

Ilustración y uso prudente de la razón.

Hacia una actualización desobediente de la crítica

Silvana Vignale. Doctora en Filosofía (UNLa). Investigadora Adjunta en el INCIHUSA - CONICET, Mendoza. Profesora Titular en la cátedra de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural de la Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua. Contacto: svignale@mendoza-conicet.gob.ar

La cuestión de la crítica se encuentra en el seno del pensamiento moderno, asociada al proceso de Ilustración, y a la independencia del uso del propio entendimiento respecto de toda autoridad intelectual, moral o física. En el marco de una historia política de la verdad, aquello significaba salir de la minoría de edad en la que la obediencia se confunde con no atreverse a pensar por sí mismo. Ahora bien, nuestro trabajo se dirige a contextualizar históricamente el uso público de la razón –solución kantiana

a cómo emancipar el propio entendimiento— para evitar trasposiciones históricas o formas de deshistorización del ejercicio crítico. En este sentido, rebatimos que el uso público de la razón sea una forma de *parrhesía* o coraje de la verdad, en los términos en que es analizado por Foucault en la Antigüedad Clásica. Y en segundo lugar, ponemos en cuestión la posibilidad de que el uso público de la razón se constituya en un modo legítimo del ejercicio crítico, en cuanto mantiene la trampa moderna entre la libertad y la obediencia. Pero aún más, en cuanto aquella fábrica de libertades del siglo XVIII dio lugar a una nueva racionalidad gubernamental —el neoliberalismo—, en la que se invisibilizan aún más la paradoja nacida en la modernidad entre libertad y obediencia, mediante la producción de subjetividades “implicadas”, que internalizan por sí mismas la mérito-nomatividad característica de una ética empresarial.

1

Hay numerosos trabajos en el último tiempo acerca del análisis que realiza Michel Foucault sobre la cuestión de la *Aufklärung*. Es interesante comprender que —tanto el análisis de Foucault, como los posteriores estudios— no se debe a una mera curiosidad teórica, o a una exigencia firme por comprender a un autor u otro. Sin quitar mérito al lugar que estas figuras tienen en la historia de nuestro pensamiento, nos animamos a decir que el interés por estos temas hecha raíces en la insistencia por la pregunta por el presente del que formamos parte, y por un compromiso metodológico de desentrañar nuestra actualidad a partir de determinar genealógicamente la constitución de nuestras formas de subjetivación individual y política —si es que cabe una distinción—.

El pensador francés realizó un trabajo exegético del texto “¿Qué es la Ilustración?” de Immanuel Kant, en dos versiones. Una de ellas fue la primera clase del curso *El gobierno de sí y de los otros*, y la otra fue publicada en 1984 en *The Foucault Reader*, homónimo al texto de Kant. En el análisis que realiza del texto, como es de esperar, se ocupa del uso público de la razón. El motivo de iniciar la primera clase del curso que se dedicará al estudio de la *parrhesía* con la cuestión de la Ilustración, se debe a la necesidad de realizar una “historia de las prácticas de veridicción” en el marco de una ontología del presente. No nos ocuparemos aquí de este análisis —del que nos hemos ocupado en otros lugares—¹, sino que nos circunscribiremos a entretejer aspectos de

1 VIGNALE, Silvana. *Políticas de la subjetividad. Subjetivación, actitud crítica y ontología del*

la idea de “uso público de la razón” en relación a un posible diagnóstico de nuestro presente.

El texto kantiano, para refrescarlo aquí, dice que la Ilustración consiste en la salida de la autoculpable minoría de edad, minoría de edad que se hallaría signada por no guiarse por el propio entendimiento, sino por el dogma, y por encontrarse en dependencia de tutores. La consigna para salir de la minoría de edad es *sapere aude!*, atreverse a pensar por sí mismo, a valerse del propio entendimiento, sin la guía de otros. Y para ello es necesario hacer uso público de la razón, es decir, expresar por escrito y ante un público docto lo que se piensa, reservando el uso privado de la razón a aquél que se cumple de acuerdo a la función que se ocupa en la sociedad –por ejemplo, el sacerdote al oficiar la misa hace uso privado de la razón y debe reservar lo que piensa libremente al uso público—. Hasta aquí es suficiente para comenzar nuestra indagación.

