando por tanto una *posición* de acuerdo a «la lucha de clases propiamente dicha porque *existe algo exterior a la filosofía* que la constituye como tal filosofía»⁹⁰. La restitución del conflicto en la teoría es el auténtico contrapunto del racionalismo especulativo: no hay producción de conocimientos sino en un complejo proceso «donde se combinan los conflictos de clase de las ideologías prácticas, las ideologías teóricas, las ciencias existentes y la filosofía»⁹¹ y «no puede resolverse mediante el milagro de una conciencia segura de dominar todo el panorama en la claridad absoluta»⁹². La filosofía no tuerce como tribunal ni zanja el conflicto, lo restituye.

En la conversación con Navarro, Althusser sostiene que Marx «*practicó* la filosofía que nunca escribió» —aunque al escribir esa palabra «hizo tambalear a toda la filosofía tradicional» en la undécima Tesis— y por tanto sólo se puede pensar qué tipo de filosofía es la que mejor corresponde a lo que desarrolló en *El capital*, «su obra científica, crítica y política»⁹³. En ese hiato casi imperceptible es por donde se cuela y se transforma ese «exterior» de la filosofía, tan imposible de subsumir como asumido en su situación; aquello que la filosofía tradicional «no ha podido asumir nunca» y «gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en el interior de la filosofía»⁹⁴ como posición inmanente a la lucha de clases. En tal dislocación y composición entre marxismo y filosofía, entre el exterior e interior de ésta última, entendemos que Althusser *lleva al límite lo que implica el materialismo en filosofía, como filosofía*: que siendo al cabo un conjunto de tesis, las notas distintivas de su tendencia se realizan sólo en la práctica, y en ésta siempre es una posición en relación con otras y la circunstancia; que el sentido de práctica se ponga en juego en la realidad de su operación de manera singular: transforma el exterior en que está inmersa sin subsumirlo y es transformada por ese exterior sin identificarse con él (la filosofía, una vez salvado el desvío teorístico, no se identifica con la ciencia); y que, en definitiva, la posición materialista en filosofía *sólo pueda ser el efecto del encuentro entre ese exterior material que la filosofía no ha podido asumir como tal, con la transformación teórica de ese interior que ha sido dominado por el idealismo*.

El materialismo asume que sólo se pueden obtener verdades regionales y provisionales, cuya única unidad posible es la articulación de la complejidad misma. Por ello el avance, el rodeo, la rectificación, son constitutivos y no accidentes de la posición materialista, en tanto repone la coyuntura frente a todo decurso preestablecido, naturalizado y evidente del orden; implica pensar *la historia en presente*: «coyuntura significa conjunción, es decir, encuentro aleatorio de elementos en parte preexistentes pero también imprevisibles. Toda coyuntura es

90 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocritica*, 61.

91 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocritica*, 65.

92 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocritica*, 59-60.

93 ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo*, 28-9.

94 ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo*, 56.

un caso singular, como todo lo que existe»⁹⁵. Ese movimiento y ese encuentro, Chignola lo indica propuesto por el trabajo de Foucault en un «ida y vuelta, entre el interior mismo de la filosofía y su exterior»; éste último hecho de prácticas y conflictos en relación al cual la filosofía puede tomar «la verdadera medida de su avance y de su capacidad de sostenerse»⁹⁶.

El «para» que identificamos como toma de distancia y a la vez admisión de una orientación que atraviesa la tensión de la operación filosófica, da la posibilidad de matizar uno de los diferendos más reñidos de Foucault con el marxismo: su afirmación como ciencia. Desde la perspectiva del régimen de verdad, se trata de analizar «cuál es la fuerza de una ciencia, cómo los efectos de verdad de una ciencia son al mismo tiempo efectos de poder»⁹⁷, cuestión por la cual criticar los componentes ideológicos que puede contener resultaba insuficiente, ya que no resolvía sino que desplazaba la pregunta acerca de la operación de poder que conlleva la aseveración del marxismo como ciencia. Sin embargo, todo el rodeo de Althusser por encontrar la posición materialista en filosofía que le sea correspondiente, está tensado por el reconocimiento del carácter provisorio y podríamos decir «asintótico» de toda verdad (el conocimiento también está sobredeterminado por todas sus condiciones de existencia)⁹⁸, y asimismo de los efectos nocivos de su aseveración dogmática. Se entiende que el marxismo como *ciencia revolucionaria* active todas las alarmas para Foucault: por la forma en que en su verdad se anuda nada menos que la realidad del poder y la realidad de la historia, la ecuación entre necesidad y contingencia donde toma consistencia el ejercicio de la libertad. Pero si Foucault lee un potencial y riesgoso desacuerdo entre el *pathos* de la verdad y el *pathos* de la revolución, entonces no puede decirse que no ser comunista lo haya eximido de confrontarse a tal tensión. Cuando se pregunta si «el problema político más general, ¿no es el de la verdad?» y cómo ligar entre sí la manera de distinguir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás, define que «fundar enteramente de nuevo una y otra, una por la otra (descubrir una división distinta por otra manera de gobernarse, y gobernarse de manera completamente diferente a partir de otra división) es la «espiritualidad política»»⁹⁹. Tal refundación, precisamente en términos de espiritualidad política, la concebirá expresada meses después justamente en una revolución: la revolución iraní de 1978-79 que siguió de cerca y ante la cual manifestó marcado entusiasmo —«digamos que el Islam, en 1978, no era el opio del pueblo precisamente porque era el espíritu de un mundo sin espíritu»¹⁰⁰. Cuando la liberación que se avecinaba

95 ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo*, 37.

96 CHIGNOLA, Sandro. «Foucault(s)».

97 FOUCAULT, Michel. «L'extension sociale de la norme». En *Dits et écrits III*, 78.

98 RESNICK, Stephen; WOLFF, Richard. «Althusser's Liberation of Marxian Theory». En: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. (Editors). *The Althusserian Legacy*. Verso, London, 1993, 65.

99 FOUCAULT, Michel. «Table ronde du 20 mai 1978», 30.

100 FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». En *Dits et écrits III*, 749.

se asentó finalmente como otra tiranía, le valió por parte de la intelectualidad parisina la demanda de rendir cuentas.

Foucault, en su balance, deslinda sin embargo la especificidad del *acontecimiento* revolucionario: éste no lo constituye el proceso de la revolución, sino la sublevación de los hombres y mujeres enfrentando un poder que consideraban injusto —«ese movimiento me parece *irreductible*. Porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente *impossible*»; «hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia y su larga cadena de razones, para preferir el *riesgo* de la muerte a la *certeza* de tener que obedecer»¹⁰¹. Puede entenderse el *pathos* de la revolución como rúbrica general de la resistencia, la insubordinación, las prácticas de liberación y apartar por el momento las diferencias que Foucault guarda con el término, sin eliminar su desplazamiento. Porque este es precisamente el que permite pensar que ante eso irreductible, la filosofía levanta acta, como hecho consumado, sobre fondo de lo que «un poco por debajo de la historia, la rompe y la agita» y «por detrás de la política, debe incondicionalmente limitarla»¹⁰².

Podría pensarse que las operaciones filosóficas de Foucault y Althusser estimadas conjuntamente como *materialismos de la coyuntura* extraen su punto de anclaje último en el acontecimiento por antonomasia (en tanto «interrumpe» la propia historia que entrega como tal): llámese revolución o sublevación. El nominalismo que los abre como vías, implica que se desgaja del gran proceso lo específico, lo irreductible: «hay sublevación, es un hecho»¹⁰³. Podría no haber sido, podría no volver a ser, pero que haya sido es suficiente para que se transforme en una posibilidad constante, más o menos probable: la trama de determinaciones y contingencias que le dio lugar no se borra, porque su inteligibilidad no apela a la excepción (¿respecto a qué regla, qué teleología, qué marcha predeterminada podría serlo?) sino al caso-límite, al extremo que no cae fuera de la historia. Se entiende por qué los materialismos de la coyuntura pueden apoyarse en ello como matriz última concreta de la inteligibilidad polémica de lo real y de la operación filosófica como reposición del conflicto: la existencia de la sublevación, revolución, resistencia, es tanto indicadora de sí misma como de la existencia de la dominación y de su posible revocación. Se comprende asimismo que en estos materialismos se trata de si en esa inquietud por la relación entre verdad y orden, puede darse un encuentro que dure entre la resolución a cuestionar la política de la verdad (sea en la forma de la partición de lo verdadero y lo falso, o entre ciencia/ideologías) y la voluntad de revolución: esa refundación conjunta que señalaba Foucault, donde el acontecimiento de la liberación debe continuarse en prácticas de libertad que controlen el campo abierto de relaciones de poder¹⁰⁴, esa alianza de las masas en la lucha teórica, política y económica que indicaba Althusser para que

101 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?». En *Dits et écrits III*, 791. Cursiva nuestra.

102 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?», 794.

103 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?», 793.

104 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En *Dits et écrits IV*, 710.

la oposición a la burguesía tome consistencia y explote sus contradicciones hacia la aparición de formas nuevas. Se entiende también por qué, sin aporía, el problema de los materialismos de la coyuntura es el de la duración: encuentros indeseables que pueden durar largo tiempo, derogaciones que deben provocarse, encuentros deseables que no perduran. Por ello quizás no el vacío sino lo *posible* es la figura que inscribe otro tiempo en la historia, latente, tiempo que permite vislumbrar que toda duración tiene un contorno que la limita, aunque esté en constante desplazamiento. La posición materialista avanza la tesis de que el modo de estar en la historia en presente es concebir (mediante una analítica de la historia, el poder, la verdad) que puede ser y hacerse ser de otro modo. Esa es su relación con el exterior que la tensa, esa es la identidad de su operación; lo que es otra forma de decir: el encuentro entre el *ethos* de la crítica y el *pathos* de la revolución.

La irreverencia mayor de sus materialismos *en tanto tales* radica en que no dictan ni se apoyan en el poder de realidad por antonomasia, esto es, la evidencia, sino que proponen lo que podríamos llamar una *ficción de lo concreto*. Reintroducir lo real como momento y modalidad de lo posible —«la apertura del mundo hacia el acontecimiento, *la imaginación inaudita* y hacia toda práctica viva, incluyendo la política»¹⁰⁵ y esas son palabras de Althusser; un análisis y crítica «en gran medida *por inventar*»¹⁰⁶. Todo lo cual no se origina ni culmina en la conciencia —«El problema no es «cambiar la conciencia» de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad»¹⁰⁷ repetía Foucault, «sabemos que aún en filosofía no es la conciencia el motor de la historia»¹⁰⁸ reconocía también Althusser. Mientras que Althusser ha abocado todos sus instrumentos críticos de análisis a elaborar una filosofía que pueda trabajar desde dentro y para la ciencia marxista de la historia el exterior que la confronta, Foucault ha proseguido en un tipo de práctica de una filosofía que nunca formuló como tal —en tal sentido más próximo a Marx, porque no cuenta con elaboración sistemática equiparable a la del materialismo del encuentro, aunque se aproxime en su *operación*—, desplazando y volviendo a poner en cuestión constantemente la relación de esa práctica con lo irreductible, donde la reflexión ética se abre como efecto inmanente (ni salto, ni retorno). No obstante, puede pensarse en ese otro plano que el régimen de verdad y la ideología comparten, donde aparecen como dos caras de una misma intervención en el desacuerdo ineliminable entre política y filosofía.

Tal vez por ello Balibar entiende que los de Althusser y Foucault son pensamientos «trágicos»: porque las masas se hallan «irremediabilmente divididas» y no hay garantía de que su encuentro en esa trama vaya a producirse¹⁰⁹; porque, como

105 ALTHUSSER, L. *Filosofía y Marxismo*, 37.

106 FOUCAULT, Michel. «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», 233.

107 FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», 160.

108 ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica*, 46.

109 BALIBAR, Étienne. «El no-contemporáneo». En *Escritos por Althusser*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, 95.

lo citábamos ya al comienzo, las prácticas de libertad se desplazan de una normalización a otra, sus efectos pueden ser siempre reintegrados en el tejido del orden. Sin embargo, Althusser prosigue la pregunta de Marx por cómo pensar juntos lo histórico y lo material, mostrando que si lo determinante es siempre la materialidad (de ambos, lo real y lo imaginario como lo pone Balibar), aunque prime la de lo real, «ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la «última instancia»»¹¹⁰. Foucault liga el problema de lo histórico al de la crítica, y en esa perpetua «tarea paciente que da forma a la impaciencia de la libertad»¹¹¹, nunca suena la campana del fin de la historia. Tal vez la ficción de lo concreto y su temporalidad de lo posible sean una clave para repensar esa inquietud por la historia y la materialidad. Ante toda la música de fondo humanista que no ha podido impedir en la partitura del progreso del «Hombre» y del destino, sea Razón o Fortuna, que se abra la historia como el tiempo de los hombres y mujeres, quizás haga falta escuchar *la lluvia y vislumbrar los relámpagos de las tormentas posibles*¹¹², que simplemente sugieren «que hace falta, hoy mismo, vivir el tiempo de otro modo. Hoy sobre todo»¹¹³.

110 ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, 93.

111 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *Dits et écrits IV*, 578.

112 FOUCAULT, Michel. «Le philosophe masqué». En *Dits et écrits IV*, 107. Así definía Foucault la posibilidad de una crítica futura orientada a la invención más que a dictar sentencia.

113 FOUCAULT, Michel. «Vivre autrement le temps». En *Dits et écrits III*, 790.

5. Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*. Trad. Miguel Barroso. Laia, Barcelona, 1975.
- ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI Editores, México, 1988.
- ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro» (1982). En FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro (Editor). *Para un materialismo aleatorio*. Arena, Madrid, 2002, 31-71.
- ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Trad. Marta Harnecker. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973.
- ALTHUSSER, Louis. «La única tradición materialista» (1985). Trad. Juan Pedro García del Campo. En *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 4, Tierra de nadie ediciones, Madrid, Diciembre 2007, 132-153.
- ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1974.
- BALIBAR, Étienne. «El no-contemporáneo» (1988). En *Escritos por Althusser*. Trad. Heber Cardozo. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, 75-96.
- BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism». En: ARMSTRONG, Timothy J. (Translation). *Michel Foucault, Philosopher*. Harvester, Hemel Hempstead, 1992, 38-57.
- BALIBAR, Étienne. «L'Anti-Marx de Michel Foucault». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 84-102.
- CHARTIER, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Manantial, Buenos Aires, 1996.
- CHIGNOLA, Sandro. «Foucault(s)». Intervención en el Coloquio Internacional «Foucault(s) 1984-2014», Paris, Mayo 2014. Disponible en: <<https://www.sinistrainrete.info/filosofia/4259-sandro-chignola-foucaults.html>>.
- CHOAT, Simon. *Marx through post-structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum, London, 2010.
- DARDOT, Pierre. «De la praxis aux pratiques». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 184-198.

- EWALD, François; HARCOURT, Bernard. «Situation du cours». En FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. Seuil/Gallimard, Paris, 2015, 245-282.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I 1954-1969* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II 1970-1975* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III 1976-1979* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV 1980-1988* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Corina de Iturbe. UNAM, 1988, 227-245.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets, Buenos Aires, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinazú. Siglo XXI Editores, México, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*» (1978) en: Δαίμων, *Revista de Filosofía*, N 11, 1995, 5-25.
- GARO, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Demopolis, Paris, 2011.

