

Subjetivación y lenguaje. Apuntes sobre la biopolítica foucaultiana

En el marco de los debates biopolíticos contemporáneos el pensamiento de Michel Foucault ha funcionado no sólo como un horizonte teórico insoslayable para nuevos desarrollos en torno al tema sino, también, y en virtud de la aún no finalizada publicación de sus cursos en el Collège de France, como una fuente conceptual fundamental para la elucidación del rol que nociones como las de subjetivación o forma de vida han pasado a jugar en la vinculación entre ética y política o, más puntualmente, en la reelaboración de la dimensión política de la ética.

En el presente trabajo me propongo avanzar en la concepción foucaultiana del *bíos* o la forma de vida a partir de uno de los tantos caminos posibles abiertos por los análisis del concepto de gubernamentalidad. Me refiero a aquél que introduce lo que considero uno de los problemas fundamentales planteados por la biopolítica foucaultiana: la dialéctica entre poder y vida o el hecho de que para potenciarse a sí mismo el poder estará obligado a potenciar la vida.

Como es evidente, la introducción del análisis de los dispositivos de seguridad pone de manifiesto una injerencia peculiar de los mismos sobre la vida a la anteriormente presentada bajo los modelos de la soberanía y la disciplina. Si aquellos se caracterizaban por la preeminencia de la ley y de la norma, los cuales compartían la característica de funcionar como imposiciones externas a la vida, los dispositivos de seguridad funcionarán a partir de la idea de normalización cuya principal característica consiste en la regulación por medio de una norma inmanente a aquello mismo que está siendo regulado. Es lo que Foucault tematiza como el pasaje de la idea de normación disciplinaria a la de una normalización biopolítica o gubernamental.

De este modo la biopolítica se constituye como el gobierno de lo múltiple en tanto multiplicidad. La vida es esa multiplicidad que debe ser conducida, gobernada pero al mismo tiempo mantenida en su estado de multiplicidad. Los dispositivos de seguridad de la gubernamentalidad biopolítica se enfrentan al problema de cómo preservar la multiplicidad sin coartar la libertad sino, por el contrario, incitarla, seducirla, estimularla. Gobernar es “siempre una forma de actuar sobre la acción de un sujeto en virtud de su propia acción o de

su ser capaz de una acción”¹. Por ello es que el término conducta es el mas apropiado para poner de manifiesto la especificidad de las relaciones de gobierno. “Conducta es al mismo tiempo conducir a otros y una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades”². Gobernar será entonces “estructurar un campo posible de acción de los otros”, es decir, un medio. Esto se hace manifiesto en el análisis que Foucault realiza en *Nacimiento de la biopolítica del homo economicus* y que es preciso recordar en sus aspectos más generales.

II. Subjetividad sujeta

El análisis parte de lo que Foucault denomina una genealogía de los regímenes de veridicción, por medio de ella estará interesado en identificar las prácticas y los saberes a partir de los cuales se afirma un determinado orden de cosas que permite discriminar lo verdadero y lo falso y cómo dicha partición tendrá sus efectos sobre la subjetividad. Es desde esta perspectiva que la problemática biopolítica aparece centrada en torno a la relación entre gobierno y subjetivación. Foucault nos muestra como, por una parte, la economía funciona como racionalidad del gobierno, es decir, el mercado como “lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental”³. Pero al mismo tiempo se constituye en el ámbito a partir del cual se dice la verdad acerca del hombre. No en vano lo presentará a través de la idea de una “mutación epistemológica esencial” en la medida en que los análisis neoliberales “pretenden cambiar lo que constituyó (...) el objeto (...), el campo de referencia general del análisis económico”⁴. Si antes éste venía dado por “el estudio de los mecanismos de producción, los mecanismos de intercambio y los hechos de consumo dentro de una estructura social dada. Ahora el análisis económico no debe consistir en el estudio de esos mecanismos, sino en el de la naturaleza y las consecuencias de las decisiones sustituibles (...) En este sentido, la economía ya no es análisis de procesos, (...) sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos”⁵.

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Quarto-Gallimard, Paris, 2001, p. 1053.

² *Ibid.* p. 1053.

³ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica.*, FCE, Bs. As., 2007, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 260.

⁵ *Ibid.*, p. 261.

Para explicar cómo esto es posible, Foucault apela al pensamiento de la escuela neoliberal norteamericana. Esta define como conducta racional “toda aquella que sea sensible a las modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria y por lo tanto sistemática; que no sea aleatoria respecto a lo real (...) En otras palabras, cualquier conducta que acepte la realidad”⁶.

Esta última frase es capital para mi análisis y la reformularía del siguiente modo: ¿quién es el que acepta la realidad? “El *homo œconomicus*, dirá Foucault, es quien acepta la realidad o responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio y así, aparece justamente como un elemento manejable (...). El *homo œconomicus* es un hombre eminentemente gobernable”⁷. Dicho de otro modo, el *homo œconomicus*, es manejable y gobernable en la medida en que se presenta como una determinada forma de la subjetividad pasible de *cálculo*.

El *homo œconomicus* es concebido por la escuela neoliberal como un “empresario de sí mismo” que al consumir produce su propia satisfacción. Pero dado que lo hace en un espacio de juego previamente determinado la libertad con la que lo hace es puramente formal. Ni su satisfacción es libre ni su trabajo sobre sí auto producción.

Ante esta figura de la subjetividad neoliberal sujeta por el régimen veridiccional del mercado me gustaría extraer algunas primeras consecuencias: 1. En principio que, tal como se hizo evidente en el análisis del *homo œconomicus*, sería un error restringir los alcances o injerencia de los dispositivos de seguridad de la biopolítica, su acción sobre el medio o el espacio de juego, al ámbito circunscripto de la vida en su dimensión estrictamente biológica. Pues, como puede apreciarse, la finalidad de la normalización apunta no solo a la modulación de lo que rápidamente podríamos englobar bajo la noción de vida biológica (*zôe*), sino a la injerencia dentro del ámbito de las decisiones individuales, esto es, a la determinación de aquellos aspectos que configuran un modo de vida 2. Por otro lado, que para empezar a avanzar en la dirección señalada al comienzo de este trabajo, una interpretación de la concepción foucaultea del *bíos*, su pensamiento tendrá que vérselas con el problema antes planteado y que me gustaría formular por medio de la pregunta ¿Cómo hacer valer la libertad puesta en juego en el gobierno de la vida?

⁶ *Ibid.*, p. 308.

⁷ *Ibid.*, p. 310.

III. Insistencias

En una conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía titulada *¿Qué es la crítica?* apenas unos meses antes al curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica* Foucault aborda dicho problema a partir de la caracterización de lo que podría entenderse como una “actitud crítica”. Luego de una breve descripción del proceso progresivo de gubernamentalización consistente en la proliferación y desmultiplicación a partir del siglo XV del arte de gobernar a distintos ámbitos: familia, casa, ejército, ciudades, Estados, el cuerpo, etc, Foucault afirma que “de esta gubernamentalización no puede ser disociada la cuestión de *¿Cómo no ser gobernado?*”⁸ pero añade una precisión fundamental:

“Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria “no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto”. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de gobernar (...) se encuentra una cuestión perpetua que sería: “como no ser gobernados *de esa forma*, por ése, en el nombre de estos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos”⁹.

“Cuestión perpetua”, dirá Foucault, que, como vemos, atraviesa la actitud crítica. Pero ¿de dónde proviene esta insistencia de la pregunta por “¿Cómo no ser gobernados?”? Volveré sobre este punto más adelante, pero si dejamos de lado por un momento este interrogante para completar la caracterización de la “actitud crítica” debemos tener en cuenta que:

“Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba (...) de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocaban una verdad, (...) yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder (...) La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar con una palabra la política de la verdad”¹⁰.

⁸ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, *Δαίμων*, Revista de Filosofía N°11, 1995, p. 6.

