

Michel Foucault y la política de los gobernados

Sandro Chignola

Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación*

Me propongo analizar la manera como, a partir de la segunda mitad de los años setenta, Michel Foucault radicaliza su propia analítica del poder, modificando los esquemas y las categorías interpretativas con las que trabajó en *Surveiller et punir*.¹

Por un lado, introduce los términos «biopoder» y «biopolítica» –en el quinto capítulo de *La volonté de savoir* (1976) y en la lección del 17 marzo 1976 del *Cours* en el Collège de France titulado *Il faut défendre la société*, como es sabido– para evidenciar las modalidades de captura de los fenómenos de la vida por parte de tecnologías no disciplinarias del poder, que invierten los códigos de la tatanopolítica propia de la soberanía; que apuntan a la población como objeto de preocupación y de gestión arriesgada, aleatoria, no anticipable, en virtud de la autonomía de los dinamismos que la recorren, con la predisposición de redes jurídicas tendientes a construir las condiciones de posibilidad de las mismas; que, en suma, develan las transformaciones de un poder que se va revelando crecientemente, con referencia a los procesos que debe gobernar, como desterritorializado, desoberanizado, desjuridicizado

Por otro lado, introduciendo –en particular, a partir de la cuarta lección del *Cours* del 1977-78 *Sécurité, territoire et population*, y en las contribuciones, más breves pero fundamentales, de los años 1978 y 1979– el término «gubernamenta-

* Traducción de Nélica Trevisi.

1. Una versión muy breve de este texto, limitada a los párrafos iniciales, fue leída por primera vez en la École Normale Supérieure de Lyon; luego, en la UNSAM de Buenos Aires y, a continuación, en el Centre Culturel Français de Palermo y de Sicilia en Palermo. Agradezco, por sus observaciones y consejos, a los profesores Judith Revel, Edgardo Castro y Jorge Eugenio Dotti.

lidad», para indicar un fenómeno mucho más complejo, cuya genealogía remite a notablemente más atrás que al siglo XIX y su descubrimiento de lo «social» como efecto de los procesos de población, por medio de lo cual Foucault buscó que muchos de sus lectores salieran definitivamente del equívoco que hacían pesar sobre toda la analítica del poder foucaultiana; un riesgo, éste, que corrían y corren todavía; esto es, entender «biopoder» y «biopolítica» como cifra de una ulterior extensión de la superficie del dominio. Esta extensión dependería, así, de una suerte de «intencionalidad»: la de la ampliación de los códigos del poder; del refinamiento de sus estrategias en vista de una irradiación ulterior sobre el entero campo descrito por su operatividad lineal. Se trata de una incompreensión que, a mi entender, se halla presente en gran parte de la recepción de los términos foucaultianos «biopoder» y «biopolítica». Particularmente en Italia.

Por el contrario, el hecho de gobierno como aquello que permite salir definitivamente de la larga sombra proyectada por el Estado; como el modo de «cortarle la cabeza al rey» también en el campo de la teoría, luego de haberlo hecho –al menos alguna vez– en la práctica. El Estado como una simple «peripeca» del gobierno.² Y el problema de la libertad como centro de una producción del sujeto diferente de la individuación disciplinaria, esto es: obtenida como «pliegue» reflexivo de la vida, como «cuidado» y «gobierno de si», en grado de retranscribir esta misma relación a otros.

Ludwig Wittgenstein escribió que solamente aquel que se demostrara capaz de revolucionarse a sí mismo podría decirse revolucionario.³ «Releo a los griegos porque la revolución será ética», parece que dijera Foucault, con la plena conciencia de cuán irreductible era el pensamiento ético-político griego al dispositivo pastoral cristiano, el cual era reconocido como el motor del hecho de gobierno.

De aquí el recorrido de mi artículo. El problema del poder y de cómo tiene que ser conducida la analítica, en primer lugar. En segundo, qué marca la irrupción que obliga a Foucault a repensar su genealogía. Finalmente, qué significa «événementialiser» el liberalismo en la modalidad en que nos lo entregan como nuestro presente;⁴ y, entonces, como aquello que debe pensarse.

2. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 253: «mais l'État, ce n'est qu'une péripétie du gouvernement et ce n'est pas qui est le gouvernement qui est un instrument de l'État. Ou en tout cas l'État est une péripétie de la gouvernementalité». [Mantuvimos las citas en francés cuando así lo hace el autor. *Nota de la traductora*].

3. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* [Miscelánea] Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977. El aforismo está fechado «circa 1944».

4. El término que usa el autor es «evenemenzializzare», pero hemos optado por el original «événementialiser», desechando españolizarlo como «evenemencializar», si bien, de haberlo hecho, habría-

I

Hay un texto de 1978 –la conferencia que dio Foucault en Tokio el 2 de junio y que podemos leer en el segundo volumen de *Dits et Ecrits*–⁵ al que, personalmente, atribuyo notable importancia.

Foucault discute allí la relación entre filosofía y política y explicita en profundidad las nociones de «poder» y de «analítica del poder». La filosofía no puede ser separada de la política, ni puede cumplir el rol exquisitamente orientador respecto de la política. En la antigüedad, esta doble imposibilidad –imposibilidad de la escisión; imposibilidad de la mera fundación– ha dado lugar, cada tanto, a la figura de filósofos legisladores (Solón); a la de filósofos pedagogos esforzándose para instruir al tirano contra el posible abuso del poder, del cual aquél se había apoderado (Platón); a la de filósofos antipolíticos, al menos aparentemente tales, que se burlan del poder y medían la potencia de la filosofía según su capacidad para sustraerse de la política (los Cínicos).

Esta correlación irrenunciable entre filosofía y política es lo que debe ser valorizado, según Foucault. En relación con la política, en efecto, la filosofía conserva un rol que desde hace tiempo perdió respecto de las ciencias. En la modernidad, allí donde la relación entre filosofía y política se declina en términos directamente organizativos; o sea, donde –desde Hobbes a Lenin– la praxis humana es puesta en relación de dependencia para con un proyecto teórico que se propone fundarla, y que para llevar esto a cabo modifica radicalmente el cuadro de la antropología clásica y los esquemas prudenciales, éticos, en el interior de los cuales había sido pensada la filosofía precedentemente,⁶ lo que llega a determinarse es, sin embargo, una catástrofe del sentido, lo cual se presenta a los filósofos en términos irónicos y amargos.

La entonación resistente propia de la filosofía, la disposición crítica que asume frente al poder –para corregirlo, adularlo; o bien para organizarlo según los ideales abstractos de libertad y de justicia– va siendo totalmente consumida por el contacto con el poder y se revierte en el desemboque terrorista del pensamiento de Rousseau, pangermanista en el de Hegel, en el uso nazi de Nietzsche, en la traducción/traición estalinista de la filosofía de Marx. Fundar el poder, o bien

mos mantenido en la traducción la persistencia de la raíz francesa en su transcripción al italiano. [Nota de la traductora].

5. Utilizo la edición en dos volúmenes de Gallimard, 2001, que indico como *DeE I* y *DeE II*. El texto aparece con el número 232, en *DeE II*, pp. 534-551.

6. En esta dirección, véase G. Duso (a. c. di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004; G. Duso (coord.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, Mexico/Tucuman, Siglo XXI, 2005.

contradecirlo, significa postular una ligazón directa entre filosofía y política. Encadenar lo filosófico y lo político y aplastar una sobre otra teoría y praxis. Es el gesto de la modernidad. Nos pone ante la árida alternativa entre, por un lado, circunscribir la filosofía a la tarea empírica de justificar el poder, directamente como su «rectificación», su reestructuración a partir del modelo que la teoría está en grado de producir al respecto; o, por otro, ante la de «salvar» la filosofía interrumpiendo –admitiendo que eso fuera posible– su nexo constitutivo con la praxis. Sin embargo, y como a menudo ocurre en Foucault, podemos hacer un rodeo para evitar la bifurcación ante la cual hemos llegado.

En efecto, se le puede asignar a la filosofía un rol ulterior respecto del poder. No el fundacional, ni tampoco el pedagógico-profético-legislativo, a través del cual ella misma se ha pensado, entre la antigüedad y la primera modernidad, como instancia correctiva o restitutiva en relación con el separado cuerpo de la praxis. La filosofía puede asumir la función de un «reactivo» químico en grado de iluminar el poder como trama estratégica, nudo en torno al cual se combate, lugar vacío en torno al cual compiten libertad y control: alguien o algo escapa mientras otro trata de retenerlo.⁷

Se trata de una perspectiva a la cual la filosofía se libra solamente bajo la condición de ubicarse en el desencanto, en grado de tratar el poder por afuera y más allá de la connotación axiológica que lo califica como «bueno» o «malo». Contra Sartre, pero indirectamente también contra Habermas y la utopía de una relación comunicativa «lisa», transparente, sin efectos coactivos, Foucault dirá algunos años después que «le pouvoir n'est pas le mal. Le pouvoir c'est de jeux stratégiques».⁸ No debe entenderse el poder como algo factible de poseer, conquistar, eliminar, fundar o refundar; hay que asumirlo, en cambio, como un dato meramente constatable.

Desembarazarse del fantasma del Leviatán, del espectro de la soberanía, mediante un exorcismo que contemporáneamente libere a la filosofía de la obsesión del poder y de la hipoteca con que ella grava la potencia filosófica de la imaginación de la libertad, es posible solamente para una consideración de las cosas en grado de quitarse de encima la sobrecarga moral y jurídica que la obliga a pensarse

7. Apenas cabe recordar cómo la analítica del poder en Foucault parta de la premisa de que el poder se vuelve visible solamente allí donde algo se le resiste. La resistencia como «catalizador químico» del poder. Véase M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir» (1982), ahora en *DeE II*, n. 306, pp. 1041-1062; cf. p. 1044. Precisamente subraya la «anteriorité non seulement chronologique, mais onthologique de la résistance au pouvoir», J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, p. 204.

8. Cf. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (Entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 janvier 1984)», *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n. 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116; ahora en *DeE II*, pp. 1527-1548, cf. p. 1546.

como el correctivo de la realidad, y así decidirse más bien por la simple adherencia a la realidad. No descubrir lo oculto, para oponer la verdad a su mistificación ideológica o para ofrecer a la imperfección de las cosas la medida dada por la adecuación de las mismas al modelo que el filósofo estaría en grado de definir para ellas, sino más bien hacer aparecer aquello que nos es tan cercano, que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que se nos ha vuelto imperceptible: ésta es la tarea que, para Foucault, puede salvarnos y salvar la filosofía misma.⁹

La filosofía, entonces, como *reactivo*. En grado de llevar a la luz el sistema de relaciones de poder que nos constituyen, que nos atraviesan y en el interior de las cuales la misma filosofía resulta capturada sin pretensión de ir más allá de ese umbral de la regularidad, de lo cotidiano, en el cual el poder funciona, actúa, circula materialmente.

De un modo exactamente similar al lenguaje, el poder existe; y esto, por lo demás, es todo lo que podemos decir de él.

Además, la filosofía como *densificador*, como *catalizador* y como *intensificador*. Esto es, que –mientras ella trata los juegos de poder de la misma manera como la filosofía analítica del lenguaje trata los juegos lingüísticos, reconduciendo (en términos de Wittgenstein) la política a su uso cotidiano, al sistema de movimientos estratégicos de una confrontación irreductible y cotidiana entre libertad y dominio, entre resistencia y poder– la filosofía pueda multiplicar, amplificar los focos de lucha y los terrenos de confrontación.

Finalmente, la filosofía como «*filosofía analítico-política*». Que asuma la tarea de analizar «ce qui se passe quotidiennement dans les relations de pouvoir» y que renuncie a juicios calificadores definitivos, globales, unilaterales, absolutos.

Lo que la filosofía puede hacer –en la línea de la inversión del principio de Clausewitz, sobre la cual Foucault construye el *Cours* de 1976-77– es mostrar que lo real es polémico.¹⁰ Y que, por lo tanto, el poder tiene que ser analizado en los juegos de táctica y de estrategia a través de los cuales se mueve como lógica de conexión siempre precaria, contingente y aleatoria entre elementos asignados a una heterogeneidad constitutiva e irreductible.¹¹

9. M. Foucault, «La philosophie analytique de la politique» (1978), ahora en *DeE II*, n. 232, pp. 534-551. Cf. en particular pp. 540-542.

10. M. Foucault, «Précisions sur le pouvoir. Réponses à certains critiques. Entretien avec P. Pasquino» (1978), ahora en: *DeE II*, n. 238, pp. 625-635; cf. p. 633.

11. En este sentido, véanse las observaciones decisivas de B. Karsenti, «La politica del “fuori”. Una lettura dei Corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)», ahora en S. Chignola (a c. di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, ombre corte, 2006, pp. 71-90.