- MACHEREY, Pierre. «Les thèses sur Feuerbach. Les thèses 2 et 3». Disponible en: [<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey11122002.html>]
- MACHEREY, Pierre. «Philosophy as Operation» (1987). En MONTAG, Warren (Editor). *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*. Trad. Ted Stolze. Verso, London, 1998, 28-41.
- MARX, Karl. «Tesis sobre Feuerbach». En: *La cuestión judía y otros escritos*. Trad. Wenceslao Roces. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994, 225-232.
- MONTAG, Warren. «Althusser and Foucault. Apparatuses of Subjection». En *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's perpetual war*. Duke University Press, London, 2013, 141-170.
- MONTAG, Warren. «El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970-1975» (1995). En: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. Trad. Aurelio Sainz Pezonaga. N° 8, Tierra de nadie ediciones, Madrid, Diciembre 2009, 155-169.
- NIGRO, Roberto. «Foucault lecteur et critique de Marx». En: BIDET, Jacques; KOUVÉLAKIS, Sthatis. (Edition). *Dictionnaire Marx contemporain*. P.U.F., Paris, 2001, 433-336.
- RESNICK, Stephen; WOLFF, Richard. «Althusser's Liberation of Marxian Theory». En: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. (Editors). *The Althusserian Legacy*. Verso, London, 1993, 59-72.
- REVEL, Judith. «Foucault, marxiste hérétique ? Histoire, subjectivation et liberté». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 154-170.
- SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 244-257.
- VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Trad. Joaquina Aguilar. Alianza, Madrid, 1984.
- VEYNE, Paul. «Un arqueólogo escéptico». En: ERIBON, Didier (Director). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Le tra Viva, Buenos Aires, 2004, 23-87.

Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia

Foucault, Democracy and the Forms of Alethurgy

Helton Adverse

Universidade Federal de Minas Gerais, Brazil

heltonadverse@hotmail.com

Resumo: Este artigo tem por finalidade colocar em evidência alguns traços distintivos da democracia que se fazem presentes nos trabalhos de Foucault, recorrendo, sobretudo, a dois conceitos utilizados em momentos distintos de seu percurso intelectual, a saber, os conceitos de *inquerito* e de *parresia*. Estas noções são importantes na medida em que permitem compreender a especificidade da relação entre democracia e as formas de manifestação da verdade.

Resumen: Este artículo tiene por finalidad poner en evidencia algunos rasgos distintivos de la democracia que se hacen presentes en los trabajos de Foucault, recurriendo sobre todo a dos conceptos utilizados en momentos distintos de su recorrido intelectual, a saber, los conceptos de *investigación* y de *parresía*. Estas nociones son importantes en la medida en que permiten comprender la especificidad de la relación entre democracia y las formas de manifestación de la verdad.

Abstract: This article aims at highlighting some of the distinctive features of democracy that are present in Foucault's works, focusing mainly on two concepts used in different moments of his intellectual trajectory, namely the concepts of *inquiry* and *parresia*. These notions are important in so far as they allow us to understand the specificity of the relationship between democracy and the manifestation of truth.

Palavras-chave: Foucault, democracia, inquerito, parresia, aleturgia.

Palabras-clave: Foucault, democracia, investigación, parresía, aleturgia.

Keywords: Foucault, democracy, inquiry, parresia, alethurgy.

Fecha de recepción: 27/08/2017. Fecha de aceptación: 11/12/2017.

Helton Adverse é brasileiro, doutor em Filosofia, tendo realizado estágio de pesquisa pós-doutoral na EHESS (Paris) em 2014 e 2015. Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais desde 2004, tem vários trabalhos publicados na área de filosofia política, notadamente Maquiavel: Política e Retórica (Editora da UFMG, Belo Horizonte, 2009) e Reflexões sobre Maquiavel (Loyola, São Paulo, 2015). Mais recentemente, tem publicados diversos artigos sobre autores fundamentais na filosofia política contemporânea, como Hannah Arendt e Michel Foucault.

Este trabalho foi inicialmente apresentado como uma conferência em 02/03/17 no Colóquio Foucault: Ética e Política, realizado na Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal. Gostaria de agradecer aos participantes do evento pela proveitosa discussão que a ela se seguiu.

Em seus estudos sobre as formas de manifestação da verdade, Foucault se depara, em certas ocasiões, com o problema da democracia. Vale notar que em nenhum desses momentos a democracia se constitui como o tema central de sua investigação e, por isso, parece-me sem propósito buscar em seus trabalhos uma definição conceitual precisa, não esquecendo que sempre interessou a Foucault tomar a realidade política não na perspectiva da teoria política, mas sim no nível das práticas, como um campo de experiência em que se efetivam as relações de poder, em que se formulam determinados saberes e em que se constituem as subjetividades. Isso não impede que suas análises possam lançar luz sobre certos aspectos da democracia que são de grande importância. Sendo assim, o que gostaria de fazer neste texto é, apoiando-me em Foucault, examinar a relação entre democracia e verdade. Mais precisamente, interessa-me entender como podem ser articulados uma forma específica de sociedade política com o enunciado do discurso verdadeiro. Para tanto, vou dividir este texto em duas partes, antecedidas por um curto preâmbulo. Na primeira, tento remontar as linhas gerais do problema da aleturgia e da democracia no contexto do surgimento do *inquérito (enquête)*. Na segunda parte, a noção de *inquérito* cederá lugar à noção de *parresia*. Na conclusão, busco colocar em evidência alguns dos traços distintivos da democracia, extraídos dos trabalhos de Foucault.

1. Governo e Verdade

Inicialmente, é imprescindível esclarecer o sentido do termo “aleturgia”, que Foucault começa a utilizar de modo recorrente a partir do curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*. Já na primeira aula do curso, em 09 de janeiro de 1980, Foucault formula de maneira muito clara o que entende por essa noção: de maneira geral, a aleturgia é a “manifestação da verdade” ou uma “veridicção”; de modo mais específico – e é o que importa a Foucault –, essa manifestação se prende ao exercício do poder, ela o acompanha, ela é mesmo uma de suas condições necessárias. Contudo, não se trata de uma verdade que resultaria das relações de poder como um elemento legitimador; muito menos está aí em jogo a elaboração de um saber instrumentalizado pelo poder. A aleturgia mantém com o poder um laço muito mais apertado, uma relação mais estreita que transcende o registro ideológico, técnico ou instrumental. Para compreender melhor esse ponto, é preciso ter em mente a tese geral que Foucault avança nessa aula: “o exercício do poder é acompanhado muito constantemente de uma manifestação da verdade entendida em sentido bem amplo”¹. E ainda:

Lá onde há poder, lá onde é preciso que haja poder (...) é preciso que haja o verdadeiro. E onde não haveria o verdadeiro, onde não haveria a manifestação do verdadeiro, o poder não existiria, ou seria muito fraco, ou seria incapaz de ser o poder. A força do poder não é

1 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2012, 8. A tradução de todos os textos em francês são de minha autoria.

independente de algo como a manifestação do verdadeiro, e isso bem além do que é simplesmente útil ou necessário para bem governar².

Para Foucault, como podemos ver, o poder está sempre *no* verdadeiro, uma vez que ele não pode tornar-se efetivo, real, sem, ao mesmo tempo, produzir o verdadeiro. Em que consiste precisamente essa verdade Foucault não crê ser necessário explicitar, mas somente observar que trata-se de uma “manifestação pura”, que transborda os conhecimentos úteis para governar, uma “manifestação excessiva, não econômica da verdade”³.

Com essa noção de aleturgia, vemos que Foucault realiza, ao mesmo tempo, um deslocamento frente ao conceito de ideologia, que ele tantas vezes criticou ao longo dos anos, e frente a seu próprio par conceitual poder/saber, em favor da relação entre governo dos homens e verdade⁴. Esses deslocamentos são possibilitados – ou mesmo exigidos – pela adoção da noção de governo, que passa a ocupar o centro das investigações de Foucault. Mas finalmente, o que está aí em jogo? Ora, para Foucault, a noção de governo dos homens pela verdade permite “dar um conteúdo positivo e diferenciado aos termos saber e poder”⁵.

Em que consiste esse “conteúdo positivo e diferenciado” apenas ficará explicitado quando a aleturgia for identificada como um processo de subjetivação. Obviamente, nos trabalhos dos anos anteriores, Foucault havia insistido no caráter positivo das relações de poder e saber na constituição da subjetividade. Mas, de modo mais frequente, compreendia o problema na chave da sujeição. O que ganha destaque agora, juntamente com a noção de governo, é precisamente a noção de “subjetivação” – já esboçada no curso de 1978⁶ –, que produz uma completa reconfiguração em seu modo de ver as relações entre o exercício do poder e a individualidade. Portanto, o “conteúdo positivo e diferenciado” significa o reconhecimento de que a governamentalidade implica um conjunto de procedimentos em que o sujeito se constitui em relação consigo e com o outro a partir da manifestação do verdadeiro, a partir do dizer verdadeiro. Essas considerações abrem perspectivas novas para Foucault, inserindo seu trabalho em um campo de investigação no qual a ação de governar é apreendida em toda sua riqueza e complexidade, situando-se na fronteira que vincula a ética e a política. No entanto, não vou aqui explorar os diversos aspectos da noção de aleturgia. Vou deixar de lado seu papel crucial na articulação entre governo e subjetividade para me deter sobre as seguintes questões: 1) que forma de aleturgia é afeita ao exercício do poder na democracia? 2) que elemento essencial da democracia a aleturgia que lhe é peculiar permite compreender? Para responder a essas questões vou,

2 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 10.

3 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 6.

4 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 12.

5 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 13.

6 Ver a aula de 01 de março de 1978. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Gallimard/Seuil, 2004, 195-219.

primeiramente, fazer um recuo e retomar alguns trabalhos de Foucault do começo dos anos 1970, assim como o já mencionado curso de 1980. Em seguida, vou recorrer ao curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*.

2. O Surgimento do Inquérito e a Democracia

Desde o primeiro curso ministrado no Collège de France, em 1970-1, o problema de nossa relação com a verdade já desponta como um tema maior para Foucault, trabalhado então no quadro de uma “morfologia da vontade de saber”⁷. Nesse contexto, ele apresenta a primeira de uma série de leituras sobre o Édipo rei de Sófocles, uma vez que nesta tragédia é possível ver como a “demonstração da verdade torna-se uma tarefa política”⁸ que obedece a um sistema de “coerção do discurso” no qual ainda podemos nos reconhecer. No que concerne a esse “sistema de coerção”, importa a Foucault notar que a novidade trazida pelo advento da cidade grega, representado na peça de Sófocles, pode ser resumida como a adoção de uma nova forma de produção da verdade a partir da colocação em funcionamento, no campo político, de um procedimento originalmente de natureza jurídico-religiosa. Em uma conferência pronunciada em Buffalo no mesmo ano que que ministra o curso⁹, isto é, em 1971, Foucault denomina esse procedimento de “inquérito” (*enquête*).

Devo aqui deixar de lado os detalhes desse procedimento de produção da verdade, reconstituídos nas minuciosas análises de Foucault, para me ater ao fato de que ele corresponde ao surgimento da cidade democrática¹⁰. Com efeito, o inquérito tem sua origem nas práticas judiciais, o que assinala a penetração, nas tragédias, de um novo regime de verdade, essencialmente político – como, de resto, havia demonstrado, alguns anos antes do curso de Foucault, Jean-Pierre Vernant¹¹. Esse novo regime de verdade é também essencialmente filosófico, e Foucault percorre, à sua maneira, o caminho que havia levado Marcel Detienne a chegar à verdade filosófica partindo da verdade poética¹². Obviamente, são grandes as diferenças entre os trabalhos de Foucault e aqueles de Vernant e Detienne, mas essa aproximação (feita, aliás, pelo próprio Foucault) nos ajuda a entender o seguinte ponto: o aparecimento da cidade democrática transforma em profundidade o modo pelo qual passamos a aceitar determinado enunciado como verdadeiro.

7 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Gallimard/Seuil, Paris, 2011, 217. Ver também o estudo de CANDIOTTO, Cesar, *Foucault e o problema da verdade*. Autêntica/Champagnat, Belo Horizonte/Curitiba, 2010.

8 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, 177.

9 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, 225-53.

10 Para um estudo pormenorizado da relação entre a produção da verdade segundo o modelo do inquérito e a cidade democrática, ver INCERTI, Fabiano. «O Nascimento do Inquérito na Tragédia de “Édipo-rei” : Uma Leitura Foucaultiana». En *Kriterion*, 136, 2016, 545-64.

11 Ver sobretudo «Esboços da Vontade na Tragédia Grega», mas também «Édipo sem Complexo» e «Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a Estrutura Enigmática de ‘Édipo Rei’». En VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. de Ana Lia de Almeida Prado e outros. Brasiliense, Rio de Janeiro, 1988.

12 DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. de A. Daher. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1988.

Em contrapartida, o modo como a verdade é enunciada, como é feita a partilha entre o verdadeiro e o falso, corresponde ao modo como o poder é exercido em uma democracia. Isso significa que o inquérito está profundamente enraizado na estrutura política em que vigora. Para melhor entender isso, é preciso ver em que ele consiste.

No ciclo de conferencias dadas no Brasil, em 1973, o conceito de inquérito encontra uma de suas formulações mais acabadas. Em contraste com outras formas de “produção do verdadeiro” (a *épreuve* e o *examen*), o inquérito consiste em uma busca da verdade ordenada por um modelo essencialmente judiciário, o que significa que o estabelecimento do verdadeiro requererá uma “investigação” com a presença de testemunhas que possam atestar a veracidade do que é dito e que auxiliem no “estabelecimento dos fatos”. O inquérito, nesse sentido, está orientado para o passado, pois visa fazer ressurgir o que foi visto e ouvido¹³.

Édipo é, segundo Foucault, a personagem emblemática dessa forma de busca pela verdade, isto é, aquele que envida todos os esforços para descobrir a verdade, para trazê-la à luz, mas de acordo com uma série de procedimentos totalmente distintos da mântica divina, procedimentos que são incompatíveis com a tradicional revelação da verdade¹⁴. Na interpretação de Foucault, a peça encena esses dois modos de aleturgia: de um lado, o divino, expresso tanto pelo oráculo quanto pelo adivinho Tirésias; de outro lado, a verdade revelada por meio da memória, da recordação dos fatos, obtida com o auxílio de testemunhas, especificamente, os escravos. Essa forma de aleturgia é aquela produzida pelo inquérito levado a cabo por Édipo.

Gostaria de reter essa diferença nas formas de veridicção: aquela dos deuses e adivinhos e aquela outra dos escravos. Ela é essencial porque nos permitirá chegar ao problema da democracia. Em sua retomada da interpretação da tragédia, em 1980, Foucault observa que essas duas aleturgias “dizem exatamente a mesma coisa”, e é por esse motivo que há entre elas uma “grande tensão”¹⁵, uma tensão que estrutura a peça de Sófocles e que pode ser entendida da seguinte maneira: a veridicção divina, oracular, profética, diz a mesma verdade que deve ser revelada pela *enquête* de Édipo, a qual se completa com a aleturgia dos escravos. Em que consiste essa verdade, todos sabemos: Édipo é o assassino de Laio e, ao mesmo tempo, seu filho. O conteúdo das aleturgias é o mesmo, mas o que as separa é o modo como a verdade é revelada. De acordo com Foucault, o que a peça nos mostra é justamente que a primeira veridicção (a dos deuses) não pode mais ser ouvida no interior da cidade. A *pólis* corresponde a um nova aleturgia, subordinada por outras regras e alicerçada sobre outros fundamentos. Reproduzo uma passagem da aula de 16 de janeiro de 1980 que me parece crucial:

13 FOUCAULT, Michel. «La Vérité et les Formes Juridiques». En *Dits et écrits II* (texto 139). Gallimard, Paris, 1994, 553-70.

14 FOUCAULT, Michel. «La Vérité et les Formes Juridiques», 553-70.

15 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 40.

... ao longo da peça não se poderia mais acreditar na palavra dos deuses. A palavra profética, a palavra oracular, permanecia enigmática e ninguém conseguia interpretá-la e, por conseguinte, se permanecêssemos aí, nada seria sabido. Édipo teria permanecido rei e ninguém teria sabido que ele matou seu pai e dormiu com sua mãe. O mesmo vale para a palavra do adivinho. Ele havia, no entanto, dito as coisas, mas o coro não queria ouvi-lo e, o coro não o ouvindo, a verdade não podia vir à luz. E foi preciso, por conseguinte, que houvesse essa aleturgia própria aos escravos, foi preciso que houvesse esse procedimento do interrogatório, foi preciso que houvesse a lei da memória se impondo aos escravos e coagindo-os a dizer o que haviam visto, foi preciso sua presença, foi preciso que eles mesmos estivessem lá e que os mesmos que lá haviam estado estivessem sobre a cena para que finalmente a própria peça se desenvolvesse como uma aleturgia, e que aquilo que havia sido dito como uma espécie de verdade enigmática e em suspenso no início da peça se torne a verdade inevitável à qual Édipo está obrigado a se submeter e que os próprios espectadores são obrigados a reconhecer¹⁶.