Nos ocuparemos ahora de un contrapunto de lecturas, para situar históricamente aquél uso público. Fundamentalmente contrastando el análisis con el liberalismo en el siglo XVIII, de acuerdo a como Foucault lo caracteriza al comienzo de *Nacimiento de la biopolítica*; esto es, como una práctica gubernamental que es consumidora de libertad. En sus palabras: “Y lo es en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de la propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc.” (Foucault, 2010, 84). Podríamos decir que aquella “libertad de expresión” (si se me permite la reducción), propia del uso público de la razón, no tiene tanto que ver con “respetar” una libertad o con garantizarla, sino que se enmarca en una práctica gubernamental o en una nueva razón de Estado que consume libertad, “es decir está obligado a producirla (...) El liberalismo no formula ese «sé libre». El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre” (Foucault, 2010, 84).

presente en Michel Foucault [en Línea]. Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Desarrollo Productivo y Tecnológico Disponible en: http://www.repositoriojmr.unla.edu.ar/descarga/TE/DFilo/035009_Vignale.pdf

Enmarcamos históricamente el uso público de la razón para evitar algunos malentendidos arriesgados, a los que se puede llegar cómodamente –quizás facilitados por el propio Foucault–, pero que a nuestro juicio deshistorizan diferentes prácticas y concepciones acerca de un cierto compromiso con la verdad. En este sentido, consideramos que el uso público de la razón no es, en primer lugar, una forma de *parrhesía*. Y en segundo lugar, que no es –o al menos no podemos seguir considerando–, que se trate de un ejercicio crítico –en el sentido de que solamente con él podemos dar cuenta de formas de resistencias. Puesto que en ambos casos nos sustraemos a la especificidad de nuestro presente. Iremos por parte.

La *parrhesía* –cuyo análisis en Foucault se circunscribe a la Antigüedad Clásica–, supone un decir veraz en el marco de una relación desigual, cuyo riesgo siempre es la vida.² A diferencia de ello, desde nuestro punto de vista, la distinción entre uso público y uso privado, en la respuesta que da Kant a qué es la Ilustración, gestiona los ámbitos para proferir una verdad: no siempre, no de cualquier modo, por escrito y ante un público docto –es decir, entre pares–, siempre y cuando no se superponga con la función que se cumple. Con ello, en primer lugar, ya no se corre un “riesgo de vida”: garantiza la seguridad del individuo respecto de una forma de decir la verdad. Hemos dicho “garantiza la seguridad del individuo” con expresa alusión a las teorías sobre el origen del Estado y a las relaciones ambiguas entre individuo y sociedad. Ahora bien, no debiéramos confundir una con otra, *parrhesía* y uso público de la razón. La nueva razón de Estado no hace sino profundizar la paradoja política moderna entre libertad y obediencia, *in fraganti* en el final del texto “¿Qué es la Ilustración?”, cuando Kant dice: “razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced”. Paradoja que se exagera en nuestra época con el neoliberalismo –y aquí cabe la aclaración de que tampoco debemos confundir éste último con el liberalismo del siglo XVIII–.

De modo que si traemos aquí la cuestión de la crítica, es ineludible considerar que en el siglo XVIII se encuentra asociada al proceso de autonomía de la Ilustración, cuestión

² En el curso *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) Foucault realiza un estudio eminentemente político de la *parrhesía*, a partir de la definición de dos momentos: el momento pericleano, en la segunda mitad del siglo V a C. –o *parrhesía* democrática–, y el momento platónico –o *parrhesía* autocrática– en el comienzo del siglo IV a C. Cfr. Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

relativa a la independencia del uso del entendimiento respecto de toda autoridad intelectual, moral o física. Tener el coraje para la verdad, significaba en aquél momento y como ya se ha dicho, salir de la minoría de edad en la que obedecer se confunde con no razonar, romper con las cadenas al dogma religioso.

Por lo tanto, realizar un diagnóstico del presente, debe atender a las formas históricas de la crítica, y con ello, atender tanto al pliegue neoliberal que en el presente nos constituye, como a la necesidad de repensar la crítica, la crítica como rechazo de lo que somos, en primer término, ocupándonos de sus desplazamientos respecto de los límites y posibilidades de transformación subjetiva.