La filosofía como en una exposición continua, más allá de si misma, constitutivamente volcada a lo que le es exterior: «entièrement politique et entièrement historienne».¹² La filosofía en su completa interioridad a una historia que no tiene espectadores –ni siquiera el filósofo puede postularse fuera de ella para evaluarla con el lente de la crítica– y dentro de la cual –en sus conflictos, en sus contradicciones, en su trama de juegos estratégicos de verdad y de poder– el mismo filósofo está territorializado, a la par que su toma de palabra.

De aquí descienden tres axiomas cruciales sobre el sentido de la filosofía en Foucault. Primero: la filosofía no tiene nada que comprender, porque la mirada misma del filósofo está atravesada por las relaciones del poder. El ojo del filósofo no es el del soberano. El ojo que pende sobre las cosas desde una exterioridad absoluta. Segundo: la verdad es de este mundo.¹³ Tercero: la filosofía no está para comprender, para capturar la realidad con el retraso estructural y la forma vacía del concepto, sino, en cambio, para tomar posición.¹⁴

II

Es conocido cómo Foucault recondujo el sentido del trabajo filosófico –en términos de un iluminismo radical– a la relación *sagital* que debe instituirse, en términos genealógicos, entre el presente y su historia.¹⁵ Decir lo que está aconteciendo, para que sea posible tomar posición respecto de ello, es la responsabilidad del filósofo. Tan en serio toma Foucault esta responsabilidad, que pone en discusión sus amistades más estrechas. Hay una anécdota que me resulta iluminadora en este sentido. Durante los años cuando Foucault trabaja en los *Cours* sobre biopolítica, se encuentra en la situación de romper la amistad de décadas con Gilles Deleuze. El motivo, se dice, es su rechazo a firmar la apelación que Felix Guattari había redactado contra la extradición de Klaus Croissant, el abogado de la «banda» Baader-Meinhof. En esa apelación, Guattari (e indirectamente Deleuze, que la había firmado), que se pronunciaba contra la extradición de Croissant, todavía oponía en última instancia, *et pour cause*, los «derechos del hombre» al «fascismo» del Estado alemán. Pero no es esto, sin embargo, lo que

12. M. Foucault, «Non au sexe roi» (1977), ahora en *DeE II*, n. 200 pp. 256-269; cf. p. 266.

13. M. Foucault, «La fonction politique de l'intellectuel» (1976), ahora en *DeE II*, n. 184, pp. 109-114; cf. p. 112.

14. M. Foucault, «Entretien avec Michel Foucault, réalisé par A. Fontana et P. Pasquino» (1977), ahora en *DeE II*, n. 192, pp. 140-160; cf. p. 158.

15. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières (1984), Extrait du Cours du 5 janvier 1983», ahora en *DeE II*, n. 351, pp. 1498-1507; cf. p. 1500.

Foucault discute. En torno al caso de Croissant se organiza lo que ciertamente es una «batalla real», respecto de la cual Foucault toma posición hasta el punto de participar en primera persona en la manifestación frente a la cárcel de la Santé, que la policía dispersará, agrediendo, pero es una batalla que indica un deslizamiento decisivo, cuyo sentido escapa a las categorías que aplica Guattari.

En Croissant –figura de la diáspora y del exilio, tal como también lo son, en otra perspectiva, los disidentes del bloque soviético o las subjetividades de la nueva composición social del trabajo, liberadas como protagonistas por los movimientos radicales de los años 60 y 70– Foucault identifica algo radicalmente novedoso. No, como habrían querido algunos de sus interlocutores, el momento negativo en el interior de una dialéctica entre poderes constituidos y contrapoder revolucionario, sino el elemento que *excede* cualquier forma que pudiese asumir esa relación, la cual es juzgada, de todos modos, como interna al perímetro de la soberanía propio del derecho.

Croissant no es el militante de un posible derrocamiento revolucionario del poder, el «futur gouvernant» destinado a ocupar el puesto arrancado al enemigo, sino el «perpétuel dissident» que rechaza radicalmente el sistema de reglas bajo las cuales vive; aquel cuya misma existencia no le concede atención a que las cosas encastren con precisión jurídica; aquel que es desertor del imperativo del poder y más bien se mueve de acuerdo a una pretensión de libertad, un «droit à vivre, à être libre», cuya gramática no puede ser pensada más que en términos de sustracción y éxodo.

Lo que con él entra en discusión es el «droit des gouvernés»: un derecho que excede la definición estrechamente jurídica, que escapa a las redes de la soberanía, que revoca la «survalorisation» del Estado que se expresa (también) en el pensamiento radical que tiene en el Estado el objeto odiado que debe ser abatido, y cuya teoría, sobre todo, no ha sido aún formulada.¹⁶ Creo que el problema de esta teoría todavía por hacer es lo que empuja a Foucault a concentrar su atención sobre el hecho de gobierno.

Este pasaje –y más allá de la cuestión si puede ser entendido en términos de continuidad o discontinuidad con la precedente obra de Foucault (y que no propongo ahora)– indica un cambio de perspectiva radical en la analítica foucaultiana del poder y define el punto de *branchement* que lo liga a los estudios sobre la ética antigua que le son posteriores.

16. M. Foucault, «Va-t-on extraditer Klaus Croissant?» (1977), ahora en *DeE II*, n. 210, pp. 361-365; cf. pp. 362 y 364. Para la centralidad de la toma de posición foucaultiana en lo relativo a sus relaciones con Deleuze, cf. D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 276. Pero véase sobre todo el importante Ph. Artières – M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes. Luites, Programmes*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.

Se trata de un movimiento doble. Por un lado, en la perspectiva de *La volonté de savoir*, se trata de integrar a lo Político las dimensiones de regulación positiva a través de las cuales el poder intercepta y sussume los fenómenos de la vida: la disciplina anátomo-política del cuerpo humano (docilidad, productividad, potenciamiento de sus actitudes) y además la biopolítica de la población (los controles que intervienen no sobre el cuerpo individual, sino sobre el cuerpo-especie para favorecer la optimización del ciclo de reproducción social) invierten el código tánato-político de la soberanía y destituyen la cifra de pura requisición. Por otro lado, en relación con el primero, hundimiento del perímetro autorreferencial del poder; excedencia del circuito de legitimación formal en virtud del cual el individuo es referido al Estado y el Estado se presenta como el producto de la voluntad de incorporación de los sujetos según el esquema de juridización del poder que es propio de las teorías del contrato social con las que se inaugura la modernidad, la época *clásica* de la política.¹⁷

Al introducir el tema del gobierno, cuya genealogía remite a la función pastoral cristiana y señala un tipo de relación que la política occidental incorpora –por así decir– *desde afuera*,¹⁸ Foucault rompe el efecto de remisión entre fabricación del Leviatán y fabricación del individuo en el espejo de la disciplina.¹⁹ Y, por este medio, logra marginalizar el Estado junto con la entera monopolización estatal moderna, desde Hobbes a Weber.

Pero veamos estos dos puntos. En lo que concierne al primero: el *déplacement* que toca a los mecanismos de regulación política con referencia al sistema de índices que catalogizan a la población. *Desespacialización, desjuridización, desoberanización* del dominio. Un modo de hacer historia que rechaza la imputación temporal, su sistematizarse sobre la base de la conciencia y la memoria, y que se sirve de metáforas espaciales para cartografiar desplazamientos y transformaciones de la relación entre el poder y los objetos sobre los cuales se apoya y sostiene para continuar circulando.²⁰ Y, en este sentido, la mutación radical del nexo entre espacio y poder que articula la genealogía del biopoder. No el territorio donde está en vigencia la norma y la relación binaria sobre la que se apoya la noción de soberanía que la funda y circunscribe (legal/ilegal; inclusión/exclusión; dentro/fuera), sino un ambiente de relaciones inestables, contingentes, aleatorias que escapan al ojo del

17. Cfr. G. Duso (coord.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Res publica, Leserwelt, 2002.

18. Retomo aquí, nuevamente, las tesis de Bruno Karsenti, que comparto

19. Sobre el tema, desde una perspectiva no completamente disonante, cf. P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999.

20. Cf. «Questions à Michel Foucault sur la géographie» (1976), ahora en *DeE II*, n. 169, pp. 28–40. Sobre Foucault «nouveau cartographe», véase el bien conocido G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

soberano, destituyen su ilusión de competencia y control sobre el territorio, y que se desarrollan como procesos marcados por una amplia autonomía. Una mutación que concierne, pues, a los dispositivos mismos del poder. Una óptica de *regulación* y no simplemente prescriptiva o interdictiva. Obligada a relacionarse con un afuera que la antecede, con trayectorias que el poder no puede anticipar en la forma de ley o constreñir en los esquemas de la disciplina. Una regulación *en la* realidad que *asegura* el trueque con el *riesgo* que comporta la libertad misma, aquello que emerge progresivamente como el campo móvil de los intereses sociales.²¹

Optimización y crecimiento en lugar de requisición y consumo. La redistribución de la relación entre soberanía, disciplina y seguridad en la gestión «gubernativa» de la población y de la sociedad.²²

Y éste es el segundo punto que me interesa. La introducción del término *gouvernementalité* en lugar de la expresión biopoder, ya desde la cuarta lección del *Cours*. La integración de la economía en el ejercicio político como «enjeu essentiel du gouvernement».²³ Y no solamente esto. La apertura del Estado, a través de la economía y lo que ella clásicamente lleva consigo, a un sistema de relaciones que descentra definitivamente, con relación al mismo, lo Político. *Oikonomia*. Estructura del gobierno, en Aristóteles. Pero más aún en la entera teología cristiana, donde entra en conjunción con la función pastoral.²⁴ Relación que comprende hombres y cosas. Una forma de relación que atraviesa al individuo –que debe saber conducirse– y que se extiende al entero campo de relaciones que debe administrar o dentro del cual está incluido.

El gobierno, se sabe, es una metáfora marítima. *Kubern*, *gubernare*, gobernar derivan de la raíz sánscrita *kubara*, el timón de la nave.²⁵ Ahora bien, es evidente que asumir el gobierno a matriz de la política significa dislocar radicalmente esta última de las estructuras de neutralización, control y monopolio de la decisión que son propios de la moderna tradición del Estado.²⁶ Gobernar significa, ante todo, tener que vérselas –como acentúa Foucault– con el conjunto

21. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population...*, *op. cit.*, p. 48.

22. *Idem*, p. 111.

23. M. Foucault, «La “gouvernementalité”» (1978), ahora en *DeE II*, n. 239, pp. 635-657; cf. p. 642.

24. Véase G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II*, 2, Venezia, Neri Pozza, 2007; G. Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der Theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin-New York, De Gruyter, 2005.

25. A. Arienzo, «Dalla corporate governance alla categoria politica di governance», en GF. Borrelli (a c. di), *Governance*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2004. Sobre la metáfora del *gubernare rempublicam* y del gobierno como navegación del Estado, cf. F. Rigotti, *Metafore della politica*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 41 ss.

26. Cfr. G. Duso, «Fine del governo e nascita del potere», en *id.* *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 55-85. Pero véase también nuestro trabajo:

constituido por las interacciones contingentes, precarias, imprevisibles, de hombres y cosas. Tener que vérselas con factores ambientales (las condiciones del mar, los vientos, las mareas, la distribución de la carga en la estiba).

Pero gobernar significa también, y sobre todo, tomar parte en una relación viviente, que incluye la misma función directriz propia del capitán y la expone a confrontarse con aquellos que, juntos a él, se encuentran embarcados (las resistencias de una caterva de hombres libres que siempre pueden amotinarse, y cuyos deseos, opiniones, condiciones de vida a bordo de la nave definen un riesgo inevitable para el ejercicio del comando).²⁷ El comandante debe, ante todo, gobernarse a sí mismo en la relación con la suma de factores sociales y ambientales que marcan el intercambio del cual participa; debe *saber conducirse y, así, saber conducir* para poder llevar a buen puerto la navegación.

Creo que destituir progresivamente de su centralidad a la noción de biopoder a favor de la noción de «gubernamentalidad» tiene fundamentalmente que ver con esto, en Foucault. Por un lado, con una analítica cada vez más atenta al campo de inmanencia de los juegos estratégicos de poder, a los dinamismos divisorios que lo atraviesan y que ponen en evidencia la estructura relacional del mismo. La de un haz de fuerzas. Por otro lado, la posibilidad de tematizar, en el crucial encuentro entre función pastoral y contraconductas, el proceso de constitución recíproca, de conjugación respectiva –y, por ende, de imbricación irreducible– entre tecnologías de poder, formas de saber, procesos de subjetivación.²⁸

Cuando Foucault, con un movimiento que retoma ese «fil du present» que es el motor de la genealogía y que lo obliga a un ulterior salto hacia adelante –o al costado, como él habría preferido– respecto de los críticos de la sociedad del espectáculo o de la sociedad de masas («nous n'en sommes plus là», nos advierte),²⁹ habla, a propósito de Klaus Croissant, del «droit des gouvernés», creo que entiende el genitivo como genitivo objetivo y como genitivo subjetivo.