Essa passagem é tão mais importante quanto mais revela o coração da peça, quer dizer, a mudança das formas de aleturgia correspondentes a distintos “regimes de verdade”. É possível identificar aí a mudança entre a verdade poética (Detienne) e a verdade filosófica, típica da sociedade democrática. Essa mudança, evidentemente, não significa a desqualificação de uma verdade ou sua substituição. Nunca é demais insistir: a mudança se dá no nível da veridicção, isto é, como algo passa a ser reconhecido como verdadeiro, como um discurso se autentica como verdadeiro. Foucault esclarece esse ponto na aula de 23 de janeiro de 1980 dizendo de modo (reconhecidamente simplificador) que na veridicção divina a autenticação se dá pela presença “de um poder que é sempre anterior ou em todo caso exterior àquele que fala”¹⁷, ao passo que na veridicção dos escravos a autenticação obedece a um outro princípio, a saber, aquele da “identificação do dizer-verdadeiro e do tervisto-o-verdadeiro”, a identificação entre “aquele que fala e a fonte, a origem, a raiz da verdade”¹⁸.

Como podemos ver, a tragédia de Sófocles coloca em cena não apenas a revelação de uma verdade (em última instância, toda tragédia o faz), mas a própria novidade trazida pelo advento da democracia no nível do discurso verdadeiro. E, na interpretação de Foucault, ela ainda mostra que essa mudança não poderia ter acontecido se não envolvesse as relações de poder. Ora, o operador dessa passagem e personagem central da tragédia é justamente um homem de poder, o rei, ou melhor, o tirano. Consequentemente, a nova forma de veridicção não pode ser devidamente compreendida se esquecermos que ela corresponde a um novo arranjo no campo político, a uma nova forma de exercício do poder. Para explicar

16 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 41.

17 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 48.

18 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 49.

esse ponto, Foucault avança a seguinte tese: a passagem da verdade profética para a verdade dos escravos (creio que poderíamos dizer, democrática ou “política”) foi historicamente condicionada pela figura do tirano. Nesse sentido, Édipo não encarna a forma de aleturgia democrática, mas é antes o operador que permitirá que esta possa se efetivar, da mesma maneira que o tirano grego não é o líder democrático (Péricles), mas aquele que pode preparar a cidade para a democracia, aquele que, à maneira do *nomoteta* (e Foucault aproxima Édipo de Sólon), pode “endireitar a cidade” (*anórthosan pólin*)¹⁹ e instaurar a ordem. Édipo é o tirano, mas não no sentido pejorativo: ele encarna o “poder tirânico”, a forma de poder que corresponde a uma figura histórica, diz Foucault, “perfeitamente precisa”, uma “instituição frequente, corrente, quase universal no mundo grego na virada dos séculos VI e V”²⁰. E a tirania nesse período, diz ainda Foucault, pôde se constituir como uma espécie de “matriz” para o pensamento político grego porque por meio dela se estabeleceram as democracias: “é através da tirania que a democracia se instalou em Atenas, por exemplo; os tiranos são os autores, de algum modo, voluntários ou involuntários, da democracia”²¹.

Mas Édipo é também tirano no sentido pejorativo, pois a peça está repleta de passagens em que ele é qualificado dessa maneira, valendo destacar sua alteração com Creonte no verso 630, onde é acusado, justamente, de querer tomar a cidade para ele, de querer se identificar com a totalidade e falar em seu nome²². Não escapa a Foucault que o modo de governar de Édipo o inscreve definitivamente na tirania, pois que tomando a cidade para si não pode compreender o sentido da lei, do *nómos*, que a ordena, que lhe serve de referência. A referência de Édipo, diz Foucault, é a *tyché*. Ele mesmo se apresenta como o filho da *tyché*, da sorte, do destino, o que exige de Édipo fundamentar o poder em sua capacidade pessoal, sua *gnomé*, e não nas instituições da cidade.

[Édipo] não se ordena ao princípio do *nómos*, ele segue simplesmente – tanto quanto ele pode e com os meios próprios do tirano e com o saber próprio do tirano –, ele vai tentar seguir a *tyché*, seguir o destino e não o *nómos*²³.

Esse filho da *tyché*, ao operar no interior de um novo regime de verdade, terminará por realizar sua condenação e sua consequente exclusão da cidade. Édipo aplica o procedimento do inquérito e produz a veridicção dos escravos, mas o faz de acordo

19 FOUCAULT, Michel. «La Vérité et les Formes Juridiques», 565. Mas também FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 63.

20 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 62.

21 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 62.

22 “Tebas também é minha, não só sua”, diz Creonte. SÓFOCLES. Édipo rei. Trad. de Trajano Vieira. São Perspectiva, Paulo, 2001, 67. Frase que ecoa, aliás, na alteração entre Creonte e Hémon no verso 737 de *Antígona*: “Não há pólis alguma que pertença a um só homem”, diz Hémon. SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Guilherme de Almeida. Perspectiva, São Paulo, 1997, 70. Sobre as figurações da tirania na tragédia de Sófocles, ver BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. Discurso Editorial, São Paulo, 1998, 56-84.

23 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 64.

com um princípio que não é o da cidade, de uma maneira que é incompatível com a democracia porque é indexada pela *tyché*. Consequentemente, a verdade será revelada, mas sua revelação exige a saída de cena de quem a possibilitou, da mesma maneira que o tirano, ao estabelecer as bases para uma sociedade democrática, arruína os fundamentos de seu próprio poder. Cito mais uma passagem:

Era preciso que essa verdade fosse descoberta para que Tebas fosse salva; e pois que nem a adivinhação nem nenhum outro meio tinham permitido colocar à luz essa verdade, era necessária uma aleturgia desse gênero [dos escravos]. Em compensação, o que é condenado na peça é que venha alguém que se pretenda mestre dessa aleturgia e que tenha querido fazer funcionar essa maneira de descobrir a verdade – para quem? Para seu próprio proveito, para salvar-se, para fazer aparecer um jogo de encontros e de acasos que lhe permitisse escapar ao destino que tinha sido fixado pelos deuses. É então esse mestre da verdade que é condenado²⁴.

Édipo se apresenta, portanto, como um “mestre da verdade” que não apenas deseja controlar a cidade pela concentração do poder, mas controlar os mecanismos de produção do verdadeiro por meio de sua própria *gnomé*, de sua capacidade pessoal. Nesse sentido, ele, mais uma vez, confirma seu caráter híbrido: ao mesmo tempo está dentro e está fora da cidade, coloca em prática uma nova aleturgia e sua atitude é ainda a do antigo mestre da verdade. Figura híbrida, dupla, que terminará por ser descartada para que a cidade possa consolidar sua ordenação pelo *nómos*. Édipo, diz Foucault, é o homem a mais, o personagem em excesso, “aquele que deve ser suprimido para que Tebas seja salva”²⁵:

Édipo possui um excesso [*surnuméraire*] do saber e não um inconsciente. Ele era um a mais [*en trop*] nesse procedimento que agora, efetivamente, se desdobra como manifestação da verdade no interior mesmo do povo, no interior mesmo do plethos, no interior mesmo dos cidadãos, no interior mesmo da cabeça dos escravos. É aí que deve se encontrar a verdade que salva a cidade de todos os seus perigos, confirmando aquilo que os deuses disseram²⁶.

A tragédia de Édipo é, assim, a história da instauração de uma nova forma de relação com o verdadeiro, que corresponde a uma nova forma de exercício do poder. A democracia – como podemos apreender a partir das análises de Foucault – se define tanto pela subordinação ao *nómos*, ao poder impessoal da lei, quanto pela produção de um discurso cuja autenticidade não depende mais da natureza daquele que o enuncia. Os deuses e os profetas, havia observado Foucault, *estão no verdadeiro*, habitam o verdadeiro²⁷, sua existência e a presença da verdade

24 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 65.

25 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 66.

26 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 66.

27 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 36. “Em mim habita força do verdadeiro”, diz Tirésias na

são consubstanciais, assim como o sol e a luz que irradia. O poder de dizer o verdadeiro e o poder de fazê-lo acontecer são conaturais²⁸. Em contrapartida, na cidade democrática, rompe-se esse liame e a verdade vai ser colhida somente após um trabalho de construção; seja da construção da memória, como vemos na tragédia de Édipo (onde será preciso unir, por meio do inquérito, o que foi visto no passado com aquilo que deve ser dito no presente), seja da construção do sentido comum, como constatamos na filosofia e na retórica. Esse trabalho de construção da verdade, é importante lembrar, encontra sua condição de possibilidade em uma nova estrutura de poder.

3. Parresia e Democracia

Com a introdução do conceito de *parresia* Foucault redimensiona, em seus últimos cursos no Collège de France, o problema da relação entre democracia e verdade. Afinal de contas, a parresia é, originalmente, uma instituição democrática, integrando, como afirma Políbio²⁹, a própria definição desse regime.

Mas em que exatamente consiste a parresia? Embora seu significado comporte alguma flutuação, Foucault não hesita em defini-la como uma forma de aleturgia, como um “dizer-verdadeiro” que não se deixa definir por seu conteúdo, mas pela “maneira de dizer a verdade”³⁰. E, grosso modo, nessa maneira de dizer a verdade o sujeito que a enuncia se encontra vinculado àquilo que enuncia. Diferentemente de uma descrição do mundo, diferentemente de um enunciado científico (onde, em princípio, o sujeito está neutralizado), diferentemente de um enunciado de natureza performativa (que depende de um determinado contexto, mais ou menos institucionalizado e que opera na exterioridade entre o sujeito e o enunciado), a parresia corresponde a uma veridicção que deve produzir certos efeitos sobre quem a ouve, mas sobretudo sobre aquele que a profere. Efeito de subjetivação da parresia, portanto, e esse será um de seus aspectos que interessará a Foucault destacar pois permite compreender a articulação entre o governo de si e o governo dos outros³¹. Isso porque o discurso parresiástico encontra seu lugar de origem no espaço público, na cidade democrática. Certamente, ele não vai se restringir a esse contexto, e Foucault vai mostrar como, ao longo do tempo, a parresia deixará a ágora e ganhará a forma mais reservada do aconselhamento político. Vale ainda notar que Foucault já havia mostrado, no curso de 1982, como a parresia foi

tradução que Foucault utiliza. “Pois me nutre o vero, a própria *Aletheia*”, na tradução de Trajano Vieira. SÓFOCLES. Édipo rei, 54.

28 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*, 37.

29 Refiro-me à famosa passagem, lembrada por Foucault, do capítulo 38 do livro II da *História* onde Políbio afirma que o que caracteriza a verdadeira democracia (*alethiné demokratia*) “é a igualdade política (*isegoria*) e a liberdade de fala (*parresia*)”. POLYBE. *Histoire*. Trad. de D. Roussel. Gallimard, Paris, 2003 (2ª edição), 208.

30 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. Gallimard/Seuil, Paris, 2008, 52.

31 Vale notar que essa característica da parresia é identificada (e desde sempre conservada) por Foucault desde sua primeira abordagem do tema no curso de 1982, assim como na conferência pronunciada em Grenoble no mesmo ano. Ver FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Gallimard/Seuil, Paris, 2001, 355-89; FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. Précédé de *La parrésia*. Vrin, Paris, 2016, 21-76.

integrada no conjunto de técnicas que irão compor a direção de consciência na Roma imperial e no cristianismo primitivo. Mas fiquemos aqui com a *parresia* democrática.

Temos, então, uma veridicção realizada no espaço público, na assembleia democrática, e na qual o sujeito, ao expressar seu ponto de vista, está comprometido com o que diz. Afinal de contas, ele diz aquilo que acredita ser verdadeiro, ele fala francamente³² e está disposto a suportar as consequências da enunciação da verdade. Por isso, um dos traços da *parresia* é precisamente o risco, uma vez que esse dizer-verdadeiro está unicamente indexado pela verdade, deixando em aberto o campo de seus possíveis, um campo aberto e indeterminado:

na *parresia*, qualquer que seja o caráter habitual, familiar, quase institucionalizado da situação onde ela se efetua, o que faz a *parresia*, é que a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível um certo número de efeitos que precisamente não são conhecidos. A *parresia* não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado³³.

Essa indeterminação deixa entender que na *parresia* o ato enunciativo atalaço entre verdade e liberdade. Engajando-se no discurso, e assumindo suas consequências, quaisquer que sejam, inclusive a morte, o *parresiasta* exerce a liberdade em uma de suas formas mais elevadas, diz Foucault³⁴, ou ainda, a *parresia* é “a livre coragem pela qual nós nos ligamos a nós mesmos no ato de dizer o verdadeiro”, ela é “a ética do dizer-verdadeiro em seu ato arriscado e livre”³⁵. Todas essas formulações nos colocam na pista da dupla dimensão da *parresia*, isto é, ética e política, e evidenciam que seu *enjeu* não é outro além da liberdade³⁶. Mas o que me interessa mais propriamente é mostrar como Foucault entende essa articulação entre verdade e liberdade no âmbito da cidade democrática. Para isso, é imprescindível retomar, em linhas gerais, sua leitura de outra tragédia: o *Ion*, de Eurípides.

32 Foucault resume o enunciado *parresiástico* nestes termos: “eu digo a verdade e eu penso verdadeiramente que é verdadeiro, e eu penso verdadeiramente que eu digo a verdade no momento em que a digo” (FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 62).

33 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 60. Foucault trata esses mesmos pontos a conferência de 24 de outubro de 1983, ministrada em Berkeley. Ver FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité. Suivi de La parrésia*, 79-113.

34 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 64.

35 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 64.

36 E este é também o ponto crucial que permite a Foucault marcar a diferença entre a *parresia* e a retórica. Mais precisamente, desde o curso de 1982 ela se formulava em sua leitura da carta 75 de Sêneca a Lucílio: o que caracteriza a *parresia* é “a presença daquele que fala naquilo mesmo que ele diz” ou, ainda, a correspondência entre vida e discurso. Trata-se de uma concordância, de uma “adequação entre o sujeito que fala e diz a verdade, ou ainda, do sujeito da enunciação, com o sujeito da conduta” que está em jogo na frase lapidária: *concordet sermo cum vita* (FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 388). Os diversos aspectos dessa relação entre *parresia*, verdade e subjetividade serão explorados no curso de 1983, sobretudo em seu momento final quando Foucault empreender sua leitura do *Fedro* (aula de 02 de março, segunda hora) e restituir o sentido da diferenciação platônica entre filosofia e retórica: a filosofia, do ponto de vista de Platão, indexada pela verdade (isto é, como *parresia*), cumpre uma função “psicagógica”, ao passo que a retórica se contenta com a mera persuasão (FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 280).

Ao destacar a noção de parresia na peça de Eurípides, Foucault quer chamar a atenção para sua origem política. Isso significa que sua presença posterior nos textos de filosofia representa uma inflexão, um novo uso, uma derivação de seu sentido originário. A *parresia* é, antes de tudo, uma componente da experiência política grega que tomava a forma, como vemos no *Ion*, de um *direito constitucional* e também como uma *atitude*, o que fica claro quando lemos os seguintes versos:

Afirma-se que o povo autóctone de Atenas é puro de toda mistura estrangeira. Ora, é aí que eu caio, afligido por uma dupla desgraça, sendo filho de um intruso e eu próprio um bastardo. Manchado por esse renome, se não tenho poder, serei o *Nada filho de nada* do ditado. Se eu busco, pelo contrário, chegar ao lugar supremo, se aspiro a me tornar alguém, serei detestado pela multidão incapaz: a superioridade é sempre odiosa. Quanto àqueles que são bons e ao mesmo tempo capazes, se calam por sabedoria e fogem da política; estes me considerarão tolo e ridículo por não permanecer tranquilo na cidade irrequieta. Enfim, aqueles que casam política e razão votarão mais ainda contra mim, se chego às honrarias, pois assim, meu pai, vão as coisas³⁷.