2

Lo que hemos denominado la paradoja moderna, y que podemos encontrar expresada en “razonad cuanto queráis, pero obedeced”, no expresa otra cosa que lo que sostiene Mario Heler en su libro *Individuos; persistencia de una idea moderna*. Dice: “ni el optimismo de la Ilustración en el siglo XVIII pudo eludir la preocupación por los posibles efectos del comportamiento de individuos *regidos por sí mismos*. Intentó entonces postergar la libertad de acción y procurar un aprendizaje del uso prudente de la razón, mediante el ejercicio primero de la libertad de pensamiento” (Heler, 2000, 16). Un diagnóstico del presente debe comenzar por reconocer cómo nos constituimos –todavía– en esa paradoja, en cuanto se acusa al presente, mientras se practican diversas formas de obediencia. Nos estamos refiriendo a cierta forma de proclama intelectual que busca, lisa y llanamente, denunciar el presente como un mal, creando discursos emancipatorios a partir de la moralización de la gubernamentalidad que nos constituye, como gesto políticamente correcto. Aunque lo que permanece intacto es el proceso mediante el cual se internaliza la normatividad propia del neoliberalismo, como racionalidad gubernamental. Nos referimos a que nuestro presente ha exacerbado uno de los modos de vida de la modernidad: aquél que inscribe en la propia subjetividad la tensión entre nuestros discursos y nuestras prácticas. Somos plenamente modernos, en cuanto asentimos a uno de los principales pactos tácitos, aquél que se vincula al significado de la Ilustración: atrevernos a pensar por nosotros mismos, hacer uso público de la razón, liberarnos del yugo de nuestros tutores, expresarnos por escrito ante un público docto, pero limitando nuestro accionar político, es decir, obedeciendo.

Para ilustrarlo con palabras de Foucault, que nos sirven al caso: “es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coacciones, coerciones, obligaciones, apoyadas en amenazas, etcétera” (Foucault, 2010, 84).

En *Vigilar y castigar* la paradoja quedaba anunciada de este modo: “Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. (...) Las Luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, 2008, 255). No en vano en el momento de aquellas Luces es cuando se configura –como realidad transaccional– la idea de “hombre”: a partir de un doble registro, anátomo-metafísico y otro técnico-político. En ello puede verse –más claramente, aunque no quede explícito–, que el uso público de la razón se yergue mientras subrepticamente se configura en el mismo individuo formas de sujeción disciplinaria. Podríamos decir que la aparente libertad de proferir una verdad queda cooptada por las disciplinas: una vez más, “razonad cuanto queráis, pero obedeced”. En el *Nacimiento de la biopolítica* Foucault expresa como una de las consecuencias de ese liberalismo y del arte liberal de gobernar “la formidable extensión de los procedimientos de control, coacción y coerción que van a constituir la contrapartida y el contrapeso de las libertades” (Foucault, 2010, 87).

3

Aunque no es nuestra tarea aquí el análisis de la noción de “crítica” en Foucault,³

3 Que hemos realizado por ejemplo en: Vignale, S. “Foucault, actitud crítica y subjetivación”. Cuadernos de Filosofía. Nro. 61. Buenos Aires, Primavera 2013. Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires. ISSN 0590-1901 (impreso) | ISSN 2362-485x (en línea). Pp. 5-17. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/2440>; Vignale, S. y Luciana Álvarez. Gubernamentalidad y contraconductas: actitud crítica como práctica de resistencia. Revista Barda. Año 2, nro. 2: Castigar y Vigilar:1976-2016. Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura. Universidad Nacional del Comahue. Abril de 2016. Pp. 164-182. En línea: <http://www.cefc.org.ar/revista/wp-content/uploads/2015/07/barda-2.pdf>; Vignale, S. “Foucault, actitud crítica y modo de vida”. *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico. Año XLV, Número 94, Diciembre de 2013. ISSN 0012-2122. Pp. 6-32. <http://dialogos-filosofia.blogspot.com.ar/2013/12/dialogos-94-2013.html>

señalaremos algunas de las aproximaciones que realiza, sólo a título de recordarlo para lo que sigue de nuestro trabajo. Tomaremos dos aproximaciones.