La época del liberalismo, universal histórico que hay que dismantelar, como todos los demás,³⁰ es la época cuando los dispositivos de poder se deslizan hacia

S. Chignola, «In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo» en G. Fiaschi (a c. di), *Governance: oltre lo Stato?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 117-141.

27. Sobre esta constelación y más allá de las referencias «clásicas», me agrada recordar un importante libro de historia: M. Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea. Merchant Seamen, Pirates and the Anglo-American Maritime World 1700-1750*, Cambridge, CUP, 1987.

28. Recientemente lo ha puesto de relieve Th. Lemke, «Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano», en M. Cometa – S. Vaccaro (a c. di), *Lo sguardo di Foucault*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 85-107, con quien me encuentro, en este punto, en sintonía.

29. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France (1978-79), Paris, Gallimard-Seuil, 2005, p. 154.

30. Cf. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.

la administrativización y al carácter oblativo del mando, es decir: en dirección del gobierno, y, para confirmarlo, bastaría volver a leer Tocqueville en términos de teoría de función pastoral;³¹ pero es también, y sobre todo, la época cuando los gobernados se hacen a sí mismos portadores de una libertad subjetiva que actúa en términos irreductiblemente críticos respecto del mandato.

La elipsis de la gobernabilidad liberal tiene sus focos, por un lado, sobre la constelación soberanía, disciplina y dispositivos de seguridad, regulada en función de la centralidad adquirida por estos últimos; y, por otro, sobre el sistema de variables, contingentes y aleatorias, definido por el haz de conductas de sujetos que persiguen el propio interés, que pretenden ser libres y que la libertad les sea continuamente devuelta, y cuyas trayectorias corren continuamente el riesgo de escapar a los criterios de una socialización ordenada.³²

III

«Nous n'en sommes plus là». La nuestra no es la sociedad del espectáculo de la cual tratan los situacionistas, ni la sociedad de masa que los frankfurtenses temían. ¿Dónde estamos, pues?

Problematización de la propia actualidad discursiva por parte del filósofo que habla y que sólo hablando –movilizando todo lo que aparece como cristalizado y auto-evidente, volviendo a sumergir en el flujo de los dinamismos del proceso todo lo que aparece como universal y necesario, y llevando al primer plano el sordo ruido de batalla que palabras y conceptos trabajan por silenciar– se asume la responsabilidad que le impone el pensamiento. Marcar las diferencias es la tarea del genealogista. Y todavía más: la actitud moderna, el *ethos*, del pensamiento. A partir de Kant. El imponerse de la cuestión de la «pure actualité» como *reactivación* constante del problema del presente: introducir, marcar una diferencia

31. He intentado demostrarlo, a veces con un largo détour, en mis: S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004; cf. parte III; «Líneas de investigación sobre la historia del concepto de sociedad. La conclusión sociológica y la transición gubernamental», *Historia Contemporánea*, 28, 2004, pp. 33-46; «Tocquevilles Reisen: Amerika und zurück», *Zeitschrift für Politik*, 53, 2, 2006, pp. 172-187.

32. Para un análisis en conjunto de la noción de liberalismo en Foucault, cf. M. Bonnafeuf-Boucher, *Un libéralisme sans liberté. Du terme «libéralisme» dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2004; S. Reinfeldt – R. Schwarz, «Liberalismus und Biopolitik», en R. Reichert (Hrsg.), *Governmentality Studies. Analysen liberaler-demokratischer Gesellschaften in Anschluss an Michel Foucault*, Münster, Lit Verlag, 2004. En una dirección claramente más próxima a la mía, cf. L. Bernini, «Foucault: una libertà senza liberalismo. A proposito dei Corsi di Foucault al Collège de France (1977-79)», *Filosofia politica*, 2006, 1, pp. 129-141; *idem*, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori, 2008.

respecto del ayer. «Quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier?». Para Foucault, el dato crucial es la productividad de esta diferencia.³³

Si algo hay que marca esta diferencia, esto no puede ni debe ser buscado en la dirección en la cual se mueven las críticas que hacen referencia a la evanescencia de lo político, al carácter invasivo del dominio. Para Foucault no es la «étatisation de la société», sino más bien, y por el contrario, la «gouvernementalisation de l'état» lo que imprime la marca distintiva al presente al cual pertenecemos.

Al Estado, como al poder, no se le debe adscribir la condición de unidad funcional, mitológica, que en general le adscriben sus críticos. No actúa subsumiendo a la sociedad desde lo alto, colonizándola. El poder no tiene una voluntad. Ni una intención. Lo que le garantiza al Estado una «supervivencia» es, como mucho, la capacidad,³⁴ que siempre ha demostrado, de saber servirse –interceptándolos– de procesos de gobierno que le han sido siempre externos, que tienen una matriz teológico-política precisa, que conciernen el modo gracias al cual el orden se realiza en forma constitutivamente mediada, pasando a través de la libre autodisposición de los sujetos, el movimiento de su deseo, la fibrilación de sus intereses, los dinamismos de cambio orientado, por los cuales alguien o algo logra imprimir efectos, torsiones, pliegues a la acción o voluntad de otro, *de todas maneras indisponible*.

Pasar a través de los procesos de gubernamentalización del Estado significa, entonces, abandonar la posición que «sobrevvaloriza» los aparatos estatales a partir del movimiento de personificación abstracta que le asigna una voluntad; significa, en verdad, matar al monstruo frío de corazón negro, el gran Leviatán teorizado por Hobbes y por Carl Schmitt; ese monstruo cuya imagen es tan potente, que continúa ejerciendo «su efecto aunque tan sólo esté pintada sobre la pared»,³⁵ y que condiciona integralmente la imaginación de la política, inclusive la que es subversiva; pero además significa aceptar confrontarse con dinamismos, con tensiones y con procesos que no pueden ser restituidos en términos de una transformación lineal, definitiva, de las estructuras estatales. Creo que es *también* para eliminar este equívoco que Foucault desactiva los términos biopoder y biopolítica.

Biopoder y biopolítica no son los custodios ulteriores, últimos de un cuadro de categorías y conceptos reconducibles al cuadro de la experiencia estatal de la política. Se los debe asumir como indicadores de una transición que abre al Estado a lo que le es *exterior*. Esto es, a los procesos de gobierno, en los cuales la vida se pliega sobre sí misma, se hace sujeto, se articula políticamente en función

33. M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), ahora en *DeE II*, n. 339, pp. 1381-1397; cf. p. 1383.

34. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population...*, *op. cit.*, p. 112.

35. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938; segunda edición ampliada: Edition Maschke-Hohenheim, Köln-Lövenich, 1982.

del Otro.³⁶ Y en los cuales los conceptos de biopoder y de biopolítica sirven, en línea de máxima, como *placeholders*, como signos de remisión, para aludir a un orden del discurso (el de la autovalorización libre de los sujetos y el de las tecnologías tendientes a frenarla, retenerla, disciplinarla), en el interior del cual la figura panóptica del Estado como gran máquina de neutralización y de sometimiento puede ser finalmente destituida del lugar central que le era propio, y el dispositivo de la gubernamentalidad liberal puede ser reconstruido como aquel con el cual entran en interfaz los procesos de subjetivación y de resistencia de la «época» a la cual pertenecemos.

Foucault escribe que con el término «gubernamentalidad» entiende tres cosas. Ante todo, el conjunto de los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercitar esta forma específica de poder que tiene como blanco a la población, como forma principal de saber a la economía política y como instrumento técnico esencial a los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, el término indica la «tendencia», la «línea de fuerza» -que en Occidente no ha cesado nunca (y por motivos obvios de este trazo se excluye Oriente y Grecia antigua, focos de una práctica de subjetivación que no conlleva ni tolera sometimiento, como veremos enseguida)- a trabajar para la preeminencia del gobierno y de sus saberes respecto de otros dispositivos de poder. Finalmente, en tercer lugar, el procedimiento de «gubernamentalización» que imprime su sello a la remodelación de los aparatos de Estado hasta esa transformación que lo retranscribe como *nudo* de procesos que lo exceden, que lo atraviesan y que pueden, como máximo, ser territorializados, controlados, filtrados, administrados o gestionados solamente en forma parcial y siempre arriesgada.³⁷ Cuya excedencia, como mucho, puede ser *normalizada*, para decirlo de otra manera.

Vivimos en la era de la «gubernamentalidad», escribe Foucault.³⁸ Nuevamente: la nuestra es la época de los gobernados, como dijo con relación al *affaire Croissant*. Por un lado, época de la «supervivencia» del Estado, de la reconfiguración de sus dispositivos en el borde de una relación de gobierno que lo abre tanto exterior cuanto interiormente al mercado como campo de redes sociales de inte-

36. Para un análisis atento e innovador de los últimos escritos de Foucault como «rescritura» de la dialéctica hegeliana de la autocosciencia en la *Fenomenologia dello Spirito*, si véase M.P. Fimiani, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Verona, ombre corte, 2007.

37. M. Foucault, *Sécurité...*, *op. cit.*, pp. 111-112. Sobre el tema, véase el importante S. Sassen, *Territory, Authority and Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

38. M. Foucault, *Sécurité*, *op. cit.*, p. 112. Cf. Th. Lemke - S. Krasmann - U. Bröckling, «Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien», en *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Hrsg. von Th. Lemke, S. Krasmann u. U. Bröckling, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 7-40.

reses que ofrecen a sus dispositivos una superficie de inscripción fenoménica, mientras que contemporáneamente ponen velos, barreras -ahora definitivamente- en el acceso a la «cosa en sí» de lo Político.³⁹

Por otro lado, época en la que los gobernados, individualizados por el propio interés y capaces de conducirse a sí mismos en el interior de redes de cooperación, cuya autonomía deriva de la indisponibilidad política del deseo y de las pasiones, reivindican siempre mayor libertad y, en consecuencia, ser gobernados en vista de la ampliación, la extensión de las trayectorias que sus libertades subjetivas describen. Una ampliación, una extensión que no pueden realizarse en las formas de la coacción o del disciplinamiento, ni producidas *independientemente* de ellas.

La acción de gobierno es una acción *crítica*. Que se produce como optimización de las condiciones para el ejercicio de un accionar libre del sujeto que, en su conjunto, no es disponible para el poder, y sin embargo es «maleable», porque es sensible a las variaciones de las constantes fundamentales del ambiente en que se ejercita su acción. La razón gubernamental -no una planificación estratégica de un proceso, sino «programación estratégica» del conjunto de coordenadas para la libre competencia de los intereses individuales-⁴⁰ se encuentra, entonces, siempre suspendida, clásicamente, entre una *carencia* y un *exceso*.⁴¹

El gobierno *debe* actuar (para que el *free rider* pueda perseguir libremente su propio interés en un juego competitivo abierto a todos en las mismas condiciones), pero no debe actuar *demasiado* (con el riesgo de invadir un espacio que no le pertenece, que le es completamente heterogéneo y que, según la inversión característica que Foucault analiza en los escritos de los economistas americanos y austríacos de los años treinta, no puede ser «liberado» de una autolimitación del Estado, como ocurre en las doctrinas continentales del derecho público de primeras décadas del siglo veinte, sino que debe asumirse directamente como lugar de autorregulación jurídico-política inmanente).⁴²

Producir libertad -y no fabricar sujetos o disciplinar cuerpos- no significa predisponer las condiciones de conjunto a fin de que exista una libertad *que ya existe*, sino trabajar para mantener abiertas las posibilidades para el ejercicio individual de la misma. Significa individualizar el espacio económico en cada sujeto

39. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, op. cit., pp. 47-48.

40. *Idem*, pp. 232-233 y 236.

41. Sobre este tema, véase G. Burchell, «Peculiar Interests: Civil Society and Governing “The System of Natural Liberty”», en G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, pp. 119-150; G. Burchell, «Liberal Government and Techniques of the Self», A. Barry - Th. Osborne - N. Rose (Eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp. 19-36.

42. Véase G. Teubner (Ed.), *Global Law Without a State*, Aldershot, Dartmouth, 1997.

y gobernar los riesgos que la libertad conlleva no mediante la remisión a esquemas universales, sino singularizando la responsabilidad de los mismos en todos y en cada uno, *omnes et singulatim*.