Nos versos citados acima, vemos que a preocupação maior de Ion é, por um lado, assegurar-se da nobreza de sua origem para que possa de fato atender a suas aspirações políticas: ele deseja ocupar um lugar de destaque em Atenas (*próton póleos hormétheis zugon*, v. 595) e, sem o direito à parresia – uma herança materna –, essas esperanças se esfumaçam. Por outro lado, o exercício desse direito é efetivado em um campo agonístico, em que os iguais se enfrentam nas relações de poder. Nesse ponto, o acesso à fala franca abre o caminho para uma vida política marcada pelas dissensões. A democracia, longe de ser o regime irênico por excelência, é aquele em que os conflitos vêm à tona em toda sua intensidade na assembleia. Sob esse aspecto, a parresia não é tanto um dispositivo jurídico (embora seja inegavelmente um direito), mas é sobretudo uma forma de atividade política. A fala franca é o discurso verdadeiro enunciado por aquele que deseja de fato exercer um papel preponderante nas tomadas de decisão. A recepção desse discurso não é livre de tensões e por isso seu proferimento representa um risco para o parresista. É precisamente por essa razão que Foucault afirma que a parresia se caracteriza por uma *dinâmica*. A busca por superioridade na cidade, a ambição por se encontrar em uma posição acima dos demais para dirigi-los é correlata à presença de uma “estrutura agonística”³⁸.

Essa dinâmica que opera em uma estrutura agonística está associada a uma espécie de atividade que é designada por *polei kai logô khrestai*, que Foucault traduz em duas partes: *polei khrestai* significa ocupar-se da cidade e *logô khrestai* significa servir-se do discurso racional, do discurso verdadeiro. A partir daí a parresia

37 EURÍPIDE, *Ion*. Trad. de Léon Parmentier e Henri Grégoire. Belles Lettres, Paris, 1965, 211.

38 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 144.

poderia ser definida como

algo que vai caracterizar muito menos um estatuto, uma posição estática, um caráter classificatório de certos indivíduos na cidade, do que uma dinâmica, um movimento que, além do pertencimento puro e simples ao corpo dos cidadãos, coloca o indivíduo em uma posição de superioridade onde ele vai poder se ocupar da cidade na forma e pelo exercício do discurso verdadeiro. Falar a verdade para dirigir a cidade em uma posição de superioridade onde se está em uma luta perpétua com os outros, é isso, eu creio, que está associado no jogo da parresia³⁹.

Essa compreensão da parresia permite lançar luz sobre o texto de Políbio. Para Foucault, ao atribuir as duas características ao regime democrático, o historiador teria em mente tanto o aspecto constitucional quanto o dinâmico da parresia. A *ísegoria* é precisamente esse dispositivo que assegura a cada cidadão o direito de fala, ao passo que a parresia “é um elemento no interior desse quadro necessário da *politéia* democrática”⁴⁰. Ora, esse elemento é o que, a partir do direito, permite aos cidadãos tomar uma ascendência sobre os demais. Eis como Foucault resume essa questão:

Ela [a parresia] é o que permite a alguns indivíduos estar entre os primeiros e, dirigindo-se aos outros, dizer-lhes o que pensa, o que pensa ser verdadeiro, o que pensa verdadeiramente ser verdadeiro – é isso o *khrestai logô* – e, por isso, dizendo o verdadeiro, persuadir o povo por bons conselhos e assim dirigir a cidade e dela se ocupar⁴¹.

Com a distinção entre o aspecto constitucional e o aspecto dinâmico da democracia, podemos entrar no cerne do problema da parresia: como atividade política, sua natureza não pode ser essencialmente jurídica. Ela refere-se ao poder não como relação instituída, mas como potência, isto é (e aqui Foucault recupera um a terminologia que havia utilizado no começo dos anos 1970⁴²), como *dynasteia*. E o que especifica essa *dynasteia*? Foucault observa que todos os temas relativos à forma de governo, ao regime político, são da ordem da *politeia*. Em contrapartida, quando está em jogo o *exercício mesmo do poder*, os procedimentos que são colocados em prática, mas também sua limitação e suas disputas – assim como seus efeitos e condições –, estamos no âmbito da *dynasteia*. Ela deve ser entendida então como

o conjunto dos problemas, dos procedimentos e técnicas pelas quais esse poder se exerce (essencialmente, na democracia grega, na democracia verdadeira: o discurso, o discurso verdadeiro, o discurso verdadeiro que persuade)⁴³.

39 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 144-5.

40 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 145.

41 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 145.

42 Ver especialmente FOUCAULT, Michel. *La société punitive*. EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2013, 86.

43 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 146.

Quando examinamos esse conjunto de procedimentos mais de perto, é a figura do “homem político” que vemos se desenhar, isto é, aquele que se lança no jogo do poder no qual são estabelecidas a relação com a cidade e consigo mesmo. No que concerne à relação com a cidade, está claro que o parresíasta exerce uma espécie de “ascendência”, fundamentada em sua qualidade moral (mas também dependente de seu status jurídico e social, com vemos com Ion). Por meio dessa ascendência, é possível conduzir a cidade. Porém, vale sempre lembrar a natureza ético-política da parresia e, assim, nessa atividade de governo, é o *ethos* do próprio sujeito político que se encontra em questão. Por isso, Foucault pode afirmar que, tomada na chave da *dynasteia*, a política é uma “experiência”, vale dizer, “uma certa prática, devendo obedecer a certas regras, indexadas de uma certa maneira à verdade e que implica, da parte daquele que joga esse jogo, uma certa forma de relação consigo mesmo e com os outros”⁴⁴.

Mas com essa definição essencialmente “dinástica” da parresia somos levados de volta ao problema da democracia e podemos nos perguntar se não seria possível, a partir de Foucault, dela esboçar alguma definição conceitual. E o primeiro passo que podemos dar nessa direção é lembrar que, na perspectiva de Foucault, a democracia implica a parresia e vice-versa. É precisamente esse aspecto de suas relações que Foucault denominou de “circularidade”: para que haja democracia é preciso haver parresia, mas para que haja parresia é preciso haver democracia⁴⁵. Com efeito, sem a democracia a parresia não pode desvelar sua natureza essencialmente dinâmica, como forma específica de ação política. Mas sem a parresia, a democracia fica desprovida da única forma de governamentalidade com a qual ela é realmente compatível. Não escaparão a Foucault os “paradoxos” que vão se originar dessa relação. Basicamente, eles se devem ao fato de que a parresia, assegurada somente pelo regime democrático, produzir uma verticalidade (uma “ascendência”) que fere a natureza igualitária da democracia, isto é, entre parresia e isegoria há uma oposição irresolúvel. E Foucault vai ainda mais longe no apontamento desses paradoxos: “a democracia não subsiste senão pelo discurso verdadeiro. Mas, de outro lado, na medida em que o discurso verdadeiro na democracia vêm à luz somente na justa, no conflito, no afrontamento, na rivalidade (...), o discurso verdadeiro é sempre ameaçado pela democracia”. Eis então o problema: “não há democracia sem discurso verdadeiro, pois sem discurso verdadeiro ela pereceria; mas a morte do discurso verdadeiro, a possibilidade de redução ao silêncio do discurso verdadeiro está inscrita na democracia”⁴⁶.

44 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 144. Não esquecendo que o termo “experiência” tem forte presença em toda a obra de Foucault, valeria notar a importância que ele adquire no momento final de seu percurso investigativo. O curso de 1983 se inicia justamente, com a redefinição de seu trabalho como uma reflexão sobre três domínios articulados entre si, três “focos da experiência” (*foyers d'expérience*), onde nos deparamos com as “formas de um saber possível”, com as “matrizes normativas de comportamento para os indivíduos” e com os “modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 5), isto é, com o problema da verdade, do poder e da subjetividade.

45 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 142-3.

46 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 168.

Naturalmente, esses paradoxos se tornam evidentes a partir do momento em que se instaura, no século IV a. C., uma crise na democracia, a qual produz uma inflexão na história da parresia. Nesse contexto, democracia e parresia deixam de ser um “casal harmônico” e o bom parresiasta passar a conviver com sua sombra, o mau orador⁴⁷. Sabemos o quanto a filosofia platônica foi sensível a essa inflexão da parresia e não é sem razão que Foucault, nesse momento de suas análises, começará a examinar o problema da parresia à luz de Platão⁴⁸. Mas, infelizmente, não é possível aprofundar, neste texto, o exame desse problema. Como disse há pouco, está em questão enfatizar que a concepção “dinástica” da parresia como ação política nos conduz ao cerne do regime democrático. Ora, esses paradoxos mostram claramente que a democracia, compreendida a partir da parresia, se mostra como o regime que parece coincidir com a liberdade, visto que conserva e reproduz seus potenciais e suas contradições. A democracia é, então, o regime que não pode eliminar a possibilidade de sua própria dissolução. Mas essa dissolução, esse risco, essa ameaça, é a consequência do fato da democracia, acolhendo a palavra franca como uma de suas formas discursivas elementares, ser o regime que coloca a si mesmo em questão. E não pode fazer de outra forma sem negar a si mesmo. Foucault não aprofunda este último ponto, mas fornece elementos suficientes para identificá-lo como um dos traços distintivos da democracia.

4. Considerações finais

As análises de Foucault nos indicam que talvez a democracia seja melhor apreendida quando definida por uma outra via que não seja a da origem do poder ou pelo fim que ela visa (*demos* e *kratos*), isto é, a via que a mostra como uma estrutura política em que é possível exercer a fundamental liberdade de dizer o que se pensa, de exercer a fala franca, em um espaço público⁴⁹. Tendo isso em vista, as clássicas teorias do regime, assim como a moderna concepção de constituição, deixam escapar o que há de essencial na democracia: uma forma de vida política referenciada pela liberdade.

Os trabalhos de Foucault sobre as formas de aleturgia (o inquérito e a parresia) nos desvelam duas coisas: em primeiro lugar (como vemos com o inquérito) a democracia corresponde a um novo regime de verdade, onde o dizer-verdadeiro é entendido em sua dimensão eminentemente pública, política. Não desconheço que Foucault tem

47 Na verdade, a crise da parresia já se anuncia em Eurípides, como Foucault mostra em sua análise do *Orestes* (uma peça de 408 a. C.) na conferência de 07 de novembro de 1983, em Berkeley (FOUCAULT, Michel, *Discours et vérité. Suivi de La parresia*, 149-173). Em linhas em gerais, o que Foucault destaca no *Orestes* é o aparecimento de uma ambivalência na parresia; a qual pode não apenas consistir na fala franca a serviço da cidade, mas também no discurso do “mau orador”, a fala “violenta”, movida pelas paixões, ultrajante e não fundamentada no conhecimento (*amathei*).

48 E caberá a Platão, no campo do discurso filosófico, refletir sobre a tensão que essa nova figuração da parresia produzirá no espaço político, mas também caberá a ele examinar suas consequências éticas, como vemos nas análises que Foucault faz do *Fedro* e do *Górgias* nas aulas de 02 e 09 de março de 1983.

49 E valeria relembrar aqui o sentido do comentário do texto de Kant, feito por Foucault na primeira aula do curso. Um de seus aspectos mais importantes não seria a ideia mesma de um espaço público como lugar indispensável para o exercício da liberdade? E esse lugar não seria também o lugar do exercício da atitude crítica?

outros objetivos em mente quando faz a genealogia dessa forma de veridicção, mas me parece que ela finca uma baliza no campo da reflexão política que não podemos ignorar: o dizer-verdadeiro característico do inquérito marca a ruptura com a forma tradicional de sua enunciação, não podendo operar seus efeitos sem a constituição de uma cidade, isto é, de um espaço público regido pelo *nómos*. Desse modo, é atado firmemente um laço entre democracia, manifestação da verdade e ação política que não irá se romper. Pelo contrário, ele será repensado no momento final do percurso intelectual de Foucault. Assim, no que diz respeito à parresia, essa noção redimensiona a relação entre democracia e verdade ao mesmo tempo em que parece abrir o caminho em direção ao coração da vida política, mostrando que a democracia não é apenas uma forma de governo que implica um aleturgia própria, mas é uma estrutura política no qual o ato de dizer a verdade nos engaja como seres livres.

Por fim, gostaria de frisar que, ao colocar em foco a relação entre democracia e verdade, Foucault permite que apreendamos essa forma de vida política em uma perspectiva distinta daquela adotada pela tradição da filosofia política (que privilegiou o entendimento da democracia na chave da *politeia*). A democracia surge como *dynasteia*, isto é, uma experiência política em que o uso franco da palavra coloca em risco não apenas aquele que fala, mas a própria instituição que o possibilita. Essa tensão, parece-me, é ineliminável, e é ela que confere à democracia sua vitalidade e relança seu jogo indefinidamente. Ela é surpreendente também, visto que, via de regra (e não sem razão) a democracia é entendida como o regime onde imperam as opiniões, não a verdade. Tanto a filosofia política clássica quanto a experiência da realidade política nos apontam para essa dimensão da vida democrática. Ao abordar a democracia a partir do problema da verdade, Foucault não seria vítima de uma ilusão? Não teria ele seguido uma pista falsa, empenhado como estava em destrinchar as formas históricas do governo de si e dos outros? Foucault não teria sucumbido à velha tentação de reduzir a política à ética, subordinando a opinião à verdade? Estas questões – perfeitamente legítimas – passam ao largo daquilo que eu acredito que Foucault tenha a nos dizer a respeito da democracia e da verdade: a condição para que exista um regime democrático não é que a verdade seja dita nem que ela esteja assegurada como o direito à liberdade de expressão (embora uma e outra coisa integrem o ideário democrático), mas o fato de que as formas da liberdade (individual e coletiva) se definem na relação que estabelecemos com a verdade. Por conseguinte, à democracia não somente corresponde um “regime de verdade”, mas ela poderia ser entendida como o regime fundamentalmente livre na medida em que assume o dizer verdadeiro como uma questão política.

Como disse no início, Foucault não nos apresenta um conceito de democracia. Mas, partindo do equacionamento que ele estabelece desde, pelo menos, o início dos anos 1980 entre governo e verdade, o percurso que tentei fazer, passando pelo inquérito e pela parresia, talvez nos ofereça a imagem do que poderia ser chamado de uma governamentalidade democrática.

5. Bibliografia:

- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. Discurso Editorial, São Paulo, 1998.
- CANDIOTTO, Cesar, *Foucault e o problema da verdade*. Autêntica/Champagnat, Belo Horizonte/Curitiba, 2010.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. de A. Daher. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1988.
- EURIPIDE, *Ion*. Trad. de Léon Parmentier e Henri Grégoire. Belles Lettres, Paris, 1965.
- FOUCAULT, Michel. «La Vérité et les Formes Juridiques». En *Dits et écrits II* (texto 139). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Gallimard/Seuil, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Gallimard/Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *La société punitive*. EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Gallimard/Seuil, Paris, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. Précédé de *La parrêsia*. Vrin, Paris, 2016.
- INCERTI, Fabiano. «O Nascimento do Inquérito na Tragédia de “Édipo-rei”: uma Leitura Foucaultiana». En *Kriterion*, 136, 2016.
- POLYBE. *Histoire*. Trad. de D. Roussel. Gallimard, Paris, 2003 (2ª. edição).
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Guilherme de Almeida. Perspectiva, São Paulo, 1997.
- SÓFOCLES. *Édipo rei*. Trad. de Trajano Vieira. São Perspectiva, Paulo, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. de Ana Lia de Almeida Prado e outros. Brasiliense, Rio de Janeiro, 1988.