⁹ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

Esta idea tan sugerente en el pensamiento de Foucault de una “política de la verdad” consistiría, al menos en el marco de esta conferencia, en un análisis del nexo de “saber-poder que [permitiría] aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema”¹¹, lo que podría caracterizarse como su positividad y el recorrido de su ciclo, “ir del hecho de la aceptación al sistema de la aceptabilidad”. Dicho campo de aceptabilidad, dirá Foucault, se trata de pensarlo siempre asociado a un dominio de posibilidad y, por lo tanto, de reversibilidad o inversión posible. Entonces, la detección de la aceptabilidad de un sistema es indisoluble del descubrimiento de la violencia y arbitrariedad que lo volvía difícil de aceptar. Vemos como el análisis conduce no a poner de manifiesto una necesidad sino a la posibilidad de pensar su desaparición. Se trata de una puesta en inteligibilidad que consiste en la restitución de las condiciones de aparición de una singularidad haciendo explícito como ésta no es producto sino efecto de múltiples elementos determinantes. Tal como lo afirmaba en *Nacimiento de la biopolítica* el problema consiste en mostrar cómo lo real fue posible y no como lo posible puede ser real para así, podríamos afirmar, exhibiendo la contingencia histórica de lo que somos, mostrar la posibilidad teórica de poder pensarnos de otra manera.

Pero si ahora retomamos la insistencia que identificábamos al hablar de la pregunta crítica Foucault dirá que lo que pone en movimiento la inversión es la decisión, la voluntad decisoria de no ser gobernado de tal o cual forma.

“¿No hace falta ahora interrogar [nos dirá Foucault] lo que sería la voluntad de no ser gobernado así, de esa forma, etc., tanto en su forma individual de experiencia como en su forma colectiva? Ahora hay que plantear el problema de la voluntad (...) Era tan evidente, que yo habría podido darme cuenta antes; pero como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental ha tratado siempre con infinita precaución y dificultad, digamos que he intentado evitarlo en la medida de lo posible. Podemos decir que es inevitable. Les he ofrecido aquí las consideraciones de un trabajo que está en marcha”¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 22.

Aquí el análisis se detiene, al menos en esta conferencia. El problema de la voluntad queda planteado pero como algo a ser retomado, como una tarea futura. Nos deja con una caracterización de la actitud crítica que parecía estar todavía demasiado ligada a la tarea, podríamos decir, en cierta medida negativa de “desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación de los efectos de poder cuya verdad, de la que supuestamente dependen, les afecta”¹³ dejando inexplorada esa voluntad decisoria sobre la cual recaería la posibilidad de una actitud crítica.

Pero si vinculamos el trabajo crítico de desujeción con el que Foucault identifica la idea de una política de la verdad al señalamiento de que en ningún momento se trata de una oposición absoluta al gobierno, damos con una clave que nos encamina en la comprensión de por qué la noción de vida en Foucault no puede ser pensada a partir de la posibilidad de un acceso o restitución a un estadio puro en que ésta se encontrase al margen de su inscripción en un dispositivo. La vida nunca es simplemente vida desubjetivada sino *bíos* o forma de vida.

IV. Subjetivación

Es preciso entonces retomar la pregunta formulada anteriormente y dirigirla al modo en que la tematización foucaultiana del problema del *bíos* parecería rebasar el trabajo de desujeción que orientaba la tarea de una actitud crítica. Pues la “la liberación puede ser la condición política o histórica para una práctica de libertad” pero “esta liberación no basta para definir las prácticas de libertad” sino que “abre un campo de nuevas relaciones que es cuestión controlar mediante [dichas] prácticas”. Quizá por ello la idea de resistencia y nociones como la de contraconducta son progresivamente abandonadas para pasar a pensar el problema de la subjetividad en el marco del gobierno de uno mismo¹⁴.

¿Qué son esas prácticas de libertad? Sabemos que Foucault ha desarrollado extensamente el problema de la subjetivación en sus cursos de la primera mitad de la década del '80 como en los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*. Sin entrar en los

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ Cfr. Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, FCE, Bs. As., 2006, p. 238. Foucault se queja de la sobresaturación de la idea de disidencia: “Después de todo ¿quién no hace hoy su propia teoría de la disidencia?”.

desarrollos puntuales, me interesa retomar ciertos rasgos de estas investigaciones. En una célebre entrevista del año '83 Foucault afirmaba que:

“La idea del *bíos* como un material para una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria”¹⁵.