Dejada de lado la universalidad de la distribución con equidad, el derecho actúa solamente como tutela de un espacio múltiple y diferencial, retranscrito a partir de la subjetividad. El individuo como empresario de sí mismo y un ambiente social en grado de autorregular las propias relaciones mientras se lo mantenga libre de ingerencias son el referente de las tecnologías gubernamentales. Esta libertad –exactamente como el individuo capaz de sostenerla– no son un dato, sino el producto de relaciones «gobernadas», hechas posibles por un poder que no dispone de ellas, sino que crece dentro de ellas, reproduciendo y rearticulando las condiciones de posibilidad de las mismas.

El sujeto no es libre; es *pro-ducido* como libre. Es decir, pensado, formado, disciplinado como circunscripto por dispositivos de seguridad que gobiernan el sistema de mercado dentro del cual actúa, *adecuando* sujeto y mercado a lo que cada uno debe ser en relación con el otro. En esta cifra está la continuidad y discontinuidad de la analítica del poder foucaultiana. El gobierno como curvatura, orientación de las conductas individuales. Y, sin embargo, un desposeimiento radical del código de la soberanía. El hecho de que el poder esté obligado a redefinir en términos gubernamentales su propia matriz, en conformidad al pliegue donde la vida se hace sujeto y resiste materialmente a que se lo sofrene.

El liberalismo no es una teoría para Foucault, sino el modo a través del cual se produce la configuración actual de la relación entre gobernantes y gobernados. Una configuración que permite bajar el gobierno al riesgoso, inhospitalario *soziale Umwelt* [ambiente social] de la cooperación de mercado y del conflicto de los intereses.

Y, sin embargo, el gobierno no es solamente esto. Equivale también al proceso, no menos riesgoso, que produce al sujeto, que lo vuelve responsable de sí, que lo abre a la relación ética con los otros. Gobierno es la praxis de una subjetivación en constante relación con lo Otro de sí. El devenir que obliga a rechazar la punición disciplinaria de la propia individualidad y que extrae su propio ritmo de una relación inferida libremente a partir de la contingencia de las relaciones inmanentes entre el individuo y el mundo.

En una de las pocas contribuciones donde busca dar cuenta del todo el recorrido investigativo, arrojando una luz retrospectiva sobre el mismo y, por lo demás, exponiéndose a su vez al riesgo de proyectar hacia atrás un efecto de continuidad sobre su propio trabajo, creo que Foucault llega a focalizar con exactitud este punto. Jamás ha sido mi intención –escribe– sentar las bases de una analítica del poder y de sus «tipos». No obstante (pero ésta es una cuestión que

no puedo encarar acá) sea, como mínimo, sintomático el reflejo weberiano activo en el planteo del tema de la *Lebensführung* [modo de conducir la propia vida] dentro, a través y más allá del problema del poder y de la disciplina. «J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différentes modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humaines en sujets», escribe.

Foucault ha buscado estudiar la torsión «objetivante» por la cual la vida, la pura determinación biológica y política del hombre en cuanto animal político y parlante, se ha hecho sujeto, podría quizás decirse. E identifica sus tres modalidades diferentes. La primera es la que se determinó a través de los saberes y que Foucault trató en *Les mots et les choses*. La objetivación del sujeto en cuanto animal parlante a través de la gramática, la filología, la lingüística. La del *animal laborans* por medio de la economía. La objetivación de la «vida desnuda» («du seul fait d'être en vie», escribe Foucault) en las ciencias biológicas o en la historia natural.

En un segundo momento, la investigación foucaultiana se concentró sobre la partición, sobre la lógica divisoria, que atraviesa al sujeto o que lo separa del fondo oscuro sobre el cual la subjetivación se yergue ligándose a los dispositivos disciplinarios: la separación entre el sujeto responsable de sí y el loco, el sano y el enfermo, el criminal y el caballero. Y luego, la tercera fase, aquella en la que Foucault trabajaba antes de ser interrumpido definitivamente, y demasiado pronto: «la manière dont un être humain se transforme en sujet». No es, pues, el poder, «mais il sujet» el tema general de mis investigaciones, concluye.⁴³

También es cierto que trabajar sobre la trama de la subjetivación significa trabajar sobre los dispositivos de poder. Acerca del modo mediante el cual el poder incide sobre la materia viviente y le asigna una forma, habilitándola para una subjetividad normalizada, perfectamente *representable*. Pero asimismo significa concederse pasar el perímetro determinado de aquel «moment cartésien», del cual habla la primera lección del *Cours* sobre *L'Herméneutique du sujet* y que marca el modo moderno de la individuación.⁴⁴ El modo moderno de la subjetivación – resultante de la apropiación estatal, administrativa del hecho de gobierno– está marcado por una conducción, por una orientación que trabaja en la descifración preventiva, en la «contención» y en la totalización-compatibilización de los dinamos de la libertad en la forma de una responsabilización individual y colectiva en mérito a su uso. Ello postula un acceso a los dinamos de la libertad que pertenezca a la forma del conocimiento. Y, en consecuencia, de la normalización.

43. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, p. 1042.

44. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982), Paris, Gallimard-Seuil, p. 19.

Con todo, si la tarea que tenemos delante no es la de descubrir, «mais de refuser ce que nous sommes»,⁴⁵ de ponernos tras las huellas del «fil du present» que se desenrolla como toma de distancia, rechazo, salto afuera del vientre del Leviatán y de la subjetivación que éste custodia mediante el dispositivo jurídico y el de la soberanía, entonces este acercamiento genealógico al gobierno debe ser nuevamente puesto en movimiento y redislodado.

El tema de la contraconducta, de la revuelta contra la función pastoral y del cuidado de sí, articula esta perspectiva. La de una subjetivación libre, *ética* porque necesariamente referida al mundo y a los Otros, comprendiendo aquel Otro de sí mismo que cada uno descubre que es, si fija el propio sí mismo a la praxis y al devenir de la verdad. «Il nous faut promouvoir des nouvelles formes de subjectivation *en refusant* le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs des siècles», escribe Foucault.⁴⁶

Nuevamente un rechazo, entonces, pero tal, que por su medio se articula el derrumbe de la última bambalina de la representación de la escena del poder: rechazar lo que somos significa proceder más allá de las formas de individuación «gobernadas» por una producción divisoria de la verdad. Significa volver a encontrar en el corazón de sí mismo el lugar de la verdad. Y articularle –en la praxis de una libertad inmanente que se hace investigación, *curiositas*, reconocimiento de la constitución temporal y relacional del sujeto– los modos de una producción de lo común, de formas de vida, definitivamente sustraídos al espectro del soberano.

IV

Creo que los escritos y las lecciones de Michel Foucault de los años ochenta se mueven exactamente en esta dirección. Por un lado, volviendo a proponer una ética específica del trabajo intelectual. Recolocación del rol –de la «actitud» específica– de la crítica. Por otro, profundizando de manera radical la línea de problematización que tiene en el centro de la investigación al sujeto, leyendo sus procesos no desde el «sometimiento», sino desde la práctica, de la activación.

En una entrevista con François Ewald de mayo de 1984 (poco antes de morir, entonces), Foucault ata firmemente estas dos cuestiones. Se trata de un balance y de una suerte de respuesta a quienes no habían sabido en absoluto comprender el sentido de la última fase de su investigación, más bien desubicándose amplia-

45. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, p. 1051. Cf. S. Luce, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Milano, Mimesis, 2009.

46. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, p. 1051 [subrayado mío. SC].

mente respecto de ella. El hecho de que Foucault la hubiese reubicado en una suerte de larga duración y la hubiera reinstalado, al menos aparentemente, en un ámbito académicamente defendido, perimetrado por un canon de textos, interpretaciones, léxicos técnicos, modalidades de escritura que parecían abandonar la chispa y la experimentación de los años sesenta para, en cambio, acercarla a las prácticas de la historia de las ideas, mucho más tradicionales, no es –a mi entender– el dato relevante.⁴⁷

Por el contrario, y como, por lo demás, Gilles Deleuze habría de tener modo de destacar, lo que entraba en juego por entonces era una ulterior operación de problematización. Tal vez, aún más radical. En el nivel más inmediato, conducida a partir del hecho de la permanencia de los códigos de la moral. Las rupturas, las discontinuidades, las duraciones breves están hechas para colocar en ella los pasajes de articulación y de rearticulación de los poderes con relación a las modalidades históricamente concretas de su ejercicio. Pero cuando entra en discusión el tipo de relación que el sujeto mantiene consigo mismo –mucho más en la época de la «gubernamentalización» del poder; aquella donde esquemas de conducción pastoral de los individuos trabajan por recomponer la libertad del individuo con una finalidad de orden general pasando a través del núcleo privado, el más íntimo, del sí mismo–, entonces el filtro por medio del cual se percibe como tal se revela gravado con el peso de algo que permanece. El de una moral, cuya genealogía remite a la antigüedad tardía y a la torsión que el tema de la ley –de la norma, más que de la interdicción; del descifre, más que el de la conciencia– le viene imponiendo con el primer cristianismo.

Esto, empero, no agota el problema. Para Deleuze, la razón más profunda por la cual Foucault realinea su propia investigación en función de la larga duración concierne al tema de la subjetivación y de la memoria. Esa memoria que «pliega» la exterioridad de los saberes y de los poderes, consignándolos al pasado, al «oubli» de la historia del sujeto, y que «des-pliega», en cambio, la libertad de la subjetivación como invención, creatividad, posibilidad del futuro, en el campo de fuerzas descrito por una ontología de la relación. Memoria es el verdadero nombre de la relación consigo mismo. Y el tiempo mismo entendido como subjetivación –motor a través del cual Foucault abandona las superficies sobre las

47. Esta crítica fue planteada con una fuerza particular por E. Narducci, «L'archeologia del desiderio. Michel Foucault sulla sessualità degli antichi», *Quaderni di storia*, xi, 22, 1985, pp. 185-214; y fue retomada por M. Vegetti, «Foucault et les anciens», *Critique*, nros. 471-472, 1986, pp. 925-932. Más en general, véase J. Moss (Ed.), *The Later Foucault*, London, Sage, 1998. Para una reconstrucción de conjunto del recorrido foucaultiano a través del pensamiento clásico, cf. L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Pisa, ETS, 2008.

cuales operan los dispositivos de poder— se llama memoria.⁴⁸ A-propiación de sí, relanzamiento, imaginación.

Esta a-propiación no es un repliegue. No equivale a pulir un perfil de autor. «J'avais commencé à écrire deux livres conformément à mon plan primitive», le dice Michel Foucault a François Ewald, hablando de los trabajos posteriores a *La volonté de savoir*, «mais très vite, je me suis ennuyé. C'était imprudent de ma part et contraire à mes habitudes».⁴⁹ Solamente cuando se está muy cansado o se es muy viejo o, agreguemos, desmesuradamente presumido puede interpretarse el trabajo intelectual —término que Foucault reivindica con orgullo— como si fuera el desarrollo lineal de un proyecto claramente fijado, anticipado, en sus líneas fundamentales. O como si fuera un continuo trabajo de roturación de un campo de competencias académicas bien atrincherado. «Travailler», dice Foucault, «c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant». Y este *pensar de otra manera*, este valorizar el descarte, la diferencia, concierne a una *ética* del trabajo intelectual. Es decir, al modo como un hombre afronta, mediante lo que ha hecho, pensado o escrito, su propio límite y los límites de su actualidad (la crítica: un trabajo conducido hasta el límite de lo que somos, escribía Foucault, en la misma época, hablando de Kant y de una «actitud» hipermoderna del pensamiento; una actitud tan paradójica que logra alcanzar el carácter de «estilo» clásico),⁵⁰ para establecer una relación intensa de problematización con el mundo, la cual coincide con el acto que libera la potencia de creación de la memoria.

«Qu'est-ce que peut être l'éthique d'un intellectuel sinon cela: se rendre capable en permanence de se déprendre de soi-même (ce qui est contraire de l'attitude de conversion)?».⁵¹ Separarse, desengancharse, liberarse de las formas disciplinarias y pastorales de la individuación. Ésta es la *ética* del intelectual. La actitud moderna de la crítica. Trabajar en la modificación del pensamiento de los otros y trabajar, así, por modificar el propio. Doble inversión del código pastoral de conversión. No reprimir la *curiositas* sofrenándola y reteniéndola en un penoso trabajo de

48. G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, pp. 114-115.

49. M. Foucault, «Le souci de la vérité (Entretien avec F. Ewald)», *Magazine littéraire*, n. 207, mai 1984, pp. 18-23; ahora en *DeE II*, pp. 1487-1497.

50. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», en P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50; ahora en *DeE II*, pp. 1381-1397; cf. p. 1387: «Par attitude je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. *Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un ethos*» [el subrayado es mío. SC].

51. M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières», *op. cit.* (cf. supra nota 15), p. 1494. Sobre el tema hay informaciones que me parecen en verdad importantes en el muy reciente P. P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Padova, CLEUP, 2010.