II

MATERIALES

Un diálogo entre Marx y Foucault. Entrevista a Antonio Negri

*A dialogue between Marx and Foucault. Interview with
Antonio Negri*

Emmanuel Chamorro. Recientemente ha sido publicada en Polity Press Marx and Foucault, una obra que recoge un total de 16 textos elaborados por Antonio Negri en su mayoría en la última década (aunque algunos incluso datan de los años setenta). La primera pregunta es obvia, ¿por qué reflexionar en la actualidad acerca de la conexión Marx-Foucault, qué interés tiene para el análisis del mundo contemporáneo?

Antonio Negri. Durante cuarenta años he seguido y estudiado a Foucault y durante cuarenta años mi diálogo con Foucault ha estado atravesado por el trabajo realizado sobre Marx. Ya en los fabulosos 60 y 70, la lectura de Foucault se había convertido en un hábito casi sin darme cuenta. Pero enseguida entendí por qué lo estaba leyendo junto a Marx. Anteriormente había estado estudiando el historicismo alemán y tenía la convicción de que no se podía filosofar sino desde dentro de la historicidad del ser —y, al mismo tiempo, había operado una ruptura neta y un alejamiento decidido de cualquier tipo de propuesta teleológica, de filosofía de la historia, de origen más o menos hegeliano. ¿Es este el fundamento de mi inmediata simpatía por Foucault? ¿Y de la puesta en relación de su obra con la historicidad no teleológica, no historicista, de aquel Marx que, al mismo tiempo, de ese modo venía reconociendo en el ámbito del operaismo italiano? Creo que sí. Añado que, obviamente, entre ese Marx y ese Foucault había construido una relación y ejercido una influencia importante la crítica nietzscheana del hegelianismo (y en particular de la dialéctica hegeliana) llevada a cabo por Gilles Deleuze.

Quiero mostrar mi agradecimiento a Antonio Negri por su constante amabilidad y su disposición a contestar a nuestras preguntas incluso en unas circunstancias que no eran las mejores. Asimismo a Rodrigo Castro y Anxo Garrido por sus contribuciones en el diseño de esta entrevista y a Luca Sebastiani por su diligencia y buen hacer en la traducción. (Nota del entrevistador).

El interés que entonces me había llevado a la complicidad Foucault-Marx se mantiene hoy en día, y la considero eficaz para la lectura de la posmodernidad. Creo además que este entramado constituye un punto de anclaje a la hora de mantener una postura crítica frente a los nuevos naturalismos y las nuevas metafísicas de la identidad que lo atacan con propósitos reaccionarios.

E.C. Esta relación de Foucault con Marx ha sido tradicionalmente analizada como problemática. En parte esto se debe a que a lo largo de la década de 1970 en el interior de la reflexión foucaultiana se produce un paulatino alejamiento de las tesis de Marx y sobre todo del marxismo. Uno de los puntos de inflexión de esta separación se puede encontrar en la identificación —a mediados de los setenta— del poder como «el problema del siglo XX»¹, en contraposición a la miseria que habría sido el problema crucial en el siglo XIX. De este modo parecería que el análisis de las relaciones de poder en cierto sentido se independiza de la cuestión de la producción, la explotación y las clases sociales relegándolas a un segundo plano. Tras cuatro décadas de neoliberalismo, ¿podemos entender ese retorno a Marx que se plantea en la obra como una corrección del rumbo foucaultiano que parece en un momento determinado desvincular las relaciones de poder de las de producción?

A.N. Para contestar a esta pregunta quisiera primero observar que los marxistas ortodoxos —en los años 70 y 80— habían rechazado tajantemente a Foucault. En Italia —patria del *operaismo*— había que rechazar a Foucault para afiliarse (o volver a afiliarse) al PCI o para vivir en su órbita: lo atestiguan las vergonzosas reseñas de sus obras escritas entonces por filósofos y literatos, nada irrelevantes, como Massimo Cacciari y Alberto Asor Rosa. La ideología del PCI interpretaba entonces el poder en términos de «autonomía del político», en términos schmittianos. Es cierto que Foucault diferencia el problema del poder del tema de la emancipación (por ejemplo la emancipación de la miseria): ¿pero puede Foucault ser considerado un schmittiano? Indudablemente no. Poner la cuestión del poder en el centro de la escena suponía para él colocar bajo la lente de la crítica un poder socializado, difuso y ejercido mediante una pluralidad de micropoderes —que revelaban, en todas partes, «relaciones de poder». Gracias a esta concepción del poder, Foucault entronca con la renovación marxiana llevada a cabo por los operaistas italianos, que veían cómo poder y producción (de mercancías, de saberes, de afectos, etc.) se confrontaban, se confundían, se oponían dentro de un marco que, poco más tarde, llamaríamos «biopolítico». La reinención del marxismo por parte de los operaistas no se caracterizaba por el retorno a una burda concepción economicista del poder —por el contrario, al redescubrir el concepto de clase obrera como contrapuesto al de fuerza-trabajo y al subjetivarlo dentro de la misma relación de

1 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política». En *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 784-785.

trabajo, desarrollaban el marxismo en términos de «producción de subjetividad». No habría que esperar mucho para que Foucault también construyera esa doble figura del sujeto que le permitió realizar un gran avance en la definición del método historiográfico (y de las ciencias humanas) y de la ética (es decir, de la política). En fin, el tejido en el que en los años 70, en Italia se enhebraba el retorno a Marx, y en Francia surgía el foucaultianismo, era fundamentalmente homogéneo y muchos desarrollos de una y otra forma de la crítica desde entonces tenderían a solaparse.

E. C. Algunos autores han señalado que las críticas de Foucault a Marx se deben más a una voluntad de alejarse del marxismo que a una supuesta distancia teórica. En ese contexto —marcado por la Guerra Fría y la crítica a la URSS— Foucault llegó a decir que «hay que condenar todo lo que la tradición socialista ha producido en la historia»². Esto ha llevado a que la llamada por ti «derecha foucaultiana»³ se cargue de razones para situar al «último Foucault» cerca de posiciones liberales. Sin embargo, en mi opinión, una lectura atenta de los textos de finales de los 70 nos permite ver a un Foucault más preocupado por la «falta de imaginación política de la izquierda» que por alabar las supuestas innovaciones del neoliberalismo —ese «hombre nuevo» identificado en la figura «empresario de sí». No debemos olvidar —como a menudo hacen los intérpretes liberales— que Foucault se encuentra en esa encrucijada histórica en la que buena parte de las críticas de la izquierda más radical fueron tomadas como coartada por los gobiernos neoliberales para socavar los cimientos del Estado de bienestar. A pesar de las precauciones y con la distancia que da el paso de los años, ¿cómo podemos hoy releer esa crítica de Foucault al marxismo y al movimiento obrero?, ¿sigue siendo útil o resulta excesiva?

A. N. Estoy de acuerdo con lo que señalas sobre el uso que la «derecha foucaultiana» ha hecho de Foucault contra el marxismo. Diría que en parte estaba legitimada para ello, así como Foucault estaba legitimado para dirigirse contra un marxismo burdamente economicista y positivista —y sobre todo contra una suerte de cinismo brutal en la gestión del poder. Reconocido esto, no me parecen particularmente interesantes las sacrosantas críticas foucaultianas al marxismo dogmático —me interesa más trabajar sobre el uso intenso y extenso que Foucault hace de Marx. *Larvatus prodeus*⁴ puede ser la divisa que defina la actitud de Foucault respecto a Marx. Esa actitud se evidencia de manera decisiva al menos desde que el poder es definido como una relación y el sujeto es declarado, por un lado como producto del poder, y por el otro como productor de vida y potencia social; desde que

2 FOUCAULT, Michel. «La tortura es la razón», en *El poder, una bestia magnífica*. Madrid, Siglo XXI, 2012, 64.

3 NEGRI, Antonio. «Toni Negri interview in Le Monde». *Le Monde*, 3 de octubre de 2001. [Disponible en: <https://libcom.org/library/interview-le-monde-negri>]

4 Esta polisémica expresión latina, empleada por Descartes, se suele traducir como «enmascarado avance», «avance ocultándose».

al «Yo» se le superpone el «Nosotros» en lo que respecta a la definición de la resistencia de la potencia productiva contra el poder; y desde que la relación de poder se inclina de manera asimétrica en favor de la «excedencia» de la resistencia (es decir, de la producción de subjetividad).

E. C. En el prólogo de la obra advierte ya usted que ha alcanzado una «lectura madura de Foucault»⁵ y que ésta pivota alrededor de la noción de biopolítica. Este concepto vendría a tender puentes entre el análisis marxista de los procesos productivos y el foucaultiano de las relaciones de poder. El término que media entre ambos extremos es el de la subsunción real de la vida en el capital (un proceso del que ya Antonio Negri viene escribiendo hace décadas). ¿En qué consiste esta interpretación madura de Foucault? ¿Cómo podemos leer a Foucault bajo el signo de esa subsunción de la sociedad en el capital, cuando aparentemente su filosofía busca siempre parcialidades y nunca esquemas totalizadores?

A. N. Diría que Foucault, en su recorrido teórico ha tratado, en primer lugar, de reorganizar lo real, la multiplicidad que lo constituye, ordenándolo estructuralmente. Este fue el propósito de la filosofía francesa —en la línea de Canguilhem— después de la Segunda Guerra Mundial. Además, en la obra foucaultiana de los años 60, resuena con fuerza la influencia de la crítica frankfurtiana —cuya ambigua hegemonía durante aquellos años no debe ser minusvalorada. Pero posteriormente Foucault desarrolla una dinámica de ruptura de aquellas estructuras e identifica la relación antagónica como esquema interpretativo y como tejido del horizonte histórico. Si queremos encuadrar mejor lo que acontece en el contexto de la crítica materialista del mundo existente entre 1950 y 1970, podemos decir que la «subsunción real» es el «antes», o mejor dicho, la dimensión «epistémica» (diría Foucault) en la que se mueve la crítica durante los años de la segunda posguerra (era, como se solía decir, aquello que Frankfurt había categorizado). Incluso el operaismo, en sus comienzos, comparte esta perspectiva. El horizonte estructural y el de la «subsunción real» presentan analogías muy profundas: la toma de conciencia de que la mercantilización capitalista ha invadido el mundo de la vida. Pero la cuestión decisiva en el pensamiento de Foucault (y también en el del operaismo) aparece en el segundo momento, esto es, cuando se plantea el problema de cómo romper aquella jaula, de cómo valorar y cualificar movimientos y pluralidades en el interior de aquella totalidad «estructural» o «subsumida». Este es el segundo Foucault, el que dibuja «un mundo sin afuera»; el que, de acuerdo con Deleuze, asume el horizonte de inmanencia de manera absoluta pero, a diferencia de Deleuze, lo historiza. Es aquí donde el concepto de producción asume un papel central y la «producción de subjetividad» se

5 NEGRI, Antonio. *Marx and Foucault*. Cambridge, Polity Press, 2017, 11.

transforma en polo de resistencia y de construcción del horizonte «biopolítico» . Me gustaría a resaltar que el operaismo se ha renovado de manera simultánea a este movimiento crítico del postestructuralismo —atendiendo al *pathos* de aquel tiempo extraordinario que fueron los 60 y 70.

E. C. Uno de los textos que destaca en la obra es «On the method of political critique», un artículo escrito en 1978 y que brinda una recepción contemporánea de la obra de Michel Foucault. En él se presentan las ideas fundamentales de la analítica del poder foucaultiana y se señalan buena parte de sus límites, relacionados especialmente con la dificultad de abordar la cuestión de la resistencia y el cambio social. Cuando escribes ese texto eres consciente de que Foucault se encuentra en un impasse que, como hemos sabido luego, se resuelve a través de la noción de gubernamentalidad y la exploración de la cuestión ética y la subjetivación. A la luz de esos desarrollos, ¿cómo podemos abordar esta aparente incompatibilidad entre la analítica del poder (que sin duda señala hacia la pars destruens) y la subjetivación (pars construens)? ¿Qué ha cambiado y qué permanece de estas críticas en la «lectura madura» que realizas de la obra foucaultiana?

A. N. Es verdad que ya a mediados de los años 70 (como se evidencia en el artículo publicado en *Marx and Foucault*) había advertido claramente que Foucault se vería obligado a sobrepasar ese «antes» (como lo definía en la respuesta a la anterior pregunta), que leía en sus obras de aquellos años, para llegar al «después». Es lo que aconteció a finales de los '70, a través de las definiciones de lo «biopolítico» y de la «producción de subjetividad» .

Puedo aportar un recuerdo personal. En los años 1977-1978 tuve la oportunidad de intervenir indirectamente, a través de Guattari, en la polémica entre Deleuze y Foucault —polémica que se establece alrededor de los primeros experimentos emprendidos por Foucault sobre el «hacerse» de la subjetividad en la historia presente— en la que resonaban sin duda algunas influencias neoliberales. Esto era lo que Deleuze y Guattari denunciaban; sin embargo no entendían que dar este paso, por muy equivocado que pareciese, pudiera suponer una nueva manera de concebir el proceso político —como resistencia, desde abajo—, invistiendo la misma lucha de clase y aportándole ese dispositivo de subjetivación que la socialdemocracia había hecho todo lo posible por disolver y destruir. Esto es lo que yo planteaba, ya a aquellas alturas, ante los críticos de Foucault, intuyendo la necesidad lógica de que el pensamiento de Foucault se orientara hacia esa conclusión revolucionaria. Concluyendo, no hay incompatibilidad entre analítica del poder y subjetivación, siendo este un problema político por resolver. Foucault acercó la solución desde un punto de vista teórico. *Reliqua desiderantur.*

E. C. Otro de los textos en nuestra opinión fundamentales de la obra —«Marx after Foucault», de 2014— plantea el problema desde otra perspectiva: cómo de algún modo la categoría de subjetivación permite a Foucault salir del callejón sin salida al que le conducían «el culto estructuralista al objeto y fascinación espiritualista por el sujeto»⁶. Sin embargo, profundizando en la cuestión de las técnicas de sí, llama la atención la ausencia de referencias a ese momento en que Foucault cargado con las armas teóricas de la subjetivación y la gubernamentalidad se enfrenta por única vez en toda su vida de modo directo y sistemático a los problemas contemporáneos. Nos referimos al curso de 1979 Nacimiento de la biopolítica, en el que el filósofo francés analiza la tecnología de gobierno neoliberal y sus técnicas concretas de subjetivación. La publicación de este polémico curso es reciente pero ya en Imperio⁷ se hacía referencia a él. ¿A qué se debe la ausencia de referencias a este curso? ¿No crees que modelos como el del «empresario de sí» pueden ayudar a comprender las estrategias de subjetivación neoliberales o, en el lenguaje de la multitud, las formas de corrupción del común?

A. N. Me preguntas por qué en mi obra faltan referencias específicas a los textos de Foucault sobre la biopolítica aparecidos a finales de los años 70. ¿Por qué faltan referencias a esos textos que confirmaban mi previsión, elaborada en años anteriores, sobre el desarrollo del pensamiento de Foucault? No creo que esta afirmación proceda en términos generales. En efecto, leí esos cursos del Collège y los aporté al debate sobre la relación Marx-Foucault —más aún estando estos influidos por esa historiografía marxista (de Lucien Febvre y Boris Porschnev, en primer lugar) a la que mi obra también se había dedicado. Pero es posible que tengas razón al formularme esta pregunta, porque yo también percibo ese vacío. Y la explicación es banal. Durante esos años estaba en la cárcel, aislado de todo y todos, y evidentemente no estaba al tanto de la evolución del pensamiento de Foucault. Sin embargo en aquellos años, y en aquellas condiciones, trabajé sobre Spinoza, sobre una cuestión análoga: ¿cómo puede ser subjetivada la ética dentro del absoluto ontológico? ¿No es este el mismo problema de la ruptura y del desarrollo de la estructura? Lo importante para mí era, por un lado, devolver el problema político a la crítica de la metafísica y, por tanto, mostrar la metafísica como contexto del pensamiento político; y, por otro lado, explicar cómo en el absoluto ontológico pueden darse singularidades plurales en movimiento y cómo este movimiento propone una excedencia de ser y una potencia constituyente. Cuando, en los 90, regresé al debate político, esos temas foucaultianos de finales de los 70 se volvieron fundamentales para mí. Y evidentemente lo son en *Imperio* y alrededores.