La primera, en una conferencia del año 1978, sitúa la aparición de una “actitud” crítica respecto de otra preocupación que se da a partir del siglo XV o XVI: la de cómo gobernar a los otros. La crítica se encuentra entonces en la actitud de quien se preocupa por “cómo no ser gobernado de esta manera”. Es decir, como una actitud insubordinada, como gesto de desobediencia. Como podemos ver, no se trata de la paradoja entre libertad y obediencia, que se encuentra en el análisis del texto kantiano, sino de la insurrección a ser gobernado de una determinada forma, como actitud moral y política que permite recusar determinado arte de gobierno, o de limitarlo, o de transformarlo. En este marco, “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, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podrá denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 1995, 8).

La segunda aproximación a la noción de “crítica” se encuentra en una versión preparatoria de una conferencia en New York, en 1981, donde dice: “Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir en búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto” (Foucault, 2001, 497).

Ahora bien, si la función de la crítica es eminentemente de transformación (“las posibilidades indefinidas de transformación del sujeto”), tendríamos que decir que hoy el neoliberalismo, como lógica de la empresa y como razón gubernamental, ha “cooptado” el movimiento de la crítica. Las Luces y libertades del siglo XVIII, el consumo y producción de libertades han devenido, con el neoliberalismo, en la profundización

de esa contraposición entre libertad y obediencia, sobre todo en cuanto se invisibiliza la contradicción; en cuanto –como sostienen Laval y Dardot– “el conservadurismo ha cambiado el rostro y ha querido mostrarse como una «reducción» o «ruptura» con el pasado en nombre de los valores de la modernidad. La nueva derecha –si le cabe ese nombre– ha querido presentarse como una nueva fuerza anticonservadora y “antisistema”, que tiene en sus manos el monopolio de la reforma y del cambio, aprovechando a su favor el descontento de las fracciones populares y recurriendo para ello a un populismo anti-élite y anti-Estado, a menudo teñido de xenofobia” (Laval y Dardot, 2013, 293).

En otro términos, la nueva derecha se ha hecho de las herramientas de la crítica para la transformación, en el orden de un modo de gobernar cuyo modelo es la empresa, y mediante un modo de producción de subjetividades, que se identifican con el emprendedurismo y con la competencia, y “creen” en su libertad de acción individual y en su libertad de expresión, a través de las múltiples herramientas que le permiten, en cada momento, y gracias a internet y a las redes sociales, ser fotógrafo, periodista de opinión, periodista de investigación, comentarista, y lo vuelven –por tanto– una pequeña empresa de comunicación. Es decir, el uso público de la razón ha devenido en una práctica inmanente a la lógica del emprendedor de sí mismo, y por lo tanto, no una práctica emancipatoria: nos ha vuelto obedientes y obsecuentes a la lógica de la multiplicidad que el Estado tiene la función de “regular” en la esfera público-privada. Y donde la gestión de la población no es la de asegurar la integración de intereses de la vida colectiva, sino acomodar las sociedades a las exigencias de la competencia mundial y a las finanzas globales (Laval y Dardot, 2013, 286), es decir, ofrece la población como “recurso” para las empresas. De forma tal que el Estado no abandona la gestión de la población, sino que su intervención obedece a otros imperativos, por lo que lo que resulta transformada la definición misma del sujeto político, que ya no es el mismo que el individuo que surge en la modernidad. No resulta descabellada la pregunta de si es el Estado donde se encuentra el enemigo al que hay que resistir, o si nuestra atención debe dirigirse a identificar cuáles son las luchas actuales contra las formas de individualización. Para ello es necesaria una actualización de la crítica, si aceptamos que su estrategia ha sido deglutida por la lógica del capital.

Entonces, si bien la crítica, como tarea o ejercicio, es transhistórica —en cuanto pueden encontrarse en diferentes épocas formas de resistencia y de rechazo a las formas de gubernamentalidad—, no adquiere las mismas características en cada momento histórico, ni los mismos condicionamientos. Si hay nuevas racionalidades y nuevas formas de gobierno, debe encontrarse, cada vez, formas de resistencias adecuadas a cada una de ellas. Nuestra tarea hoy es darle especificidad a la crítica, mediante un adecuado diagnóstico del presente, pero también mediante un adecuado ejercicio.