«descifración» tendiente a esculpir la coherencia de un perfil de autor. No ejercitarla frente a los otros para inducir en ellos un cambio, una trans-formación que no se está dispuesto a determinar en uno mismo. A la *déprise*, que es el elemento que dinamiza la subjetivación, no es posible acceder gracias a una iluminación. Ni por concesión, sin reservas, a cualquier fibrilación de la coyuntura.

Si es verdad que la actitud moderna del pensamiento es la crítica, y si la crítica no puede ejercitarse más que en términos de problematización de la actualidad a la cual se pertenece, lo que Foucault llama la ética del desprenderse, la ética de la *déprise*, no puede coincidir con simplemente seguir los procesos que en cada ocasión definen la punta de lanza de la contemporaneidad. Este «se déprendre de soi-même», este rechazo de la individuación disciplinaria que incorpora un sujeto a un censo, lo identifica con un *curriculum*, lo vincula a una bibliografía, no puede ser interpretado más que como una «élaboration de soi par soi», «une transformation studieuse», «une modification lente et ardue» -exactamente los términos de la *askesis* filosófica de los antiguos, de las que Foucault se va ocupando en las lecciones de aquellos años en Berkeley y en el Collège de France: no *askesis*, sino un trabajo de producción artesanal, un hacer riguroso en la inmanencia de una práctica, *ergon*⁵² -«par souci constant de la vérité».⁵³ Esta relación constitutiva entre verdad, problematización y subjetividad es lo verdaderamente importante -pensamos- en el trabajo del último Foucault.⁵⁴

V

¿Qué es un sujeto? Un sujeto no es una sustancia. Como mucho, es una *forma* y ésta no puede nunca ser igual a sí misma. Pocos meses antes, Foucault había hecho notar esto durante otra entrevista.⁵⁵ Una de esas entrevistas que -en el motivado juicio de Deleuze-⁵⁶ son *integralmente* parte de la obra foucaultiana, dado que prolongan la investigación más allá de la «cantera histórica» de sus libros para llevarla a empatar el problema de la actualidad, buscando realizar en ella el efecto de dinamización que le concierne.

52. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2008; cf. «Leçon du 9 février 1983», p. 202. Véase E. McGushin, *Foucault's Askesis. An Introduction to Philosophical Life*, Evanston, Northwestern UP, 2007.

53. M. Foucault, «Le souci de la vérité», *op. cit.*, p. 1494.

54. En una perspectiva no tan lejana, Th. R. Flynn, «Truth and Subjectivation in the Late Foucault», *The Journal of Philosophy*, 1985, pp. 532-540.

55. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *op. cit.*, p. 1537.

56. G. Deleuze, *Foucault...*, *op. cit.*, p. 122.

Que un sujeto –exactamente como el poder– no sea una cosa, no sea una sustancia, no sea algo originario, no significa solamente –desde el punto de vista de Foucault– alejarse de la línea que, en los cuadros internos de transmisión de una filosofía «a la francesa», liga a Descartes con la Fenomenología, y motivar otra vez las razones del propio distanciamiento de Sartre y de lo que éste había representado en términos de ejercicio de la función intelectual, sino que significa sobre todo reivindicar las razones de lo múltiple, de lo temporal, en el campo de inmanencia de las prácticas de subjetivación.

Nadie tiene consigo mismo la misma relación cuando se constituye en sujeto político yendo a votar o tomando la palabra en una asamblea y cuando se constituye en sujeto de deseo en el interior de una relación sexual, dice Foucault. Y la misma observación se podría hacer respecto del *multiversum* de funciones afectivas, lingüísticas y relacionales, por medio de las cuales entramos en vínculos con los otros y con los códigos y matrices disciplinarios de los dispositivos de poder, para estabilizar –en forma contingente, parcial y siempre revocable– una experiencia del mundo. Si bien es verdad que, indudablemente, se vienen determinando efectos de interferencia, de intercambio y de «pasaje» entre las múltiples formas asumidas por la subjetividad en relación con cada uno de los diversos baricentros, en torno a los cuales gravita su campo de expresión, no es menos verdadero, empero, que «dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes des rapports différentes». Y es precisamente «la constitution historique de ces formes différentes de sujet en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse», concluye su razonamiento Foucault.⁵⁷

En lo relativo al aspecto más exterior, resulta evidente que incide en Foucault la polémica con la noción cartesiana de sujeto.⁵⁸ El objetivo foucaultiano es poner bajo cerco el evento fundacional de la filosofía moderna, es decir: el punto de incidencia descrito en Descartes entre pensamiento y realidad, independientemente de las cualidades personales del enunciador de la proposición verdadera. Una racionalidad que se despliega con pretensiones de universalidad y que autoconvalida la propia sistemación sin encarnarse en una conciencia concreta, en la tesisura de una vida.⁵⁹ Sobre el aspecto más interior, lo que interesa a Foucault es encontrar, en cambio, el punto de torsión en virtud del cual las redes de los poderes y de los saberes que atraviesan y que constituyen al sujeto (lo que de algún

57. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *op. cit.*, pp. 1537-1538.

58. P. Guenancia, «Foucault / Descartes: la question de la subjectivité», *Archives de philosophie*, 65, Cahier 2, 2002, pp. 239-253.

59. M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», *Revue de métaphysique et de morale*, 90 année, n. 1, *Canguilhem*, Janvier-mars 1985, pp. 3-14; ahora en *DeE II*, pp. 1582-1595; cf. particularmente p. 1586.

modo define la «memoria» del mismo) son plegadas no para delimitar una interioridad (un «yo pienso» que preceda a la realidad o que se libere de ella...), sino para *trans-formar* el efecto de superficie individuado por los dispositivos disciplinarios y reinventar la relación consigo misma de la conciencia, «liberándolo» del esquema históricamente limitado por la subjetividad mediante el sometimiento, realizada en la época clásica de la política europea.

Entiendo que de aquí se deriva una consecuencia decisiva. Pocas líneas *supra* recordaba que el sujeto como simple forma y no sustancia es solamente *una de las posibilidades*, a través de las cuales se actualiza, o se organiza, la «conciencia de sí». El sujeto no es el fundamento ni el último refugio de una «autenticidad», a la cual sería posible hacer referencia para salvar un espacio «sustraído» a la invasividad de las máquinas disciplinarias o a las leyes del valor. De esta posición deriva precisamente buena parte del escaso *feeling* que Foucault tiene con la Escuela de Frankfurt en esos años, no obstante haya ocasiones cuando reconoce que haberla conocido mejor le habría ahorrado mucho trabajo. La subjetividad es un proceso que se desarrolla en el interior de (no en un «otro lugar» respecto de) los circuitos de saber y de poder que están constitutivamente entrelazados con la vida y el lenguaje. Ni la primera ni aquellos circuitos están asignados a condiciones universales. El saber es la forma que asume el diagrama donde, en un momento determinado, lo visible y lo enunciable se relacionan recíprocamente. El poder, la relación de fuerza variable, contrastable, revertible, que atraviesa las singularidades y las compone en un orden parcial, provisorio, de la regulación. Y el «sujeto» –mejor, el «sí mismo», el «être soi»– no es sino el efecto del proceso de subjetivación a través del cual el «dehors», donde es apresada la vida (trabajo, reproducción, lenguaje, para retomar las escansiones internas a *Le mots et les choses*) puede ser plegado no para coser una identidad, sino para *des-plegar* una posibilidad, una potencia. Un «sujeto» no tiene nada de universal: marca una constelación de posiciones (históricamente) singulares en el interior de un «se habla», de un «se lucha», de un «se vive»,⁶⁰ que describe un puro retazo de immanencia.

«J'appellerai subjectivation» –escribe Foucault– «le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi».⁶¹ Ir contra la corriente del proceso moderno de individuación disciplinaria, organizar la resistencia a las técnicas del gobierno pastoral, significa moverse

60. G. Deleuze, *Foucault...*, *op. cit.*, p. 122.

61. M. Foucault, «Le retour de la morale (Entretien avec G. Barbedette et A. Scala)», 29 mai 1984, *Les Nouvelles Littéraires*, n. 2937, 28 juin–5 juillet 1984, pp. 36-41; ahora en *DeE II*, pp. 1515-1526; cf. p. 1525. Sobre el tema, F. Gros, «Sujet moral et sujet éthique chez Foucault», *Archives de philosophie*, 65, Cahier 2, 2002, pp. 229-237; J. Revel, *Experiences de la pensée*, *op. cit.*, pp. 207 ss.

más allá de la historia del poder, reactivar la memoria de la «vida» que constantemente ha entrado en interfaz con ese proceso, «branché», como aquello que ha siempre constreñido el poder a que transforme y redireccione sus dispositivos. Lo que le interesa a Foucault en el curso de su última investigación, en los cursos en Berkeley y en el Collège de France dedicados a la filosofía antigua, no es el acceso a un léxico y a un «saber» tan diverso del nuestro que represente un posible recurso o una vía de escape («aucun penseur grec n'a jamais trouvé une définition du sujet, ne n'a jamais cherché», declarará Foucault explícitamente, «je dirai tout simplement qu'il n'y a pas de sujet», en aquella fase de la cultura occidental),⁶² sino más bien la identificación de un ulterior terreno en disputa: el que pertenece al «soi» y a su elaboración, que es allí donde el moderno sistema de saberes traza un cuadro más bien pacificado de individuación objetivada.

VI

Los griegos ni siquiera tienen el término «sujet» porque en Grecia, que, en relación con la operación que sobre ella conduce Foucault, no expresa ninguna filosofía que debe ser «rehabilitada» o «restaurada»,⁶³ el viviente –calificable en los términos de Aristóteles como «zoon politikon kai logon echon», como el «parlante político» espacializado en la relación entre verdad, discurso y hecho de gobierno– no cede a la ilusión de un saber de sí depositado en una forma que se sustrae al «koinon», a lo *común*, de la relación. Lo que la modernidad llama «sujeto» (lo recuerdo otra vez más: efecto de un «assujettissement» integral al código que lo universaliza como abstracción, como ese puro *in-diferente*, que se determina cual correlato de las modernas tecnologías del derecho o de la normalización

62. M. Foucault, «Le retour de la morale», *op. cit.*, p. 1525. Para un reconocimiento abarcativo de toda la lectura foucaultiana de la antigüedad, cf. M. Daraki, «Le voyage en Grèce de Michel Foucault», *Esprit*, 100, 1985, pp. 55-83; F. Gros (Ed.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003. Más específicamente dedicado al tema que nos ocupa: R. Devos, «The Return of the Subject in Michel Foucault», *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 76, n. 2, 2002, pp. 255-280; B. Hahn, «The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity», en G. Cutting (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, CUP, 2005, pp. 176-212.

63. En cambio, para la que se presenta, explícitamente, con un cierto influjo en la Europa de comienzos de los ochenta, como una «rehabilitación» de la filosofía práctica griega, véase M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg I. B., Rombach, 1972-1974, II Bde. Sobre el sentido de la operación llevada a cabo por entonces, cf. F. Volpi, «La rehabilitación de la filosofía práctica en Alemania y su sentido en la crisis de la modernidad», *Il Mulino*, 35, n. 308, 1986, pp. 928-949; *Idem*, «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristorelismo», *Anuario filosófico*, vol. 32, n. 63, 1999, pp. 315-344.

clínica, psicológica y moral)⁶⁴ decía entonces: lo que la modernidad llama «sujet», el pensamiento ético y filosófico antiguo lo mantiene en el sistema multilateral de prácticas a través de las cuales resulta *plegada* reflexivamente en un «estilo» una libertad que continúa *des-plegando* su propia potencia en un contexto atravesado por otras fuerzas y por trayectorias particulares de la libertad. «La liberté est la condition ontologique de l'éthique», sostiene Foucault. «Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté».⁶⁵

Lo que le interesa a Foucault no es, obviamente, el hecho de la relación tradicional entre libertad y ética. La de la moral cristiana ha sido, en el fondo, una solución de este problema. Más bien el destaca el modo como el grado cero de la problematización (esa parte que, en general, representa el detonador de la problematización y que se atrincheró en su «dehors») resulta, aquí, a su vez integralmente problematizada. Para Foucault, pensar es experimentar, poner a prueba: «je suis un expérimentateur et non pas un théoricien», como acentuará en numerosas oportunidades.⁶⁶ Y, tal como podrá hacer notar en el cierre del curso en Berkeley en otoño de 1983, la problematización es una respuesta a una situación concreta que es real.⁶⁷

¿Qué lleva a Foucault a trabajar sobre la ética antigua y tardo-antigua? Al respecto, se pueden hacer diversas observaciones. La más simple concierne obviamente a las transformaciones más recientes de las tecnologías del poder. Su injerarse directamente en la vida. Si el modo del ejercicio de la gubernamentalidad es engancharse en el núcleo volitivo del sujeto, en lo que en la forma moderna de la individuación coincide con la autodisposición «libre» de la voluntad –en el fondo, esto se podría decir de la gubernamentalidad: ella representa un diagrama de orientación de la libertad, de valorización que la compatibiliza con finalidades generales, pero que, ciertamente, como pudimos ver, no tiene nada que ver con el dispositivo soberanista y disciplinario de la interdicción, de la prohibición y del control– entonces es de alguna medida autoevidente que el trabajo de proble-

64. Sobre la lógica de la abstracción inmanente al dispositivo de los conceptos fundamentales de la política moderna, véase S. Chignola-G. Duso, *Historia de los conceptos y filosofía política* (trad. De M. J. Bartomeu; Prólogo de J. L. Villacañas), Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

65. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *op. cit.*, p. 1531. Un desarrollo útil de este punto lo ofrece A. Pandolfi, «L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault», en M. Foucault, *Archivio III. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 7-28.