6 NEGRI, Antonio. *Marx and Foucault*, 197.

7 NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Imperio*. Barcelona, Paidós, 2002, 38 (nota 2). Los autores remiten en esta nota al resumen del mencionado curso, publicado en 1994: «Naissance de la biopolitique», *Dits et écrits*, vol. 3, pp. 818-825.

E. C. Por otro lado nos queremos interesar por un tercer autor que ocupa un lugar privilegiado en este diálogo entre Marx y Foucault. Se trata de Guilles Deleuze. La influencia de la lectura deleuziana de Foucault se ha hecho patente en toda tu obra desde muy temprano y su tematización del paso de la disciplina a las sociedades de control es un elemento crucial para comprender la trilogía Imperio-Multitud-Commonwealth y la profundidad política de la noción de postfordismo. En este sentido, ¿qué papel juega Deleuze en el diálogo Marx-Foucault?

A. N. Continuando la reflexión anterior, con total probabilidad es el *Foucault* de Deleuze el que ha contribuido a mi adhesión a esas temáticas, más de lo que había sido capaz anteriormente. El discurso sobre «disciplina y control» se ha convertido ahora en central para el análisis de las transformaciones del poder —pero sobre todo se ha vuelto fundamental, para mí, ese análisis foucaultiano del poder y del sujeto que, spinozianamente, pude vincular con mi larga tradición teórica mediante la relación dual entre «poder» y «potencia». Estos temas resultaron poco a poco centrales en mi discusión con Michael Hardt y en nuestra filosofía política. Nótese, en particular, que en *Assembly* el tema de la subjetivación es retomado ampliamente, y es empujado a asumir «funciones empresariales» en el desarrollo del concepto de multitud. Se entiende que aquí, este propósito lleva implícito —al igual que en Foucault— el esfuerzo por liberar el concepto de «empresa» de cualquier acento individualista y neoliberal. Y este esfuerzo también es algo que, para mí, implica el redescubrimiento de trabajos anteriores. De hecho, en mi trabajo sociológico de los años 80 y 90, durante el exilio francés, había intentado fijar el concepto de «empresario político» como correlato de las experiencias de «laboratorios territoriales» y/o de «cuencas de trabajo inmaterial» que venía describiendo en la primera fase del desarrollo «posfordista». Todo esto para decir que, lo que Foucault puso de relieve, estaba en el ambiente e incluso humildes investigadores —tal como éramos mis compañeros en política y en sociología y yo— podían intuir y saborear autónomamente esos conceptos y esos temas que son de Foucault. De un Foucault «mimo» de una época —como el Deleuze de *¿Qué es la filosofía?* quiere que sea el filósofo.

E. C. Cambiando el registro, queremos terminar la entrevista con dos preguntas acerca de la coyuntura política. En buena parte del planeta hemos vivido en el siglo XXI un ciclo de contestación a la globalización capitalista marcado por la inmanencia, la horizontalidad y el rechazo de las instituciones estatales y representativas. Sin embargo en los últimos años podría parecer que las estrategias de oposición al neoliberalismo están cambiando, abriendo la posibilidad de un «momento leninista» en el que se pasaría de la construcción de movimiento a la pelea por el poder del Estado. Esta tensión entre lo horizontal y lo vertical se puede entender también como un conflicto

entre el modelo «populista» y el de la «inmanencia». ¿Crees que es posible articular esos dos momentos —y, por tanto, esos dos modelos— o responden a estrategias excluyentes?

A. N. Siento contradecirte, pero no definiría bajo ningún concepto el momento «populista» como un momento «leninista». No creo que sea posible articular el modelo «populista» y el de la «inmanencia» (pues considero el leninismo una teoría de la inmanencia). Creo que los intentos por articular horizontalidad y verticalidad del proceso político deben ejercerse, en todo caso, bajo la hegemonía de la horizontalidad, de la multitud y de su expresión en tanto que potencia constituyente. Y no me parece que los intentos por articular lo «horizontal» y lo «vertical» (en las experiencias del ciclo posterior a 2011) hayan conseguido resultados definitivamente positivos. Sin recordar lo que aconteció en los países árabes, no creo que las experiencias desarrolladas en España (por ejemplo) o en los Estados Unidos (por ejemplo) sean resolutivas. El populismo de *Podemos* ha vaciado la potencia del 15M dentro de una estructura partidista relativamente incapaz de romper la jaula constitucional neoliberal y el juego cínico de la gestión soberana del poder. La experiencia alrededor de Sanders en Estados Unidos es más abierta —más abierta porque, hasta el momento, aún confía en los movimientos multitudinarios de base. La cuestión es que, tal como Hardt y yo argumentamos en *Assembly*, la línea de la «inmanencia» no puede ser desarrollada si no se sale del «vacío» que todo discurso «populista» antepone a la construcción de «su» pueblo —y si no se descubre e institucionaliza, en cambio, lo que la inmanencia contiene, su insuprimible potencia.

E. C. Si algo marca esta transformación teórica y define la propuesta populista es la renuncia al análisis en términos de clase. Reintroduciendo en cierto modo al Foucault genealogista del discurso en el linguistic turn, los teóricos del populismo renuncian a la piedra de toque del análisis marxista: la centralidad del modo de producción en la construcción de lo social. Sin embargo los movimientos populistas de izquierdas han reconstruido en buena medida el análisis de clase librándolo de sus ropajes tradicionales y presentándolo como una lucha arriba-abajo. Estos cambios nos obligan a preguntarnos si lo social es algo tan voluble como plantean Laclau o Mouffe o queda algo de aquella determinación marxista que nos permite analizar la realidad en términos de contradicciones emanadas del sistema productivo. En este sentido el concepto de multitud se ve directamente interpelado por las nuevas realidades, ¿cree que el paso de la primavera de 2011 al momento leninista permite seguir pensando la estrategia de transformación política en términos de inmanencia y multitud?

A. N. He vivido la experiencia del Partido Comunista Italiano, en la que Laclau y Mouffe se reconocen a menudo. Y en la que, sobre todo, encuentran un ejemplo

de fuerte aproximación a la síntesis de horizontalidad y verticalidad política. Les puedo asegurar que este equilibrio existió solo mientras el contrapoder obrero siguió vivo en el PCI, sostenido por el mito soviético y por la experiencia de la resistencia armada. Derrotadas estas potencias, la «trascendencia» política triunfó y en aquel partido no quedó nada de ese método marxista que permite analizar la realidad en los términos de las contradicciones expresadas por el sistema productivo. Ahora bien, creo que una estrategia de la multitud podrá desarrollarse solo si construimos instituciones de contrapoder, esto es, instituciones no soberanas y no propietarias, que se apoderen y gestionen los bienes comunes, que creen subjetivación y organicen aquel «modo de producción» que muestra características sociales y políticas cada vez más intensas: el modo de producción del común. Hay inmanencia sólo cuando se es capaz de expropiar a los expropiadores, o sea de eliminar la trascendencia de la expropiación. Estas son las cuestiones que desarrollamos en *Assembly*.

Y para terminar, me permito retomar una pequeña observación sobre el «leninismo». Por «leninismo» entiendo exactamente lo contrario del populismo, porque este no rellena un «vacío», sino que da la palabra a lo «pleno» de la multitud, dice «no a la guerra» y desea la «extinción del Estado», dice no a la «nación» y sí a la lucha de clases, decide dar inmediatamente la tierra a los campesinos y autonomía de expresión y dirección a los obreros industriales —y hoy a los trabajadores cognitivos— y a nadie la propiedad y a todos el uso del común, y no menos importante el poder político a los soviets y, con ello, la responsabilidad y el mando sobre el desarrollo de las tecnologías, etc. No sé qué puede tener esto que ver con el populismo: el populismo es una teoría monárquica, el leninismo es la teoría de la «democracia absoluta» .

Traducción del italiano: Luca Sebastiani

III

RESEÑAS

LA FORCE DU VRAI : DE FOUCAULT À AUSTIN. DANIELE LORENZINI. COL. «DIAGNOSTICS», LORMONT, LE BORD DE L'EAU, 2017.

El primer volumen de la *Historia de la sexualidad* es sin duda uno de los libros más particulares de Foucault. Comparte con los dos siguientes volúmenes el tema general, pero es notorio que entre el primer volumen y los dos siguientes se producen cambios sustanciales. Los motivos que produjeron dicho desplazamiento ya son ampliamente conocidos y fueron expuestos por el autor en la *Introducción de El uso de los placeres*. En todo caso, nos encontramos que los objetivos que se habían anunciado en ese primer volumen, así como el periodo histórico analizado y el método empleado, sufren modificaciones importantes.

Las diferentes reediciones del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* han contribuido a borrar el rastro dejado por ese inesperado giro. Como nos recuerda Didier Eribon, en la contraportada de la primera edición del libro se anunciaba toda una serie de libros que nunca llegaron a publicarse. O no, al menos, en la forma que habían sido concebidos en un primer momento. Así encontramos una lista de cinco títulos: *La carne y el cuerpo*, *La cruzada de los niños*, *La mujer, la madre y la histérica*, *Los perversos*, y *Poblaciones y razas*.

Entre todos esos libros anunciados que nunca llegaron a las estanterías de las librerías encontramos uno

especialmente silenciado. Un libro que, hasta el momento, ha obtenido poca atención: *El poder de la verdad* (Foucault, M. 2002. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 75.) En realidad, la mención al libro es bastante discreta. A diferencia de los otros que se anuncian en la contraportada, este se menciona en una nota a pie de página dentro del libro, como si se tratara de una obra fruto de las investigaciones en curso, pero que requerían otro tratamiento. Un posible tema de investigación para un futuro no lejano.

Como ocurre con los libros que aparecían en la contraportada, *El poder de la verdad* nunca llegó a publicarse. Sin embargo, no se puede afirmar que se tratara de un tema colateral. Algunos años más tarde, en el curso *Del gobierno de los vivos*, el pensador francés dedica varias sesiones a reflexionar sobre el poder de la verdad para concluir que “En el fondo, lo que querría hacer y sé que no seré capaz de hacer sería escribir una historia de la fuerza de lo verdadero, del poder de la verdad [...]”. (Foucault, M. 2014. *Del gobierno de los vivos*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 124)

No son muchos los autores que, tomando como punto de partida esa confianza, se hayan aventurado a realizar una aproximación a su obra. Son ampliamente populares las propuestas que abordan su trabajo desde nociones como el poder o el sujeto. Pero todavía está por escribir esa “historia del poder de la verdad”

presente en sus escritos, especialmente, en aquellos inmediatamente posteriores a los años 80.

El libro que reseñamos aquí, *La force du vrai*, se sitúa precisamente en ese terreno. Su autor, Daniele Lorenzini, nos propone una lectura original de ese proyecto foucaultiano con el objetivo de revelar las apuestas éticas y políticas del mismo. El libro pretende, además, poner esa investigación en relación con el trabajo realizado por varios autores de la tradición filosófica analítica, atendiendo especialmente a los trabajos de J.L. Austin y Stanley Cavell, para esclarecer y acentuar la singularidad y las particularidades de la propuesta foucaultiana.

El libro está dividido en tres grandes bloques. El primero (*vérité-événement*) está dedicado al análisis del concepto de *verdad-acontecimiento* en Foucault. El segundo capítulo (*régimes de vérité*) profundiza y desarrolla el tema abordando la noción de *régimen de verdad*. Estas primeras indagaciones terminológicas culminan con una aproximación al concepto de *parrhesía* que ocupan la totalidad del tercer capítulo del libro (*la vérité en tant que force*). El trabajo está precedido por una introducción que pone en situación la propuesta del libro marcando y señalando el tipo de aproximación que se pretende realizar. Las primeras páginas del libro están dedicadas así a mostrar la resistencia que todavía encuentra la foucaultiana idea de que la verdad tiene una historia. En un diálogo con Jacques Bouveresse, Lorenzini trata de defender la viabilidad

de dicha propuesta y desmontar los diferentes malentendidos asociados a ese proyecto. Para Bouveresse es innegable que existe una historia de los diferentes criterios elaborados para discernir lo verdadero de lo falso. Pero afirma que, por encima de ellos, existe una verdad universal, absoluta, con la que hay que confrontar esos criterios para evaluar su adecuación.

Frente a ello Lorenzini hace valer las tesis de Foucault, según la cual, no hay verdad fuera de esos juegos de verdad que establecen una partición entre lo verdadero y lo falso. No hay formas diferentes de “descubrir” la verdad, siempre presente pero oculta y escurridiza a los ojos humanos. La historia de la verdad no es otra cosa que las diferentes formas en las que se ha establecido una partición entre lo verdadero y lo falso. Ahora bien, eso no significa negar que haya una verdad, sino que ella responde a una elaboración histórica concreta, y como tal, tiene que ser estudiada en su faceta de *acontecimiento*. Se trata así de realizar el análisis de las condiciones, las reglas, las circunstancias, las razones y el precio que se paga para poder manifestar la verdad en determinado juego de verdad.

Lorenzini utiliza fundamentalmente dos cursos del *Collège de France* para defender sus argumentos: por un lado, *El poder psiquiátrico* de 1973-1974, y por otro, *Del gobierno de los vivos* de 1980-1981. En esos dos cursos se producen, al parecer del autor, “giros cruciales” que permitirán dar forma concreta al proyecto de “una

historia de la verdad” en Foucault. El primero no es sino la culminación de un desplazamiento paulatino hacia el campo político de la verdad que se refleja en la elaboración de una distinción conceptual fundamental: la diferenciación entre *verdad-demostración* y *verdad-acontecimiento*.

La primera, que se caracteriza por su vinculación a la ciencia y su desarrollo histórico, entiende la verdad como un elemento que está presente por doquier, “en todo lugar y todo tiempo” (Foucault, M. 2005. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France, (1973-1974)*. Madrid: Akal. p. 234). Esta verdad, si bien puede estar oculta, es omnipresente. Además, es universal en tanto que cualquiera puede acceder a ella, siempre y cuando utilice los mecanismos e instrumentos adecuados. Frente a esa “tecnología de la verdad demostración que, en suma, se funde con la práctica científica” (*Ibidem* p. 235), Foucault señala la existencia otra forma de entender la verdad más arcaica y cronológicamente anterior. Esta verdad se caracteriza por ser dispersa e inaccesible para la mayoría. No se apoya tanto en el método como en los rituales y, por tanto, más que descubrirla ella aparece como acontecimiento. Esta distinción permite a Foucault armar la noción de *régimen de verdad* que aparecerá por primera vez en *Vigilar y castigar*, precisamente, para abordar el problema de los discursos verdaderos, no tanto del lado del conocimiento, sino de su producción histórica y cultural, es decir, como acontecimiento

discursivo que establece una partición entre lo verdadero y lo falso.

Lorenzini sitúa el otro hito fundamental en la lección del 6 de febrero de 1980. Encontramos aquí una larga reflexión sobre los *regímenes de verdad*. Pero a diferencia de la caracterización que hacía en los años 70, Foucault añade un elemento novedoso: la dimensión del sujeto. Un *régimen de verdad* no solamente establece una partición entre lo falso y lo verdadero, sino que, además, implica toda una serie de obligaciones para el sujeto que lo enuncia. Se trata, precisamente, del poder de la verdad. De analizar sus mecanismos, sus formas y estructuras en la conformación de los sujetos. Es decir, que el análisis de la verdad en estos términos supone atender a la dimensión ético-política, además de los elementos histórico-culturales. Todo individuo que esté sujeto (sometido) a un *régimen de verdad* específico, se constituye como sujeto en ese *régimen de verdad* a través de los compromisos que conlleva.