Habíamos citado ya el final del capítulo de “El panoptismo”: “las luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas”. Con ello nos ubicamos en un arte de gobernar que, más que un contrato, es la producción de un sujeto que “contrata”. Se trata de una normativización subjetiva peculiar, en cuanto los propios sujetos *creen* en las libertades que la propia gubernamentalidad neoliberal produce para ellos (lo que comporta la creencia de ser plenamente libres para elegir y plenamente responsables de su éxito o fracaso). Es una ética empresarial que penetra hasta en sus pensamientos y dirige sus intereses. “Postular la libertad de elección, suscitar esta libertad, constituir la prácticamente, supone que los sujetos se vean conducidos como por una «mano invisible» a hacer las elecciones que serán provechosas para cada uno y a todos” (Laval y Dardot, 2013, 329).

De acuerdo con esto último, lo que se trata de repensar es el trasfondo crítico libertad-obediencia, en el marco de la *merito-normatividad* que se ha vuelto inmanente. “Ya no nos encontramos frente a las viejas disciplinas que se dedicaban, mediante la coacción, a amaestrar cuerpos y doblegar los espíritus para hacerlos más dóciles, metodología institucional que desde hace mucho tiempo se encuentra en crisis. Se trata de gobernar a un ser cuya subjetividad *debe* estar implicada en la actividad que se requiere que lleve a cabo” (Laval y Dardot, 2013, 331). Esa “subjetividad implicada” también se encontraba en las formas de objetivación y sujeción del ejercicio disciplinario del cuerpo. Pero aparece *aggiornada* en la nueva racionalidad de gobierno. Una “subjetividad implicada” es la que se identifica con el uso privado de la razón. Es así que lo que tenemos que preguntarnos no es tanto sobre el contenido de los discursos críticos —en la medida en que al proferirse siguen reproduciendo, sin cuestionamiento, la obediencia a la posición a la que se encuentran ligados, o en términos kantianos, al lugar que le

confieren en el uso privado de la razón, en el cual se permanece obediente—. Llevado al plano de lo concreto, se trata de una subjetividad que se encarga completamente de su actividad profesional, que invierte sobre sí misma para acrecentar su “capital humano”, que trabaja en su propia eficacia, que se convierte en una “empresa de sí” (de la cual no estamos —como trabajadores del campo intelectual— exentos). Y con esto, una “naturalización” del discurso neoliberal que encubre la progresiva pérdida de derechos.

4

Volviendo a la cuestión del uso público de la razón, equiparable con el advenimiento en el ámbito de los derechos de primera generación de la “libertad de expresión”, nos habíamos preguntado —casi retóricamente—: ¿puede equipararse a la *parrhesía*? Como habíamos anticipado, no sería adecuado trasponer una práctica —la del decir veraz en la Grecia Clásica— a otra en un momento histórico diferente, donde lo político y los modos de subjetivación coagulan de manera muy distinta. Además de ello, el decir veraz o el coraje por la verdad se sitúan en una dramática del discurso verdadero, es decir, en el modo en que el sujeto se liga a sí mismo por medio de esa verdad que profiere, en un tejido entre lo que piensa, lo que dice y lo que hace. En cambio, la modernidad muestra que las luces que inventaron las libertades, inventaron también las disciplinas, es decir que en términos de subjetivación, producen prácticas divisorias de sí mismo. Entre los monstruos producidos por el sueño de la razón se encuentra un sujeto que, al obedecer, *se cree libre* en cuanto “dice lo que piensa”. ¿Pero qué sucede en el orden de las prácticas, qué ocurre con la libertad de acción, con las resistencias que no sólo atañen a la libertad de pensamiento, sino a la resistencia corpórea, física, material respecto de toda forma de dominación?

El *ethos* empresarial supone un trabajo sobre sí mismo con el fin de transformarse permanentemente, de volverse cada vez más eficaz. “Si el trabajo se convierte aquí en el espacio de la libertad, es con la condición de que cada cual sepa superar la condición pasiva del asalariado de antaño, es decir, se convierta en una empresa de sí mismo” (Laval y Dardot, 2013, 339). Ahora bien, pese al evidente desarrollo de una ética de la empresa, no creemos —como Aubrey— que ésta pueda asimilarse a una forma actual del “cuidado de sí” o una versión contemporánea de lo que Foucault trabajó en *La hermenéutica del sujeto* como *epimeleia heautou*. La ética empresarial, según Aubrey,