66. M. Foucault, «Entretien avec D. Trombadori» (Paris, 1978), *Il Contributo*, n. 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84; ahora en *DeE II*, pp. 860-914; cf. p. 861.

67. M. Foucault, *Fearless Speech*, ed. by J. PEARSON, Los Angeles, Semiotext(e), 2001. Las lecciones de M. Foucault transcritas y publicadas con este título, pueden ser directamente escuchadas en el URL: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/parrhesia.html>

matización –que debe ser conducido sobre el terreno de esta nueva modalidad de ejercicio del poder– tiende a asumir como blanco al sujeto, a la forma que el proceso de subjetivación asume en el cuadro de la gubernamentalidad liberal, la noción de libertad abstracta, subjetiva y formal, o viceversa inventiva, creativa, que le corresponde.

Desplazar el análisis al terreno de la antigüedad significa, en este sentido, alcanzar un laboratorio en el interior del cual no solamente la subjetivación no se produce por sometimiento (como pudimos ver, en Grecia ni siquiera circula el término «sujeto»), sino que, en él, también lo que pertenece a la individuación no se escinde jamás de la dimensión de la inventiva y de la creación, ni se sustrae nunca al juego de fuerzas que describe el campo de inmanencia de las prácticas individuales de la libertad.

En otros términos, la individuación clásica no es nunca pasiva, pacificada u objetual. Ella se determina en un cuadro agonístico y belicoso, en el interior del cual cada uno existe en función de los otros, bajo la mirada y a través de los ojos de los demás, en quienes los fundamentos de una persona están tan firmes cuanto más se extiende su reputación.

La muerte verdadera, para un griego, no es la extinción física a la cual todo viviente, en cuanto mortal, está obviamente destinado, sino el olvido, el silencio, la falta de fama. Como relevó Jean-Pierre Vernant, si es verdad que los griegos –en la Grecia arcaica y en la clásica, que de la primera tanto depende– tienen una experiencia del yo, de su persona y de su cuerpo, esta experiencia está articulada de una manera diversa de la nuestra. El yo griego no está delimitado, ni unificado; no está «sometido» a la soberanía de una síntesis formal. El yo es un «campo abierto de fuerzas múltiples». Y su experiencia, lejos de coincidir con una interioridad protegida, sustraída a los factores sociales, está orientada integralmente hacia lo exterior. Se liga al campo agonístico donde se desarrollan, según un perfil de generalidad, las prácticas sociales y políticas.

El individuo se busca y se encuentra en los otros, en esos espejos que reflejan su imagen y constituyen, así, sus *alter ego*: padres, amigos, hijos, rivales. Para decirlo de un modo radical: no hay, literalmente, introspección en la Grecia clásica. El sujeto no define un mundo interior cerrado, en donde debe adentrarse para reencontrarse o descubrirse. El sujeto es extrovertido; así como el ojo no se ve a sí mismo (es el conocido argumento del *Alcíbiades* platónico),⁶⁸ de manera similar, el individuo, para poder experimentarse, mira hacia otra parte, hacia

68. Platón, *Alcíbiades I*, 132d-133c. Sobre la complejidad de la lectura foucaultiana de Platón, cf. E. Wolff, «Éros et logos. À propos de Foucault et de Platon», *Revue de philosophie ancienne*, VII, 1, 1989, pp. 47-78.

«afuera».⁶⁹ Se *des-pliega* en términos existenciales y no se *re-pliega* en términos concieniciales, podría tal vez decirse.

El curso de 1982-1983, que encara el tema del *Gouvernement de soi et des autres*, asume como su propio núcleo organizador exactamente este dinamismo. Para gobernar a los otros no es posible asumir la posición protegida del *nomotheta*. Gobernar a los otros requiere un duro trabajo sobre sí mismo, que vuelve posible encontrar la atención del otro, desafiando el riesgo que esto conlleva. La conquista de la relación en el juego agonístico del reconocimiento es la prueba de la «realidad» para la filosofía, cuya verdad, en Grecia, es la apuesta, el *enjeu*, no de una disposición proposicional, sino de una confrontación tensa entre quien habla y quien escucha, en el interior de la cual lo que predetermina la posibilidad del círculo de *veridicción* es la ejemplaridad de la vida del filósofo y no un sistema de reglas ya dado. En su comentario a la *Epístola VII* de Platón (aquí no interesa si el texto es o no auténtico), Foucault expresará con gran claridad este punto, entiendo. Ante todo: insuficiencia del *logos* y rechazo de la escritura. Platón que confiesa «la vergüenza que se ha probado al pensamiento de ser solamente un hace-palabras»,⁷⁰ como apertura de un horizonte filosófico-político en el interior del cual se articula el rechazo, el «refus», de un conocimiento que consista simplemente en dar nombres y definiciones.

Y después: el riesgo de la praxis. La denuncia de los límites del *logos* (y, en consecuencia, de la logicización de la política, lo que será su cifra moderna a partir de Descartes y Hobbes, precisamente) y su no ser activada por la referencia a un discurso «más verdadero», sino por la *tribé*, por el trabajo duro que el sujeto conduce sobre sí mismo, por la práctica de la verdad como diagrama de la subjetivación, por el riesgo que quien establece una interlocución habla debe correr al enfrentar las propias inclinaciones y la resistencia del otro. Foucault retoma en otra forma –creo– la vieja discusión con Derrida: «ce n'est pas du tout l'avènement d'un logocentrisme qu'il faut déchiffrer dans ce refus de l'écriture, c'est l'avènement de tout autre chose. C'est l'avènement de la philosophie, d'une philosophie dans laquelle le réel même de la philosophie serait la pratique de soi sur soi».⁷¹

69. Cf. J.-P. Vernant, Cfr. J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989. Pero véase también H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, Beck, 1962; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, Claassen & Goverts 1948; J. Redfield, «Le sentiment homérique du moi», *Le Genre humain*, 12, 1985, pp. 93-111; J.-P. Vernant, «Catégories de l'action et de l'agent en, Grèce ancienne», en *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, sous la direction de J. Kristeva, J.-C. Milner, N. Ruwet, Paris, Seuil, 1975; luego en: J.-P. Vernant *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, pp. 85-95.

70. PLATONE, *Lettera VII*, 328c.

71. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres...*, op. cit., Leçon du 16 février 1983, p. 235.

Finalmente, la verificación de qué es la filosofía: no discurso, sino forma de vida, práctica de sí, ejercicio, en el cual el saber y el poder, el «se puede» y el «se dice», los marcos dentro de los cuales todo ser viviente-político se mueve y respira, las superficies sobre las cuales se entrecruzan y curvan las trayectorias de la libertad, son *em-pleados* –ni trascendidos ni destituidos– como instrumentos (tecnologías del sí mismo, los llama Foucault) de una individuación que es fuerza entre las fuerzas, evento de la verdad.⁷²

El juego «serio» de la filosofía no consiste en decir o mostrar a los hombres cómo deberían conducir las propias relaciones según un esquema de socialización ideal –la *kallípolis* platónica–, sino en recordaroles incesantemente (nuevamente: la activación de un circuito de la memoria...) que aquello que es «real» en filosofía es la práctica, «ces pratiques que l'on exerce sur soi» y sobre los otros, cuando se tiene el coraje de enfrenta la prueba de ser oído.⁷³

VII

Para Foucault, decíamos, lo que asigna «realidad» a la filosofía es su capacidad para encontrar y orientar una atención, para instalarse en una escucha. La capacidad –que es también la asunción material del riesgo de un fracaso– para dirigirse a alguien o a algo capaz, por su parte, de entrar en relación con la filosa agudeza de decir la verdad, propia de la filosofía. «La réalité, l'épreuve par laquelle, à travers laquelle, la vérité philosophique va se manifester comme réelle, c'est le fait qu'elle s'adresse, qui elle peut s'adresser, qu'elle a le courage de s'adresser, à qui s'exerce le pouvoir», dice Foucault.⁷⁴

Lo que saca a la filosofía de su inoperatividad –charla vacía, especulación docta, prestación académica asalariada, para retomar los términos con los que Joseph Ferrari, en un texto célebre, ataca el eclecticismo de Victor Cousin y la filosofía académica de la Sorbonne⁷⁵ es su capacidad para determinar las condiciones de su *correlación* con el campo de la política. Si es verdad que un discurso marcado por el signo de una intervención como debe hacerlo la filosofía –«un dire-vrai irruptif», lo define Foucault; una forma del discurso que abre una discontinuidad en el momento de plenitud de la enunciación– se califica por su oposición al poder, al régimen de normalidad del discurso, entonces un tomar la palabra que

72. G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 124.

73. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres...*, *op. cit.*, p. 236.

74. *Idem*, p. 210.

75. J. Ferrari, *Les philosophes salariés* (1849), Paris, Payot, 1983.

se mantuviera en la forma del «grito», de la «protesta»,⁷⁶ no estaría en grado de mantener la tensión específica que califica la especificidad de lo filosófico.

Lo «real» de la filosofía está en el círculo de la escucha –la potencia performativa de una palabra concreta, capaz de desencadenar reacciones, concatenar prácticas, co-determinar el «gobierno» («art stochastique, art de conjoncture»: así lo llama un Foucault que no deja nunca de destacar la ligazón del «gobierno» con el arte náutica y con la medicina; la invencible relación con la ocasión, con el «kairós»)⁷⁷ y contemporáneamente, en el lado interior, de resistir a volverse adulación, retórica vacía, pensiero suave; y está en el coraje con el cual, para poder llegar a aquel grado de incandescencia, el filósofo pone a prueba a sí mismo, la coherencia de su discurso, en el terreno de la decisión política y de quien sostiene la responsabilidad de la misma.⁷⁸

Que la filosofía pertenezca a los *pragmata* y no pueda ser considerada, entonces, un puro *logos*; que ella sea una *práctica*, es decir: que se ligue preliminarmente a una forma específica de vida, en la cual el enunciador se pone a prueba para poder enfrentar la prueba de la escucha; filosofía, entonces, donde el juego de la verdad y del decir la verdad se cumple, ante todo, como duro trabajo de sí sobre sí mismo y, luego, se expresa como coraje, como responsabilidad de lo verdadero frente a sí mismo y frente a quien gobierna; en suma, todo este sistema de consideraciones que va llevando progresivamente a Foucault a focalizar sus propios estudios sobre el tema de la *parrhesia*, sobre el «franc-parler» y sobre el «courage de la vérité»,⁷⁹ determina –creo– una serie de consecuencias decisivas.

76. Estas formas de «protesta» han sido recientemente valorizadas –y creo que esto presenta un cierto interés– como pernos para una posible institucionalización de la «contra-democracia». Véase P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

77. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet...*, *op. cit.*, Cours du 10 mars 1982, p. 368.

78. Véase en particular M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres...*, *op. cit.*, Leçon du 16 février 1983, p. 223.

79. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France, 1984. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2009. Sobre el término *parrhesia* y lo que en él hay de relevante para la interpretación foucaultiana, véase al menos E. Peterson, «Zur Bedeutungsgeschichte von Parrhesia», en *Festschrift für R. Seeberg I*, Berlin, 1929, pp. 283-297; H. Jaeger, «Parrhesia et fiducia», *Studia patristica I*, Berlin, 1959, pp. 221-239; H. Schleier, «Parrhesia, parrhesiazomai», en G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, vol. V, pp. 871-886; M. Gigante, «Filodemo sulla libertà di parola» ahora en *idem, Ricerche filodemeae*, Napoli, Maccharoli, 1969, 41-61; A. Momigliano, «La libertà di parola nel mondo antico», *Rivista storica italiana*, 1971, pp. 499-524; y sobre todo el libro que Michel Foucault sigue con mayor constancia junto con el de Marcello Gigante, el de G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964. Sobre el tema: F. Gros, «La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)», en F. Gros (Ed.), *Michel Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

La primera en orden a la relación entre política y filosofía. Una relación de *correlación* y de *exterioridad*. La filosofía en posición de exterioridad respecto del campo político que constituye el lugar de su puesta a prueba. La filosofía extranjera en el campo de ilusiones, delirios, *doxai*, que la desafían a constituirse, en la vida del filósofo, como discurso verdadero. De ello se sigue que la filosofía no tiene la tarea de decir lo que se debe hacer. Su veridicción no pertenece al orden del proyecto o de la ideología. Ella no debe –y no puede, si quiere continuar a ser el detonador del juego de veridicción que la pone en correlación con lo Político– alinearse al discurso de quien gobierna. «Elle a à être dans une extériorité permanente et rétive par rapport à la politique, et c’est en cela qu’elle est réelle», dice Foucault. Debe ser ejercitada como crítica permanente «à l’égard de ce qui est leurre, tromperie et illusion», y sólo en esto puede dejar que alcance cumplimiento el rol dialéctico de la verdad.⁸⁰ La forma de la correlación –no sobreposición, no captación, no organización lineal entre una teoría, prerrogativa del filósofo, y una praxis, que se le confía al político– diseña, nuevamente una figura que ya hemos encontrado: la de la *elipsis*.