Este nuevo desplazamiento permite a Foucault acometer una doble crítica: la de los *regímenes de verdad* “lógico-científicos” imperantes en nuestra actualidad, y la del sujeto de conocimiento asociado a los mismos. Para Lorenzini, las investigaciones realizadas a partir de los años 80 tienen que ser entendidas como una exploración de los *regímenes de verdad* pre-modernos. Podemos encontrar un primer indicio en la distinción entre espiritualidad y filosofía que Foucault elabora en *La hermenéutica del sujeto*.

La primera como expresión de los *regímenes de verdad* propios de la Antigüedad, mientras que la segunda representaría la forma general de los *regímenes de verdad* modernos. Pero sobre todo son las investigaciones sobre la *parrhesía* las que indican ese desplazamiento e interés creciente por indagar *regímenes de verdad* distintos.

Para entender la importancia y la singularidad de la *parrhesía* como *régimen de verdad* alternativo al lógico-científico, Lorenzini nos propone abordar su estudio apoyándose en las investigaciones de la tradición analítica de la filosofía. Así, se propone realizar una aproximación a la *parrhesía* desde el punto de vista del enunciado perlocutorio, es decir, aquellos enunciados que no tienen como función establecer lo que es verdadero o falso, sino que buscan provocar cierto efecto en el *ethos* de sus interlocutores. Tomando como punto de referencia principal los enunciados pasionales de Cavell, se ensaya una posible caracterización de la *parrhesía* en base a siete elementos. El primero es el carácter indeterminado de los efectos del enunciado parresiástico. En segundo lugar, tenemos la libertad del locutor. En tercer lugar, su carácter crítico. Cuarta característica: el enunciado parresiástico implica un riesgo para el locutor. Como consecuencia de este riesgo, tenemos la quinta característica, a saber, que todo enunciado conlleva por parte del sujeto cierto grado de valor y coraje. Sexta característica: el enunciado parresiástico se caracteriza por su

transparencia. Se trata de su discurso claro y directo, sin ornamentos. Para terminar, tenemos lo que Lorenzini llama la condición aléutrgica: a través de la *parrhesía* se produce una manifestación de la verdad. Una verdad que se diferencia de la sinceridad y la autenticidad, ya que en la *parrhesía* el individuo que dice la verdad se liga a ella a través de su *ethos*, de su conducta. El libro se cierra con una aproximación a la *parrhesía* cínica como expresión más lograda de un *régimen de verdad* donde verdad y vida se funden completamente, donde la *parrhesía* se hace existencia o *bios*. De esta manera, se culmina el desplazamiento hacia el *ethos* en el estudio de la verdad que Foucault había iniciado a principios de los años 80. Estudio que señala ante todo las implicaciones ético-políticas contenidas en la enunciación de la verdad, al tiempo que nos brinda la oportunidad de construir una mirada crítica para abordar los *regímenes de verdad* “lógico-científicos” de la actualidad.

La force du vrai tiene dos elementos que la hacen destacar por encima de todo: la primera ya se ha mencionado al comienzo de esta reseña y tiene que ver con el intento de reconstruir el proyecto de “una historia de la verdad” en Foucault. La segunda es, sin duda, el paralelismo que pone en juego para analizar ese proyecto tirando del trabajo de autores como Austin, Ayer, Wittgenstein o Cavell.

A nuestro entender hay que destacar el valor y la importancia del primero. Al poner en el centro de la lectura

“la historia de la verdad”, Lorenzini logra, de manera convincente y sólida, hilar y dar una coherencia a los diferentes estudios que Foucault elaboró desde los años 80 y que, en un primer acercamiento (posiblemente por las contingencias propias de la publicación), se habían presentado como fragmentos sueltos y con escasa conexión entre sí. El libro muestra un desarrollo coherente en el que cohesionan sus estudios sobre el cristianismo, la cultura de sí, la estética de la existencia y la *parrhesía*. No se trata de una perspectiva propiamente original, puesto que, el mismo Foucault, como ya ha mostrado Jean Terrel, había señalado dicho itinerario en sus últimos años. Pero Lorenzini consigue armarlo de una manera que no se había visto hasta el momento, señalando los momentos clave, los desplazamientos y las continuidades, así como las transformaciones más importantes de ese recorrido. En este sentido, el libro logra su objetivo de manera destacable.

Lorenzini sorprende también con la propuesta de utilizar los trabajos de Austin o Cavell para abordar, especialmente, el tema de la *parrhesía*. No es habitual encontrar textos que traten de establecer ese tipo de conexiones. Al menos en el mundo hispanohablante. Lo cual no quita razón ni argumentos a su propuesta. Como señala en el libro, es posible rastrear en su obra cierta conexión con esa tradición. No obstante, más allá de establecer ciertos vínculos, el autor no se propone realizar un trabajo

en profundidad para mostrar las influencias en Foucault de la filosofía analítica. El grueso del libro propone más bien establecer paralelismos con el trabajo de Cavell con el objetivo de elucidar el significado de la noción de *parrhesía*. Pero nos parece que este tipo de aproximación no resulta de gran provecho. Más allá de señalar la “singularidad” de la noción de *parrhesía* en relación a otro tipo de enunciados o crear una suerte de taxonomía de los mismos, parece tener poca utilidad. Además, resulta extraño al mismo espíritu de los trabajos de Foucault que, precisamente, buscan conectar sus reflexiones con problemáticas de la actualidad. El libro no camina en esa dirección, más allá de una pequeña reflexión, corta pero interesante, sobre la autenticidad entendida como forma de sujeción moderna.

En cualquier caso, no estamos ante un libro más de los muchos que se han escrito sobre Foucault. Una recopilación más de lo que dijo el pensador francés o de las posibles conexiones con otras tradiciones filosóficas. Nos encontramos ante un libro que abre nuevos caminos para la interpretación del último periodo de su obra. Se trata de un libro que nos aventuramos a afirmar que marcará a partir de ahora las lecturas de la obra del francés y con el que todo trabajo sobre Foucault deberá dialogar, ya sea para refutar lo dicho ahí o para reafirmarlo.

AITOR ALZOLA MOLINA

LA GRAN SED DE ESTADO. MICHEL FOUCAULT Y LAS CIENCIAS SOCIALES. ARNAULT SKORNICKI. MADRID, DADO, 2017.

La gran sed de Estado es la “réplica afectiva y pasional” de “la dimensión cognitiva y conceptual” de la razón de Estado, esto es, del proceso de automatización de la política y la proliferación de saberes gubernativos en el siglo XVI (p. 192). De esta intelección histórica se hace eco el título del sugerente libro de Arnault Skornicki, *La gran sed de Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales* (Madrid, Dado, 2017). La mirada genealógica de este libro revela así al Estado como objeto de saber y de temor simultáneamente. No se figura como monstruo frío, contrapuesto equidistantemente al individuo o una inocente sociedad civil, tampoco como producto de una planificación meditada. La avidez de Estado alude al carácter instituyente de la pluralidad de artes de gobiernos y administración que, pese a su poliformismo, cristalizarían en el Estado moderno (p. 21). Aquí reside el desafío del libro. Lo que conforma el Estado no es una voluntad soberana –decisionista y absolutista–, sino la productividad del conocer-para-gobernar. Masificación e individuación son los efectos de poder que produce la composición estatal moderna; de ahí que la cuestión central que articula el libro sea la indagación genealógica sobre esa dualidad política. Si con ello transfigura la cuestión de la servidumbre voluntaria

es porque la sed de Estado alude a un vínculo libidinal de los sujetos con el monstruo frío, más bien al proceso de formación del Estado moderno desde las racionalidades plurales que configuran la razón de Estado.

El autor argumenta que la genealogía de la biopolítica como gubernamentalidad ofrece la clave analítica de esta antinomia de la razón política moderna. La genealogía del poder moderno diagnostica que, en el momento de la autonomización de la política, las artes de conducta de hombres se extienden reticularmente a los dispositivos soberanos. Es justamente el concepto foucaultiano de gubernamentalidad el que permite articular la microfísica del poder con la constitución del macro-poder estatal. Desde aquí, el libro formula y despliega de manera sugerente la tesis de que “Foucault ha tratado de realizar una teoría de esto [la dimensión formadora e instituyente de esta gran sed de Estado] a partir de sus investigaciones históricas de los años 1970” (p. 22). Especialmente a partir de los análisis históricos de los Cursos del Collège de France *Hay que defender la sociedad* (1975-1976, edición en castellano 2003), *Seguridad, territorio, población* (1977-1978, en castellano 2008), *Nacimiento de la Biopolítica* (1978-1979, en castellano 2009) y *La sociedad punitiva* (1972-1973, en castellano 2006). Skornicki considera que la genealogía del poder moderno conduce a Foucault a una teoría implícita del Estado convergente con una historia social de la formación

del campo estatal. A partir de esta premisa, pone en diálogo la genealogía foucaultiana con la sociología histórica de autores como M. Weber, N. Elias, P. Bourdieu o C. Tilly –entre tantos otros–.

Y es que *La gran sed de Estado* no quiere ser el enésimo comentario filosófico de la obra de Foucault. Si su objeto es el Estado, su objetivo es reconstruir las aportaciones –empíricas, teóricas y metodológicas– de la genealogía a la socio-génesis del Estado (p. 17). Comprometido con la crítica foucaultiana a la identidad y coherencia del autor y su obra, Skornicki se vale los análisis genealógicos del poder moderno para, curvándolos y modulándolos, reconstruir una teoría implícita del Estado en tanto que proceso persistente de gubernamentalización y estatalización. Encontrará así el lector un Foucault “fuera-de texto y fuera de sí-mismo, y en particular un Foucault confrontado con las ciencias sociales (y al revés)” (p. 17). El resultado, por tanto, supone una contribución relevante para una pluralidad de intereses. Pese a que su cometido no es la exégesis de Foucault, favorece a ella porque interroga la analítica del poder, concretamente interpretando la evolución del concepto biopoder o señalando lagunas en la genealógica de la gubernamentalidad, proponiendo incluso un desarrollo propio mediante el análisis del paternalismo desde el trabajo de archivo. Por otra parte, resultará sin duda estimulante a los interesados en la historia y la

teoría política. Además de mapear las principales líneas intelectivas y aportaciones empíricas al campo de la sociogénesis del Estado, *La Gran sed de Estado* contribuye los debates metodológicos y teóricos con aportaciones propias. Finalmente, el libro no elude la pregunta por el presente analizando las particularidades de los efectos de Estado en el denominado régimen neoliberal.

La apuesta por la mirada genealógica para formular un diagnóstico de actualidad –en tiempos de horizonte sin pasado– y su instigadora sistematización de una teoría foucaultiana del Estado son ya motivos suficientes para encomiar la traducción al castellano de la *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales* (París, Les Prairies ordinaires, 2005) por Dado Ediciones. Una editorial que está despegando con un catálogo sólido y alentado por la busca del rigor de la crítica. La traducción del libro de Skornicki la es sin duda un gran acierto editorial, pues constituye en sí una referencia para los estudios sobre la genealogía de la gubernamentalidad y la sociología histórica del Estado. Además, la edición en castellano incluye una original entrevista al autor realizada por los editores Mario Domínguez y David J. Domínguez. En ella, los temas tratados en el libro se amplían y enriquecen a partir de interrogantes a cuestiones abiertas, matices, ambivalencias e incluso las implicaciones de su estudio para

la praxis emancipadora. A todos ellos, Skornicki responde con una generosidad reseñable que evidencia una disposición al pensamiento vivo y al debate. Pues, al fin y al cabo, más que dar respuestas conclusivas, uno de los principales méritos del libro es acertar en el planteamiento de las preguntas y los problemas histórico-conceptuales, lejos de la comodidad disciplinar.

La misma premisa que anima el libro es ya provocadora. Se parte de que, en Foucault –pensador por antonomasia de lo infrapolítico–, se puede rastrear una teoría implícita del Estado. A pesar de que la temática de la gubernamentalidad ha sido el lugar privilegiado de la microfísica del poder, Skornicki colige que el Estado no es meramente el efecto de una multiplicidad de gubernamentalidades. El Estado se habría constituido como metapoder en un proceso histórico de articulación de poderes dispersos que él mismo no detenta ni genera. En esta línea, se argumenta que la centralidad que confiere Foucault al análisis del poder en su reticularidad y pluralidad –o al acontecimiento disruptivo– no es óbice para reconocer el interés analítico de sus estudios sobre el Estado moderno en la genealogía de la biopolítica. No por considerar que el Estado dispone de una productividad propia se ha de renunciar a la concepción relacional y multipolar del poder. Todo lo contrario, según el libro, es precisamente la idea de que el poder se ejerce –y no se posee–, de que

no hay una identidad entre poder y coacción y, sobre todo, de que se trata de un campo diferencial de fuerzas históricamente constituido, lo que acerca la perspectiva genealógica a la sociogénesis del Estado (p. 42).

No es sino la concepción del poder como gobierno –como conducta sobre conductas de sujetos libres– el lugar desde el que Foucault invierte el principio de intelección del Estado frente a las teorías clásicas de la soberanía de corte jurídicista y decisionista. Esta centralidad analítica de las racionalidades gubernativas entiende al Estado como proceso y práctica de estatalización incesante, situando así la genealogía de la gubernamentalidad en concurrencia con la desnaturalización del campo jurídico e institucional propia de la sociología histórica (p. 53). El libro recorre estas afinidades y divergencias con erudición, a través de un diálogo con aproximaciones teóricas de pensadores como C. Schmitt, F. Nietzsche o M. Weber, entre muchos otros. Pero este recorrido no señala únicamente las afinidades, sino también los desafíos analíticos y empíricos que la genealogía plantea a la sociogénesis del Estado, en tanto que descentra el enfoque de los monopolios estatales y revela el ejercicio estatal en disciplinas y racionalidades gubernativas dispersas. El libro señala que, si bien Foucault expresó que el Estado suponía un obstáculo epistemológico para la analítica del poder (p. 14) –como único principio de intelección de lo

político—, su presencia es recurrente en las investigaciones en torno a la disciplina moderna, el sistema penal, las diversas racionalidades de las ciencias humanas y sociales, la policía, el liberalismo o la razón de Estado. Como si de una argucia histórica se tratase, *La gran sed de Estado* sugiere que, mientras la crítica de las visiones sustancialistas y jurisdiccionalistas habría podido incitar en la recepción foucaultiana al descuido de la problemática de la estatalidad, su actualidad parece reclamarla la profusión con la que prácticas y relaciones de estatalidad atraviesan nuestras vidas, en cuerpo y alma —escolaridad, sanidad, higiene, regulación comercial, seguridad, etc.—. Skornicki lo evidencia cuando aborda la relación entre neoliberalismo, burocracia y gubernamentalidad. La fecunda impugnación de lo que Foucault llama el doble jurídico-marxista —la hipostatización de la soberanía y la ley en la teoría jurídica clásica y la visión marxista del Estado como instrumento político para los intereses economicistas de la clase dominante— no tendría por qué conducir a esa incuria. Por el contrario, constituye precisamente un punto de intelección alternativo al proceso de estatalización, no su consumación como problema histórico.

El anti-juridicismo y anti-sustancialismo estatal no es privativo de la analítica foucaultiana. El libro de Skornicki evidencia su sintonía con el efecto desnaturalizador del abordaje de la sociogénesis del Estado

en tanto que proceso incesante de concentración y acumulación de poderes disgregados. A su favor, J. L. Moreno Pestaña arguye que Foucault había desconfiado del universalismo de las ciencias sociales desde una imagen anticuada de éstas, que las identificaba con el organicismo, causalismo o funcionalismo de la sociología de Durkheim (p. 22). Estímulo razonado en este libro, que alienta la tarea de enmendar tal desencuentro. En él se esboza una sistematización de un fructífero diálogo entre la genealogía de la gubernamentalidad y la sociogénesis del Estado —en los planos metodológico, teórico y empírico— en torno a varios elementos fundamentales en la formación de los Estados modernos: fiscalidad, disciplina fabril, penalidad, ejército, territorialidad, moralidad burguesa, economía política, clases sociales y lucha de clases, burocracia o administración—. Entre los muchos pensadores de los que se nutre el debate, encontrarán a N. Elias, P. Bourdieu, N. Poulanzas o E. P. Thompson. Además, el trabajo de Skornicki se apoya en estudios ya emprendidos como los de M. Saar, B. Jessop o T. Lemke, y se inspira en las reflexiones de S. W. Sawyer, B. Harcourt, P. Sauvêtre o J. Pallotta (p. 16). En este punto, Skornicki reconoce no haber sido el primero en advertir y usar analíticamente dichas convergencias. Así, el peso de su contribución reside ciertamente en la sistematización de los aspectos concernientes al estudio del Estado.