es una “ética personal en tiempos de incertidumbre” y se basa en principios que sostienen que “el dominio de sí no consiste en conducir de modo rígido la vida, sino en mostrarse flexible, emprendedor”, y en que “todo hay que defenderlo y conquistarlo constantemente” (Laval y Dardot, 2013, 341). La *epimeleia heautou*, en cambio, supone una serie de transformaciones a partir de las relaciones del sujeto con la verdad, pero no debemos pasar por alto que esa relación consigo mismo –constituidas en la Antigüedad Clásica por las técnicas o prácticas de sí– son formas a partir de las que el sujeto interviene en su propia configuración subjetiva sin instancias jurídicas o normativas *per se*. Y con esto no hay que olvidar tampoco que las técnicas de sí a las que Foucault alude, apuntan a un ejercicio de *desujeción* –y no de sujeción a normas, aunque éstas en la ética empresarial se plieguen sobre la identidad subjetiva–. Para decirlo con la metáfora deleuzeana sobre el pliegue, en la ética del cuidado de sí hay contracciones de un pliegue para deshacerse de las estrategias constrictivas que se han plegado y que se asumen como propias. La implicancia del sujeto en la labor que lleva a cabo, como mencionamos arriba a las “subjetividades implicadas”, no es otra cosa que asumir sin más el pliegue que nos conforma.

Con lo último que dijimos, nos encontramos ante un doble riesgo, fruto de la trasposición histórica o la deshistorización de determinadas prácticas y ejercicios subjetivos. Queda dicho que no es posible asimilar la ética empresarial a una ética de sí. Pero –y esta es nuestra sospecha–, también existe un riesgo de deshistorizar la crítica, el trabajo crítico –como si pudiese ser el mismo en distintos momentos históricos–. Una de las formas de deshistorizarlo o de ejercerlo mediante cierta retroversión histórica, es fundándolo en aquél uso público de la razón. Otro modo, es no advirtiendo que la lógica del capital se ha consustanciado con el gesto y la operación crítica de la transformación subjetiva. La ética empresarial “sabe” que el sujeto no es un sujeto pasivo, y por eso lo invita a hacerse empresario de sí mismo y a introyectar por sí mismo la normatividad propia de la razón neoliberal y a identificarse con la empresa.

Ahora bien, si entendemos que los procesos de subjetivación son siempre acciones y contracciones, repliegues y despliegues, espasmos que al desujecionarse configuran la propia subjetividad, no hablamos con ello de una “emancipación” del sujeto respecto

del momento histórico que lo configura. Las formas del cuidado de sí y las libertades modernas forman parte de la historia en los modos de subjetivación. Si Foucault se interesó en la Antigüedad Clásica, fue porque encontró que las formas del cuidado de sí constituían una línea de fuga respecto de la normatividad jurídica y axiológica. Y también porque encontró que en el núcleo de la relación consigo mismo es donde es posible comenzar a desarrollar fuerzas contrarias a la normatividad que se impone. Es en la relación consigo mismo, desde una heteronormatividad que puede ejercerse una crítica capaz de transformar el presente del que formamos parte. Y esto no significa que la salida sea individual, sino entrever la potencia de la vida para resistir a la configuración de formas, y elevarlo a la resistencia con otros. Crear valores que hasta hoy no han sido creados: se escucha la voz de Nietzsche resonando desde hace más de un siglo.

Es necesario decirlo: la subjetivación “individual” nunca lo es tal, en el sentido de un sujeto aislado, sino que sólo ficcionalmente puede ser entendido de manera atomista. Entre las concepciones a revisar se encuentra la propia noción de “individuo” que nos engaña respecto de la identidad individual, en relación a la voluntad libre y otros defectos de concepto. Una nueva forma de la crítica debe comenzar por abandonar universales como los de “individuo”, “persona”, “sujeto”, y avanzar hacia la producción de nuevas relaciones de lo corpóreo. Respecto de objeciones sobre una salida individual, lo siguiente: toda acción humana, todo plegamiento subjetivo, todo trabajo sobre sí mismo –sea cual fuere, en el amplio espectro de las técnicas de sí mismo– no pueden realizarse sino en articulación política. La invención de nuevas formas de vida requiere de nuevas formas de relacionarnos y de nuevas determinaciones a partir de las que nos nucleemos.