La segunda conclusión, no menos relevante, concierne a la ontología del discurso verdadero. La que Michel Foucault busca practicar también en relación con el pensamiento clásico –casi respondiendo de antemano a sus críticos– no es una historia de las ideas o una historia de la filosofía. Lo que intenta practicar es una historia del pensamiento. Una historia de los sistemas de pensamiento, como la llamaba desde que comenzó sus *Cours* en el Collège de France. Lo que aquí hay que destacar es que esta historia del pensamiento es hecha depender ahora, estrechamente, de un trabajo que produce activamente discontinuidad y que valoriza el modo a través del cual la veridicción filosófica constriñe siempre de nuevo al gobierno a que esté a la escucha, exponiéndose, en ese mismo momento, al riesgo de no obtenerlo.

El discurso verdadero se organiza como práctica. Práctica de la palabra, estilo de una vida filosófica, práctica de la escucha. Una serie que la libertad, matriz de la ética, mantiene ininterrumpidamente en tensión. La elección de vida filosófica pliega a la libertad en una forma; la vida filosófica es tal si demuestra el coraje de la verdad; y el coraje de la verdad se lo demuestra al afrontar el riesgo del habla libre, franca, abierta con quien detenta el poder, mientras éste se mantiene libre tanto para escuchar, cuanto para no hacerlo y llevar la propia indiferencia hasta las extremas consecuencias, hasta perseguir, exiliar, matar –éste es el destino de Sócrates– a quien se mantenga a la altura del desafío impuesto por la filosofía. Las características coyunturales del hecho de gobierno –en otros términos, el hecho

80. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres...*, op. cit., Leçon du 9 mars 1983, p. 326.

de que la elipsis no puede ser reabsorbida jamás— hacen que la relación entre filosofía y gobierno, entre *parrhesia* y «poder», deba ser pensada como una invención singular y la libertad, no estilizada como un «derecho», sino como una potencia, «une capacité de faire». ⁸¹ En este caso, capacidad de trazar la modalidad de un encuentro singular entre veridicción filosófica y gobierno.

Finalmente, la tercera consecuencia me parece decisiva. La cuestión es, acá, lo que se destaca de las conclusiones a las que estamos llegando provisoriamente. No solamente el dinamismo que Foucault describe es un dinamismo de la libertad, el proceso de una subjetivación que se liga a una forma de vida, a la práctica de una relación, sino que, aun admitiendo que los griegos hubieran tenido alguna noción de subjetividad (y sabemos que Foucault niega esta posibilidad, y con razón, en este respecto), ello no es ciertamente para descubrir la cantera de una «teoría» del sujeto que utilice los materiales de la cultura antigua. ⁸² Como observó icásticamente, de nuevo, Gilles Deleuze, «il n'y a de retour au sujet chez Foucault». ⁸³

Foucault no usa la palabra «sujeto». Y por cierto no lo hace sólo por la dificultad de encontrar en los textos un calco adecuado. En otros casos, por ejemplo, no tiene problemas en hablar indiferentemente de «gobierno» o de «poder», también respecto de las *poleis* griegas o en Roma, en cuya estructura institucional no se encuentra, verdaderamente, nada similar a lo que la modernidad identifica como «poder». Foucault habla de un «proceso», de un proceso de subjetivación, en este caso; y habla de un «Sí» investido de subjetividad y que describe la forma de una relación. De un «rapport à soi», evidentemente. ¿Qué significa esto? Deleuze lo dice con gran claridad: ese proceso y esa relación diseñan el arco de torsión, la línea de plegado, de una fuerza. El modo como la libertad creativa del viviente inventa nuevas modalidades de existencia y nuevas posibilidades de vida.

Creo que a esta altura se aclara definitivamente el «porqué» de esta última fase del recorrido de la investigación de Foucault y por qué retoma, en el interior de

81. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres...*, op. cit., Leçon du 2 mars 1983, p. 286.

82. Por el contrario, ésta es una hipótesis difundida y ampliamente discutida entre los estudiosos. Por ejemplo, cf. F. Evrard, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1998; P. Dews, «The Return of the Subject in the Late Foucault», *Radical Philosophy*, 51, 1989, pp. 37-41; R. Devos, «The Return of the Subject in Michel Foucault», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, 2, 2002, pp. 255-280. En otra dirección: K. Hebel, «Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge. Zum ästhetischen Aspekt einer nicht-normativen Ethik bei Foucault», en G. Gamm, G. Kimmerle (Hrsg.), *Ethik und Ästhetik: nachmetaphysische Perspektiven*, Tübingen, Edition Diskord, 1990, pp. 226-241; A. Allen, «The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of the Subject», *The Philosophical Forum*, 31, 2, 2000, pp. 113-130; A. Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 2000.

83. G. Deleuze, «Fendre les choses, fendre les mots», en *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990/2003, pp. 115-128; cf. p. 127.

Le gouvernement de soi et des autres, el texto kantiano sobre el Iluminismo.⁸⁴ La de Foucault no es una actitud restauradora, lo sabemos. Tampoco es la nostálgica, defensiva, de un «regreso» hacia atrás, en grado de remontar el derrotero de la modernidad. Lo que acá está en juego es la actualidad. Lo que se vuelve visible en los griegos es una modalidad de la relación consigo mismo que valoriza el aspecto creativo de la libertad. Y que lo hace no en el «retrait» de un estilo privado –Foucault deberá, en más de una ocasión, defenderse de la acusación de quedar atrapado como una víctima de la fascinación del culto del yo californiano–,⁸⁵ sino en la práctica de una relación en el interior de la cual –siguiendo reglas facultativas, revisables, siempre adaptables, que de todos modos permiten huir a la captación– se inventan nuevas formas de vida, se inauguran nuevas posibilidades existenciales, se abren vías de fuga sobre las cuales se pueden construir otras formas de relacionarse, otras formas de lo común.

Ethopoiesis en el corazón de la actualidad: éste es el modo como Foucault conjuga a Plutarco y a Kant, podría quizás decirse. Si la subjetivación es un proceso, este proceso no es una individuación, evidentemente. Sigamos con Deleuze, entonces: «les modes d'existence ou possibilité de vie ne cessent de se recréer, de nouveaux surgissent, et s'il est vrai que cette dimension fut inventé par les Grecs, nous ne faisons pas un retour aux Grecs, quand nous cherchons quel sont ceux qui se dessinent aujourd'hui, quel est notre vouloir-artiste irréductible au savoir-pouvoir».⁸⁶ Lo que Foucault tiene *in mente* al tratar el proceso de subjetivación en los antiguos es la posibilidad de reinventarlo en la cruz de la actualidad. No como estilo «privado», o sea no como una vía para escapar de lo político, sino como politización radical de la relación consigo mismo y como detonador para la creación de formas de vida radicalmente innovadoras: «l'on doit s'autogouverner comme un gouverneur gouverne ses sujets», dice Foucault. Y pensar la «culture de soi» -nuevamente: la específica torsión que las tecnologías del sí mismo imponen al «saber» y al «poder», apropiándose del imposible trascender en función del proceso de subjetivación– como «une sorte de rapport politique permanent entre soi et soi».⁸⁷

84. M. Foucault, *Le gouvernement de soi...*, *op. cit.*, Leçon du 5 fevrier 1983.

85. Pero véase la respuesta de Foucault a esta impugnación en M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», Interview by H. Dreyfus et P. Rabinow, en H. Dreyfus - P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983; traducción francesa: «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», ahora en *DeE II*, pp. 1202-1230, particularmente p. 1222.

86. G. Deleuze, *Fendre les choses...*, *op. cit.*, p. 127.

87. M. Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique...», *op. cit.*, pp. 1222-1223.

VIII

El sentido de esta «política» de sí es lo que, a menudo, se les ha escapado a los comentaristas que se han dejado confundir por el empleo foucaultiano de términos tomados de la estética.⁸⁸ Una «estilística de la existencia», una «ascética» del sí mismo, no tienen nada que ver con un «retrait», ni con una búsqueda de autenticidad. Se trata, por el contrario, é con una ricerca di autenticità. Se trata, por el contrario, creo, de la modalidad por medio de la cual Foucault comienza a pensar la posibilidad de una «política de los gobernados», para retomar los argumentos desde los cuales partimos.

Lo que Foucault busca mostrar con sus investigaciones sobre la ética antigua –lo dice abiertamente él mismo, hablando con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow– es el hecho de que sólo el largo *détour* cristiano pudo dejar entender, es decir: que la moral sea un hecho que concierne al individuo, un código de control ligado a la introspección y a la confesión, a la culpa, no tiene entonces nada que ver, en realidad, con lo ético: «je veux montrer que le grand problème éthique grec n'était pas une technique du soi, c'était une *tekhne* de vie, la *tekhne tou biou*, la manière de vivre», afirma. Lo que está en juego para los griegos no es el monaquismo, la ética individual ligada a la autodisciplina, propia de la antigüedad tardía.⁸⁹ Lo que el recorrido por la filosofía antigua lleva a la luz es, para Foucault, el modo como se piensa una praxis, una práctica que innova y crea las formas de vida, que impone nuevas modalidades a la experiencia individual y colectiva.

Por un lado, el *bios*, la inmanencia de la vida como sustrato del proceso creativo. Por el otro, la idea de que la «moral», la estructura de regulación y de «gobierno» de la subjetivación pueda ser una estructura decisiva para la existencia, sin tener que vincularse a un crisol jurídico o disciplinario.⁹⁰ Es decir, sin que necesariamente sea hecha depender de una soberanía, de un código o de la habilitación hecha posible por un haz de derechos.

88. Cf. por ejemplo S. Wolin, «Foucault's Aesthetic Decisionism», *Telos*, 67, 1986, pp. 71-86. Contra la interpretación de R. Rorty, en muchos aspectos análoga, expresada en el curso de una reseña a (entre otras obras) la *Volonté de savoir, Beyond Nietzsche and Marx*, en la *London Review of Books*, vol. 3, n. 3, 1981, pp. 5-6, véase Ch. Taylor, «Foucault on Freedom and Truth», en *Philosophical Papers*, II, Cambridge, CUP, 1985, pp. 152-184. Sobre el tema, cf. J. J. Abrams, «Aesthetics of self-fashioning and cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the art of living», *Philosophy Today*, 46, 2, 2002, pp. 185-192.

89. Véase P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1978; *Id.*, *Society and the Holy in the Late Antiquity*, London, Faber and Faber, 1982. Sobre la cuestión que nos ocupa, ver F. Gros, «Sujet moral et soi éthique chez Foucault», *Archives de Philosophie*, 65, 2, 2002, pp. 229-237.

90. M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique*, op. cit., p. 1209.

Este pasaje es crucial, según mi modo de ver. Ante todo, Foucault puede nuevamente valorizar su distancia respecto de Sartre y tomar definitivamente las distancias respecto de Heidegger, no obstante las concesiones que le hace a este último. Lo que destaca en el pensamiento clásico es exactamente la posibilidad de derrumbar el código de la autenticidad. Todo lo que Sartre viene llevando a cabo en sus análisis de Flaubert y de Baudelaire –esto es, ligar, también con relación a la estética del *dandysmo* y de la *flânerie*, el trabajo inventivo de la escritura con la dimensión subjetiva-autorial– es objeto de una inversión destituyente por parte de Foucault. En el proceso de subjetivación, central no es el círculo de la autenticidad que va desde el sujeto al sujeto, el mecanismo de develamiento de un «yo» más verdadero por debajo del inauténtico o todavía no apropiado, sino la *actividad creadora*, la *fuerza* que desposee al sujeto y lo incluye en una forma de vida. «Nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice», dice.⁹¹

La segunda consecuencia que Foucault puede extraer de su problematización es aún más importante. Un sujeto no es una sustancia, lo dijimos. Como mucho, es una forma, el efecto de tecnologías, de saberes y de poderes que lo rodean y que lo constituyen. No existe, para Foucault, un sujeto soberano, fundador, al que sea posible encontrar como forma universal. El sujeto puede estar constituido por medio de prácticas de sometimiento, tal como acontece en la modernidad jurídica y disciplinaria del Estado. O bien puede constituirse de una manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, prácticas *ethopiéticas*, como en la antigüedad clásica, trabajando creativamente sobre sí mismo y *em-pleando*, dado que no se da libertad sin gobierno, reglas, estilos, convenciones que son las que todo individuo estipula con la cultura a la cual pertenece.⁹²

Enlazar la relación consigo mismo con esta dimensión productiva, inmanente, de la libertad significa constituir al sujeto a través del pliegue que es posible imprimir a una fuerza. Un pliegue que relanza la libertad y que no la traduce en nada ni la transfiere.