Dentro de la temática que el libro trata, la afinidad electiva entre Weber y Foucault adquiere una marcada centralidad. En la pregunta por el avance de las racionalidades –en plural– se encuentran ambos en una línea que les une desde Kant, pasando por la Escuela de Frankfurt. Por una parte, la selección de rasgos específicos de la historia de la administración y el capitalismo moderno desde cierta intelección del presente acercan la categorización weberiana de la dominación a la genealogía de la gubernamentalidad. La ontología del presente se acerca –metodológica y temáticamente– a la modelización tipológica en la condensación de la realidad como representación. Pero, por otra, se aleja en su pretensión explicativa. En este anti-cientifismo de Foucault, que niega toda posibilidad de establecer explicaciones por considerarlas en términos de causalidad, descubre el libro una limitación analítica. El énfasis en la dispersión reticular en que se desenvuelven las racionalidades habría obstaculizado la visibilización de un proceso de monopolización o acumulación de poderes militares, fiscales, jurídicos o simbólicos (p. 59). Skornicki introduce entonces la problemática la hegemonía planteada por A. Gramsci o S. Hall con el propósito de explorar si este ángulo muerto en la comprensión foucaultiana del Estado no proviene más que de un excesivo temor a la totalización. Nuevamente aquí es el concepto de

gubernamentalidad el que permite pensar una articulación estatal de esa pluralidad de tecnologías de gobierno y disciplina. La genealogía de las racionalidades políticas que componen el Estado –sin haber sido generadas por él– no sólo resuelve el problema de la antinomia de la razón política –*omnes et singulatim*–, sino que con ello invierte el punto de intelección de la formación estatal rastreando en el gobierno –y no en la soberanía– la matriz de la biopolítica. Ello configura uno de los desafíos analíticos centrales del libro: “La estatalización de las relaciones de poder pasa por la gubernamentalización del Estado, la misma ‘que permitió al Estado sobrevivir’” (p. 72). El proceso de estatalización se corresponde entonces con un proceso de gubernamentalización que conduce desde la soberanía del Estado de justicia bajomedieval –basada en el derecho a castigar–, pasando por la reglamentación disciplinar y vigilante de la monarquía administrativa de los siglos XV y XVI –apoyada sobre la acción de la policía y los saberes de la razón de Estado– hasta llegar al Estado de gobierno del siglo XVIII cuya gestión securitaria de las poblaciones –mediante el saber estadístico y la calculabilidad que producen las ciencias humanas– da lugar a la gubernamentalidad moderna. Dicho de otro modo, la tesis base es que el biopoder expresa la polisemia de los caminos de estatalización cuyo efecto es el ejercicio de un poder dual, simultáneamente individualizador

y totalizador (p. 238). El problema que se plantea aquí –no enteramente resuelto en el libro– es el de la transformación de las tecnologías de poder correctivas y gubernativas en su momento de imbricación con las soberanas –basadas en el código legal de la prohibición–. Esto es, cómo compatibilizar analítica y empíricamente la intelección estatal como acumulación de poder y como gubernamentalización.

Esta inversión analítica revela una diferenciación histórica entre gobierno y soberanía, cuya agrupación ocurre en el biopoder al mismo tiempo que trasmuta sus modos de operar. Así, partiendo de que en la administración biopolítica no existe jerarquía entre soberanía (ley), disciplina (regla) y seguridad (biopolítica), el libro revisita la centralidad del orden jurídico y la burocracia en el desarrollo de las artes del gobierno –contrastándolo con la visión del positivismo jurídico de Kelsen–. Ni el ordenamiento jurídico ni la administración institucional decaen en la evolución de las artes del gobierno del liberalismo al neoliberalismo. De la policía –y la razón de Estado– a la gestión securitaria, el gobierno se sigue desplegando por medio de formas jurídicas y una administración burocrático-racional, pese a sus modificaciones. Si el poder no solo se expresa como coacción, a partir del siglo XVI el derecho no vehicula únicamente la prohibición, sino también la conducta mediante reglamentos y prescripciones. Esto convierte el

orden jurídico en un observatorio privilegiado de la estatalización como gubernamentalización. El libro muestra la trabazón, contraintuitiva, entre la historia de la administración burocrático-racional con la del liberalismo y el neoliberalismo. A pesar de que el liberalismo se constituye desde la crítica al exceso de gobierno, el libro sugiere que la gestión de poblaciones sostenida sobre saberes científico-sociales resulta en una inflación del derecho y la burocracia, mientras que su perceptibilidad es equívoca. La regulación securitaria, al desplegarse sobre espacios de autonomía donde los cuerpos se someten facultativamente a la ratio de la economía política –y no a una imposición soberana–, aparece intuitivamente como un retroceso de la administración estatal. En este sentido, se descubren en la administración estatal efectos de un poder dual ejercido sobre cuerpos singulares y sobre una masa de población.

La explicación genealógica del carácter dual de la gubernamentalidad a través de la pastoral cristiana resulta en este punto un lugar decisivo del libro. Su aportación sustantiva a la sociogénesis del Estado consiste en explicar que esta especificidad occidental tiene su matriz en un acontecimiento disruptivo que marca todavía el presente: la emergencia de un tipo de relaciones de poder benefactoras, ablativas y sacrificiales. La relación cristiana de obediencia pura entre pastor y rebaño engendraría formas de subjetivación

basadas en el dominio de sí, sostenidas sobre la renuncia –facultativa y guiada– a la propia voluntad para aspirar a la salvación en otro mundo. Surgiría así un nuevo sujeto dócil, sometido a una verdad de sí tutelada por el pastor, seguro en el sacrificio y suspicaz ante su yo. La indagación la genealógica de la gubernamentalidad considera este modelo de pastorado cristiano la matriz de la policía en el liberalismo y de la gestión securitaria de la población en el neoliberalismo. En tal sentido, el gobierno político moderno surgiría en el proceso de diseminación de las artes de conducta pastorales en los modos soberanos de ejercicio del poder. Skornicki cree que Foucault “concibió la noción de poder pastoral para dilucidar la ‘antinomía de la razón política’ en la que se había enredado, con sus grandes dualismos disciplina/biopolítica, cuerpos individuales/población, prescripción/incitación. Su tesis es que el origen y matriz de esta doble dimensión del poder moderno (y del Estado que es su cristianización) se encuentra en el antiquísimo dispositivo de la Iglesia cristiana” (p. 128).

Si esta tesis es relevante para la sociogénesis del Estado es porque ofrece una aproximación instruida y original a la cuestión de la génesis religiosa del Estado moderno. Una dimensión religiosa de la modernidad política que, mientras ha sido desatendida en los estudios sobre la historia del Estado de J. Strayer, N. Elias o P. Bourdieu, sí puede rastrearse en autores tan diversos

como H. Blumenberg, J. Derrida, M. Gauchet, C. Lefort, P. Legendre, M. Senellart o E. Kantorowicz. De la mano de Skornicki, Foucault revisita la temática de la secularización –a la que el segundo nunca se refirió como tal– de modo muy distinto a como lo ha hecho la teología política en sus diferentes variantes. Al situar el foco en el modelo de gobierno –como matriz de la gubernamentalidad–, desaparece la posibilidad de entender la soberanía estatal moderna como trasferencia secularizada de la teología cristiana o el Estado como mimesis de las estructuras jurídicas y administrativas de la Iglesia romana. El desafío foucaultiano que subraya el libro es que el Estado moderno emerge en un proceso de gubernamentalización. Históricamente, la crisis del gobierno pastoral de las almas dio lugar a la diseminación de las prácticas pastorales hacia un sinfín de dispositivos, muchos de ellos vinculados a los saberes gubernativos que desarrollan las ciencias sociales y humanas (p. 159). La razón de Estado y las doctrinas absolutistas en los siglos XV y XVI –durante la Reforma protestante y la Contrarreforma católica– se desarrollarían sobre los paradójicos procesos de des-confesionalización de las monarquías y de pastoralización de la figura del soberano (p. 167). Así, la autonomización de la razón política conlleva al mismo tiempo su pastoralización. Pero aquí la cristianización no significa la réplica de las relaciones pastorales o su trasferencia secularizada, sino que

transmuta tanto el campo estatal como el pastoral. El gobierno político del Estado moderno se ejercerá sobre una población más que sobre un rebaño, y su meta ahora será el bienestar más que la salvación. La regulación económico-política de las poblaciones no requerirá del conocimiento de los pliegues pecaminosos del alma, sino que actuará desde los saberes científico-sociales –de los cuerpos que componen masas de población. En definitiva, la gubernamentalización dispone de una productividad propia, una voluntad de saber cuya réplica “afectiva y racional” fue aquél deseo imperioso de Estado, la gran sed de Estado.

CRISTINA CATALINA

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenaltel.cl/index.php/dorsal>

Normas para los autores/as: <http://www.congreso.iberofoucault.org/wp-content/uploads/2016/11/Normas.pdf>

Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí: http://iberofoucault.org/index.php?option=com_content&view=article&id=44:nuevas-incorporaciones&catid=33:red&Itemid=101

V Congreso Internacional “La Actualidad de Michel Foucault” (Madrid, 6, 7 y 8 de marzo de 2018)

La celebración del V Congreso Internacional La Actualidad de Michel Foucault tendrá lugar los próximos días 6, 7 y 8 de marzo de 2018 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense Madrid.

Este congreso, organizado por la red Iberoamericana Foucault, pretende releer las aportaciones del filósofo francés a la luz de la actualidad. Para ello se reunirá a algunos de los más reconocidos lectores de la obra foucaultiana a nivel nacional e internacional.

Por otro lado, se busca generar un espacio de encuentro entre investigadores interesados en la obra de Michel Foucault, con el fin de afianzar sus investigaciones en curso y darlas a conocer. Se trata, así, de generar un espacio de intercambio y circulación de saberes que profundice en el conocimiento de la obra del autor francés desde la perspectiva de la actualidad y, viceversa, que permita desarrollar una reconsideración de nuestro presente a partir del instrumental analítico legado por Foucault.

Toda la información en: <http://www.congreso.iberofoucault.org>

V CONGRESO INTERNACIONAL: LA ACTUALIDAD DE MICHEL FOUCAULT

6, 7 y 8 de marzo de 2018
Paraninfo "Manuel García Morente", Facultad de Filosofía (Edif. A),
Universidad Complutense de Madrid, Ciudad Universitaria S/N, Madrid
Más información en: <http://congreso.iberofoucault.org>



Las sesiones tendrán lugar en el Edificio-A de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (Campus Moncloa, Metro Ciudad Universitaria)

El congreso se podrá seguir por streaming en go.glwQz4Me o escaneando este código:



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, número 4 “Foucault y la teoría feminista: identidad y poder”

La obra de Michel Foucault ha tenido una acogida heterogénea en el pensamiento feminista, lo que ha dado lugar a espacios de confluencia y divergencia. Sus reflexiones han despertado intensos debates, suponiendo, para algunas autoras una significativa contribución a la política feminista, mientras que para otras, por el contrario, iría en detrimento de la misma. La noción de poder en el pensamiento foucaultiano y sus consecuencias respecto a la viabilidad de una política identitaria constituye un elemento paradigmático de esta dispar recepción.

Para algunas pensadoras feministas, entender el poder de manera reticular y ubicua permite identificar su operatividad en aquellos lugares que han quedado fuera del análisis político (planteamiento que coincide con el objetivo feminista de señalar la dimensión política de lo personal), así como evidenciar el carácter constructivo de las identidades como producto de dispositivos de poder. El análisis situado de los discursos, que da cuenta de la historicidad y contingencia de los mismos, ofrecería una herramienta útil para enfrentarse a las posturas esencialistas de la diferencia sexual y señalar el carácter normativo de las nociones sexo y género. Otras autoras, sin embargo, consideran dicha concepción del poder un impedimento para la elaboración de una política emancipatoria para las mujeres en tanto que su carácter “deslocalizado” y multiforme imposibilitaría señalar una estructura de dominadores y dominadas y, por lo tanto, la movilización política en términos de desigualdad de género. Consideran entonces este planteamiento contraproducente para el feminismo dado que conduciría a una ausencia de marco normativo.

La revista *Dorsal* dedica su cuarto número a este espacio de discusión con el convencimiento de que la obra de Michel Foucault resulta de gran interés para la reflexión y la práctica feminista, así como esta última ofrece amplias posibilidades de problematizar y enriquecer los análisis presentes en la obra del pensador francés. Invitamos por ello a los investigadores e investigadoras a enviar sus aportaciones a la revista.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a dorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.

- En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 15 de marzo de 2018 (incluido).

Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>



Novedades en CENALTES:



Jacques Derrida. Envíos pendientes: Im-Posibilidades de la democracia

Carlos Contreras Guala, Javier Agüero Águila, editores. 379 p.

Participan: Javier Agüero Águila, Carolina Ávalos Valdivia, Gustavo Celedón Bórquez, Carlos Contreras Guala, Cristina de Peretti, Verónica González Pereira, Laura Llevadot Pascual, Javier Pavez, Ana Paula Penchaszadeh, Elisabeth Roudinesco, Patrice Vermeren.

<http://cenaltesediciones.cl/index.php/ediciones/catalog/book/24>



Hybris. revista de Filosofía

Vol 8 N Especial: El mestizaje Imposible. Afinidades Electivas y Relaciones Peligrosas entre la Filosofía y la Literatura

Francisco José Martín, editor invitado. 422 p.

Participan: Francisco José Chaguaceda, José Luis Mora, Pablo Guadarrama, Eduardo César Maia, Carola Barbero, Gustavo Ortiz Millán, Jéferson Assunção, Juan Navarro de San Pío, Luigi Marfè, Samuel Cabanchik, Diana Araujo Pereira, Raquel Cardoso de Faria e Custódio, Cecília Sánchez, Mariana Brito, Ángel Pérez Martínez, Silvia Datteroni, Federico Bellini, Francesco Baucia

<http://revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris/issue/view/23>

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos
Número 3, diciembre 2017
ISSN: 0719-7519

***Hybris. revista de Filosofía***

Vol 8 N 2

239 p.

Participan:

Fernando Longás, Juan Antonio González de Requena Farré, Gaetano Chiurazzi, Pablo Aguayo Westwood, Pablo Martínez Becerra, Francisco Cordero Morales, Antonio Rivera García, Antonio Gutiérrez Pozo, Lara Emanuele da Luz

Evaluadores/as del número 3 de *Dorsal*

Jorge Álvarez Yagüez, investigador independiente
María Luciana Cadahia, FLACSO, Ecuador
Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia
Rodrigo Castro Orellana, Universidad Complutense de Madrid, España
Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brazil
Valentín Galván, investigador independiente, España
Ester Jordana, Universidad de Barcelona, España
Pablo López, Universidad Complutense de Madrid, España
Pablo Lópiz Cantó, Universidad de Zaragoza, España
Jorge Eliécer Martínez Posada, Universidad de La Salle, Colombia
Mariano Narodowski, Universidad Torcuato Di Tella, Argentina
Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España
Gustavo Romero, CONICET, Argentina.
Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España



Es cierto que Foucault diferencia el problema del poder del tema de la emancipación (por ejemplo la emancipación de la miseria): ¿pero puede Foucault ser considerado un schmittiano? Indudablemente no.

Antonio Negri, «Un diálogo entre Marx y Foucault. Entrevista a Antonio Negri»