En la idea de una estética de la existencia Foucault (*tekhnê tou biou*) se interesaba especialmente en el hecho de que la noción de obra allí implicada no revestía la forma de un objeto, un texto o una institución. Y encontraba sorprendente que para nosotros “no haya obra de arte salvo allí donde alguna cosa escapa a la mortalidad de su creador (...) [Mientras que] para los Antiguos la estética de la existencia se aplicaba, por el contrario, a esa cosa pasajera que es la vida de aquél que la ponía en obra librado, en el mejor de los casos, a dejar detrás de sí el rastro o la marca de una reputación”¹⁶.

Siguiendo a Potte-Bonneville podríamos decir que la afirmación según la cual la subjetivación es un proceso “eto poético” es, quizá, engañadora. La *poiesis*, según Aristóteles, es una actividad que produce un objeto diferente de ella, autónoma frente a su proceso de producción; mientras que el sujeto, para Foucault, no se separa de la subjetivación que lo sostiene ni preexiste al proceso que lo produce, de lo contrario no sería producción sino actualización de alguno de los modos latentes de subjetivación exteriores y anteriores a la historia. La subjetivación es, entonces, una práctica, una *praxis* a través de la cual el sí nunca deja de subjetivarse”¹⁷. Por ello Foucault sostendrá en su análisis del *Alcibíades* de Platón como

“el sí no es reducible ni al vestido, ni a los instrumentos, ni a las posesiones. Se ha de buscar en el principio que ha de hacer uso de tales instrumentos, un principio que no pertenece al cuerpo, sino al alma. Hay que inquietarse por el alma –

¹⁵ Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., p. 1209.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1434.

¹⁷ Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Manantial, Bs. As., 2007, p. 219.

tal es la principal actividad del cuidado de sí-. El cuidado de sí es cuidado de la actividad y no cuidado del alma en tanto que sustancia”¹⁸.

Pero si cuando hacíamos mención al *homo economicus* señalábamos cómo la subjetividad era sujeta por medio de dispositivos de seguridad que invocaban la verdad del mercado; y, por otro lado, veíamos de qué modo la “actitud crítica” consistía en ese movimiento por el cual el sujeto se atribuía el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder nos damos cuenta como la idea de *bíos* foucaultiana no podrá no estar vinculada con cierta actitud crítica ligada al problema de la verdad. En efecto, en el marco de sus últimos cursos del Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, Foucault abordará el problema del *bíos* o la constitución de la forma de vida partiendo de una original elucidación del modo en que el viviente humano se subjetiva libremente a partir de un determinado uso del lenguaje, mediante un decir franco o verdadero, los enunciados de la *parrhesía*.

Dichos enunciados configuran el ámbito propio de una “dramática del lenguaje” y se distinguen de la pragmática de los actos de habla. Es precisamente el compromiso ontológico del sujeto en el acto de enunciación lo que marca la diferencia con ellos. Pues no es sino en el acontecimiento de la enunciación de la verdad que el sujeto precisa su modo de ser en cuanto habla. El enunciado parresiástico, al cual Foucault se refiere, no vincula su eficacia a un contexto previamente instituido ni viene a funcionar como una confirmación de las relaciones sociales previamente dadas. El espacio abierto por el decir verdadero no es el del performativo sino el de la indeterminación, el de lo imprevisible, el del riesgo, el de lo acontecimental. Sus efectos no están predeterminados como en los performativos en los que el locutor, el enunciado y el destinatario están ya instituidos. “La característica del enunciado parresiástico es justamente que, al margen del estatus y de todo aquello que pueda codificar y determinar la situación, el parresiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla”¹⁹.

Ya para terminar, si ahora retomamos la pregunta que había formulado al comienzo, acerca de ¿Cómo hacer valer la libertad puesta en juego en el gobierno de la vida?

¹⁸ Michel Foucault, *Ética, Estética y Hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 451-452.

¹⁹ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Bs. As., 2010, p. 81.

Encontramos que la parresia pone en juego justamente la libertad del sujeto en el momento en que lo vincula a su propia enunciación. “Solo hay parresía cuando hay libertad en la enunciación de la verdad y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado” subjetivándose. Así, “la parresía pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad”²⁰.

²⁰ *Ibid.*, p. 83.