A modo de acotación: cuando Foucault habla del movimiento gay –pero yo creo que es posible extender esta idea al conjunto de los movimientos sociales de los años sesenta y setenta, con los cuales Michel Foucault establece un acompañamiento y cuya absoluta novedad asume como descripción de época en los tiempos del *affaire Croissant*– es absolutamente coherente sobre este punto.

91. *Ibidem*, pp. 1211-1212.

92. M. Foucault, «Une esthétique de l'existence (entretien avec A. Fontana)», *Le Monde*, 15-16 juillet 1984; ahora en *DeE II*, pp. 1549-1554; cf. p. 1552.

Hablar de la cuestión homosexual mediante el léxico de los derechos significa sofrenar el potencial de la situación y reforzar el mecanismo de soberanía que podría reconocer y volver exigibles tales derechos.

Lo que se trata de hacer es subjetivar, en cambio, la condición homosexual, creando nuevas formas de vida, instauradas por medio de elecciones éticas, sexuales y políticas libres. Se trata de detonar procesos libres de transformación radical, no de asentarse en una posición defensiva de derechos no concedidos. Está en juego una potencia de afirmación, una «force créatrice», que Foucault declina en términos irreductibles, ampliando constantemente la elipsis entre libertad y gobierno, las modalidades de una problematización de lo existente que se refuerza a través de los procesos de subjetivación que la sostienen. «Nous devons non seulement nous défendre, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement en tant qu'identité, mais en tant que force créatrice», dice Foucault.⁹³

El análisis que realiza sobre las configuraciones en fases como los años sesenta y años setenta, que son la introducción a la época de los gobernados, es —a mi entender— muy claro. Y no puede compendiarse, obviamente, como si el referente fueran exclusivamente los movimientos de liberación sexual. En la elipsis de gobierno se estabiliza una relación entre resistencia y poder que, para Foucault, representa el único camino para escapar al efecto espejo, por el cual la liberación tiende a ser la mimesis gestual del dominio. No se trata de contrapoder, en Foucault. Ni de autonomía de clase. Esa relación elíptica, sin embargo, tampoco puede resolverse por el lado de una liberación inmediata. Es en este punto donde Foucault toma distancia del progresismo democrático y liberal. Lo que juzga importante para decir, lo hace explícito muy claramente contra Habermas, por ejemplo. Que los juegos de veridicción puedan circular libremente en un circuito de la comunicación «sans contraintes et sans effet coercitifs» —en otros términos: que pueda existir verdad sin poder— le parece una utopía o una ingenuidad. El problema que se nos presenta no es el de disolver el hecho de gobierno «dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente», sino más bien el de «se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'*ethos*, la pratique de soi, qui permettront dans ce jeu de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination».⁹⁴

93. «Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity (Interview with Gallagher and A. Wilson, Toronto, juin 1982)», *The Advocate*, n. 400, 7 août 1984, pp. 26-30; ahora en *De E II*, pp. 1554-1565; cf. p. 1555.

94. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *op. cit.*, p. 1546. Sobre la discusión entre Habermas y Foucault, cf. T. K. Aladjem, «Of Truth and Disagreement: Habermas, Foucault and Democratic Discourse», *History of European Ideas*, vol. 20, nn. 4-6, 1995, pp. 909-914.

La cuestión no es tratar el poder como un mal, como lo que una teología política de la justicia absoluta podría pensar como removible, sino tratarlo como un juego estratégico dentro del cual hay que posicionarse como en el crisol de una libertad resistente, que pase tanto por el individuo, como por la pura multiplicidad de sus relaciones y de sus pertenencias. Se trata de obstaculizar el dominio, encontrándose con él en el diagrama de fuerzas dentro del cual se producen enfrentamientos y aquellos dinamismos que alimentan los procesos de subjetivación. Para mantener al mínimo su invasividad y limitarlo a su tarea de regulación.

No se le puede pedir al gobierno que diga la verdad. Lo que se puede hacer es, más bien, pedirle que dé cuenta de las finalidades que persigue y de cómo lo hace. Se trata de interpelarlo, obligarlo a la confrontación; se trata de imponer las agendas políticas y las prioridades en su interior desde el lado del gobernado, expresando en estos términos el poder constituyente de la libertad. Y, para hacerlo, es necesario cambiar radicalmente la idea de sujeto y de *agency* política. Ya nadie representa más a nadie. Ni es posible pensar en la decisión como lo que desciende verticalmente, por medio de la jerarquía ejecutiva, sobre la sociedad y sus procesos.

«Je pense que l'un des grans constats que nous avons faits depuis la dernière guerre», dice Michel Foucault a Gallagher y a Wilson en Toronto, en 1982, «est celui de l'échec de tous les programmes sociaux et politiques». No hay programa político o plan administrativo que no esté caracterizado por la falibilidad o por una torsión forzada, gracias a la cual se refuerza un dominio, si bien solamente de un aparato o de una burocracia, dice Foucault, para proseguir de esta manera: «mais l'une des réalisations des années soixante et soixante-dix, que je considère comme une réalisation bénéfique, est que certains modèles institutionnels on été expérimenté sans programme».⁹⁵

Esta *acción sin programa* –que es la práctica innovadora de los movimientos sociales tanto en Europa, cuanto en los países del Este o en los Estados Unidos de aquellos años– no significa carencia de organización, obviamente. Sin embargo, esta ausencia de programa puede ser útil, original y extremadamente creativa, precisamente porque está puntualmente inmersa en el juego estratégico de la actualidad y cargada con un coraje de la verdad, que no se preocupa por lo imposible. «L'une des choses qu'il faut préserver, a mon avis», prosigue Foucault, «est l'existence, en dehors des grands partis politiques et en dehors du program normal de l'ordinaire, d'une certaine forme d'innovation politique, de création politique et d'expérimentation politique».⁹⁶ Un efecto de innovación, este último,

95. Cf. «Michel Foucault, an Interview: Sex, power and the Politics of Identity», *op. cit.*, p. 1565.

96. *Ibidem*.

que se produce por afuera de los esquemas de la representación política y de su referencia soberanista. Y que puede ser medido en función de la mutación que impone a la potencia de imaginación, transformando los estilos de vida de quienes han entrecruzado las trayectorias de una libertad que ha devenido sujeto en los movimientos sociales.

El coraje de la libertad, del que habla Michel Foucault –el coraje de una franqueza de palabra y de acción, que él mismo tuvo la fuerza de sostener en muchas ocasiones públicas, junto a los prisioneros políticos, a los encarcelados, a los inmigrantes, a favor de la disidencia en el bloque soviético o de las revueltas anticolonialistas en Túnez y en Irán⁹⁷ es una función que se enciende como forma específica de una «política de los gobernados», capaz de presionar sobre el poder en una fase en la cual, también para responder a la sobrecarga de *claims* que lo acosan,⁹⁸ el poder descentraliza, desoberaniza, flexibiliza, «gubernamentaliza» sus propios dispositivos. La *parrhesia* no es prerrogativa del filósofo en la época del anonimato de las multitudes. Aquello de lo cual habla Foucault «c'est la *parrhesia* du gouverné».⁹⁹ La interpelación que el gobernado hace al poder, mediante el simple hecho de estar incluido en la relación de gobierno.

El problema del gobernado no es el de saber qué hacer. La objeción por la cual sería el gobernado, reinstalado por un instante en la posición de quien gobierna, a tener que asumir la responsabilidad de ofrecer las soluciones, es una objeción que funciona como un pretexto para borrar de un solo golpe la asimetría informativa y de posición que caracteriza la comunicación política en la época de la gubernamentalidad postdemocrática, observa Foucault.¹⁰⁰ Y es la objeción por medio de la cual la inventividad, la potencia creativa del gobernado, resulta constreñida en el canon de un realismo político que es, él sí, verdaderamente cínico.¹⁰¹

97. En esta dirección, en el cuadro de una reconstrucción más amplia del recorrido intelectual de Foucault, cf. F. Carnevale, «La parrhesia, le courage de la révolte et de la vérité», en P. Michon, Ph. Hauser, F. Carnevale, A. Brossat, *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 141-210. Pero véase también R. Young, «Foucault in Tunisia», en *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 395-410; Ph. Artières-M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault*, *op. cit.*, pp. 189 ss.; P. Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, pp. 185 ss.

98. En este sentido, puede leerse con cierta utilidad el informe sobre la crisis de la gobernabilidad de las democracias de M. Crozier, S. M. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.

99. «Michel Foucault, an Interview: Sex, power and the Politics of Identity», *op. cit.*, p. 1553.

100. Cf. C. Crouch, *Post-democracy*, London, Polity Press, 2004.

101. Cf. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, II. Bde., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983. El trabajo de Sloterdijk probablemente influye el análisis foucaultiano del cinismo antiguo, que le es contemporáneo.

Lo que el gobernado, en cuanto tal, debe hacer –admitiendo que se pueda hablar de un deber en un terreno como el de la creatividad, de la institucionalidad dirigida hacia la libertad– es asumir sobre sí mismo, subjetivamente, el «derecho» de «poser les questions de vérité» que descolocan la *routine* burocrática e interrumpen los circuitos lineales de la operatividad del gobierno. Es una tarea que concierne a la ética del trabajo intelectual –su necesario posicionarse del lado de la libertad y no del poder; esa posición que salva a la filosofía de la torsión ideológica que la traduce en teoría política, saber para el príncipe, vacua legislación ideal– y es una tarea que corresponde a cualquiera que se ponga frente al gobierno, constriñéndolo a justificar el sentido de su acción y de las estrategias que emprende. Obligándolo, por esto mismo, a tratar con lo que le opone resistencia y lo obliga a modificar las tácticas para gobernar.

No se trata, creo, de una simple posición política. De una retórica del compromiso militante extendida más allá de su tiempo máximo. Lo que está en cuestión es, más bien, la destinación misma de la filosofía. Releamos a Paul Veyne, entonces. ¿Para qué sirve la filosofía? ¿Para duplicar aquello de lo cual los hombres no están muy persuadidos? ¿Para dar indicaciones al gobernante para hacer más eficientes sus propias decisiones y, del lado de los gobernados, para volverlas más aceptables? No importa lo que enseñe el irenismo de la filosofía, el espectáculo del pasado no muestra otra razón en la historia que no sea el conflicto de lo que, ni verdadero ni falso, se impone como lo verdadero que hay que decir. Se podría decir, entonces, que la de Foucault es, verdaderamente una *ética*; una filosofía sin *happy end*.

Si así están las cosas, una filosofía tiene solamente un uso posible: hacer la guerra. Cumplir la función de la resistencia. Para hacerlo, debe comenzar probando genealógicamente que existe una sola verdad de la historia: este mismo conflicto. Ser filósofo –creo que Paul Veyne resume óptimamente el sentido de la filosofía para Foucault– significa diagnosticar lo que en la actualidad son maniobras posibles y trazar su mapa estratégico con la (no demasiado) secreta esperanza de influir en los combates.¹⁰²

El conflicto que inaugura la época neoliberal de la política es entre gobernantes y gobernados. Esta lúcida adquisición no es el dato de una elección del campo «liberal» por parte del último Foucault. Es el modo para seguir estando, con una perspectiva propia de una parte, en el campo estratégico descrito por la elipsis entre las prácticas de la libertad y los dispositivos de captura que las confrontan.

102. Cf. P. Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique*, 471-472, août-septembre 1986, pp. 933-941.

Elegir de qué parte estar significa tener el coraje de la verdad. Y estar en el «devenir» de una transformación que concierne, ante todo, al sujeto y a su capacidad de cuidar de su propio deseo. Bajo estas condiciones, es en verdad difícil poder decir, como dijo una vez Foucault, que la antigüedad haya sido un error.¹⁰³

Università di Padova

103. M. Foucault, «Le retour de la morale», *op. cit.*, p. 1515.