Retomando los modos que nos constituyen, si la ética empresarial se relaciona con técnicas que apuntan a la conducción de sí mismo y de los demás, es decir, si son técnicas de gubernamentalidad, no pueden ser, al mismo tiempo, técnicas de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva. Aunque resulte claro que no puede asimilarse una a la otra, no debemos quedarnos conformes con nuestra sola denuncia a la racionalidad neoliberal. Digamos, no podemos quedarnos solamente con la indocilidad reflexiva, sin pasar a la creación de nuevas formas de lo político en cuanto a la circulación de las fuerzas y a los modos de organización y circulación de

afectos. Efectivamente, hasta ahora, hemos hecho uso público de la razón ¿qué más debemos hacer para transformar nuestro presente? Esta es la cuestión.

Lo que está en juego es el par obediencia-desobediencia. Si Foucault analizó la cuestión de qué es la Ilustración como un modo de actitud crítica –o actitud de modernidad, entendiendo “modernidad” no como una época de la historia, sino como una actitud crítica transhistórica–, es necesario advertir que en nuestro presente aquella actitud crítica no puede conformarse con hacer uso público de la razón, sino que debe avanzar sobre nuevas formas de lo crítico, nuevas formas que introduzcan una disrupción del presente, señalen su actualidad, se distancie de las formas modernas y liberales de la obediencia (ahora sí expresada la modernidad en sentido histórico) y conquiste las haciendas de la desobediencia, de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva. Si la actitud crítica es una actitud transhistórica, esto es, una forma de rechazo a la propia configuración subjetiva que puede encontrarse en diferentes momentos de la historia, no por ello debemos olvidar la necesidad de encontrar la especificidad de esta actitud en el presente del que formamos parte: el neoliberalismo –no como concepto o conjunto discursivo, sino como práctica efectiva de diagramación de las fuerzas, como forma de gubernamentalidad– es la marca que se imprime en nuestros cuerpos, que atraviesa nuestras vidas, y es a esta configuración –y no a otra– la que debemos impugnar.

Para ello debemos comprender el vínculo entre prácticas de gobierno y regímenes de verdad: no son las teorías económicas el lugar de formación de la verdad, sino el mercado. De modo que mientras los teóricos buscan comprender la lógica del mercado, fundamentar sus procedimientos, explicar su funcionamiento, hay una máquina de asignación de identidades, un juego de producción de lo real en torno del cual y a partir del cual se configura quiénes somos. La tarea es impugnar lo que somos, rechazar enérgicamente aquello que nos depotencia en el presente mediante un gesto crítico, desobediente, en la propia vida. Apuntar a una transformación no por consignas o *slogans*, sino conducidos por la inquietud e inconformismo. Que nuestra ética se base en los principios según los cuales la vida se potencia.

Si la crítica se redujera al uso público de la razón (o a las libertades formales), no nos

acecharían las preguntas: ¿cómo ejercer las resistencias? ¿desde qué lugares, desde qué puntos de anclaje? Frente a estas preguntas, unos y otros arribamos a más o menos las mismas conclusiones, que pueden sintetizarse en las de Laval y Dardot, con quienes hemos dialogado en este trabajo. Debemos manifestar un doble rechazo: para con uno mismo, como empresa de sí. Y para con los otros, de acuerdo a la norma de la competencia. Es decir, a través de relaciones de cooperación y de compartir (Laval y Dardot, 2013, 407).

Tal vez, las derivas de nuestra incertidumbre y las pocas formas de respuesta con las que contamos en conjunto, nos ayuden a formular mejor nuestras preguntas, a encontrar mejor el enemigo contra el que luchamos –asumiendo como primera medida que no es exterior a nosotros mismos–, conjugar mejor los verbos de la resistencia, y conocer certeramente –no por búsqueda de certezas, sino para acertar el blanco– cómo no ser gobernados de esta forma.

Referencias

- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica [Crítica y *Aufklärung*]”. *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía* (11), pp. 5-25, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- HELER, Mario. *Individuos. Persistencia de una idea moderna*. Buenos Aires, Biblos, 2000
- LAVAL, Christian y Pierre DARDOT. *La nueva razón del mundo*. Barcelona, GEDISA, 2013.
- KANT, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?”. En: *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 28-37.

