

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

Biopolítica y subjetivación en el pensamiento político foucaultiano.

Luciano Carniglia.

Cita:

Luciano Carniglia (2013). *Biopolítica y subjetivación en el pensamiento político foucaultiano*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/583>

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

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI, 1 a 6 de Julio de 2013

Mesa: Número 60

Título: *Sujeto, acción y política en el debate franco-italiano contemporáneo*

Título de la ponencia: *Biopolítica y subjetivación en el pensamiento político foucaultiano*

Autores: Carniglia, Luciano Andrés, UBA-CIF-CONICET

Resumen

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.

Centrándonos en éste último aspecto, y partiendo de una reconstrucción polémica de los conceptos de veridicción en *El sacramento del lenguaje* de G. Agamben y el de parresía, tal como es desarrollada por Foucault en sus últimos cursos (*Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité*), intentaremos mostrar, en primer lugar, cómo la elucidación de la diferenciación ética implicada en la parresía foucaultiana puede conducirnos a la puesta en inteligibilidad del problema de la subjetivación política en términos de lo que aquí denominaremos una "articulación compleja" entre un contexto normativo y las maneras en que el sujeto lo elabora a través de sus prácticas, contexto que, asimismo, sostendremos, estaría atravesado por una diferencia ya implícita en el ser mismo de la normas.

Luego, indagaremos las condiciones de posibilidad de dicho proceso para finalmente preguntarnos en qué medida dicha articulación implicada en prácticas como la parresía, nos permitiría pensar en un concepto de subjetividad política capaz de constituirse como una forma efectiva de libertad.

Introducción

Recientemente, en su libro *The Cynic Enlightenment*, Louisa Shea aborda en el último capítulo los análisis que, a mediados de la década del 80, realizaban Michel Foucault y Peter Sloterdijk del cinismo antiguo y sus posibles figuras e implicancias actuales. En lo que respecta al análisis foucaultiano, que aquí nos interesa especialmente, la autora afirma que “volviendo a los cínicos Foucault intenta escribir una historia diferente de la filosofía, una en la que la filosofía es entendida como una forma de vida y la verdad es una función de cómo uno moldea la propia vida diaria” (Shea, 2011, p. 188).

En efecto, en el marco de sus últimos cursos del Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité*, 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, un decir franco o verdadero, los enunciados de la *parresía*. Pero no únicamente la filosofía práctica del cinismo funciona como modelo del decir verdadero, también Foucault analizará en detalle la *parresía* socrática y la manera en que en ella lenguaje, verdad y forma de vida constituyen una constelación conceptual indisoluble haciendo entonces de la ética, del *ethos* que surge en dicha práctica discursiva un aspecto central.

En el mismo año de la publicación de *Le gouvernement de soi et des autres* aparecía en lengua italiana *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* de Giorgio Agamben. Allí el autor, en ocasión del tratamiento que realiza de la antropogénesis, remarca las falencias de todo enfoque cognitivista y la necesidad de encararla desde una perspectiva que ponga también en primer plano el problema ético, esto es, la cuestión de cómo asegurar el vínculo entre el sujeto devenido hablante y sus acciones. Pues dado que, argumenta Agamben, la especificidad del lenguaje humano respecto de la del animal no puede residir únicamente en una diferencia consistente en peculiaridades del instrumento, sino en el hecho de que “único entre los vivientes, el hombre no se ha limitado a adquirir el lenguaje como una capacidad más (...), sino que ha hecho de él su potencia específica” (...) “precisamente por hablar, a diferencia de otros vivientes, el hombre debe ponerse en juego en su palabra” (Agamben, 2010, p. 110). Y, continúa Agamben, retomando una célebre tesis de Foucault, [si] el hombre ‘es un animal en cuya política está en juego su vida de ser viviente’, (...) él es también *el viviente en cuya lengua está en juego su vida*” (p. 106).

Inmediatamente, Agamben afirma la complementariedad entre ambas tesis, aquella que en la *Voluntad de saber* oficiaba como una de las primeras introducciones del diagnóstico biopolítico contemporáneo y la suya en la que dicho marco se ve reelaborado a partir del señalamiento del vínculo inmanente entre lenguaje y vida y la necesidad de su intelección en clave ético-política. Pero frente a la complementariedad que estaría indicando Agamben, es preciso preguntarnos si, en efecto, ésta no se despliega sobre la base de un conjunto de divergencias entre ambos pensadores, en lo que hace al vínculo que uno y otro establece entre verdad y subjetivación, que bien valdría elucidar.

I.

Comencemos entonces por centrarnos, brevemente, en algunos aspectos del tratamiento que el filósofo italiano realiza, en *El sacramento del lenguaje*, del

problema de la antropogénesis. Allí el autor para intentar dar cuenta del devenir humano del hombre se focaliza, entre otros desarrollos, en la dimensión performativa del lenguaje.

La expresión performativa no funciona, únicamente, por su autorreferencialidad sino por el hecho de que ésta surge de la suspensión del carácter denotativo del lenguaje. Trazando un paralelo con el modelo de la ley Agamben especifica el nexo entre performatividad y denotación: "Así como en el estado de excepción, la ley suspende su propia aplicación sólo para fundar de este modo su vigencia; así, en el performativo, el lenguaje suspende su denotación, precisamente para fundar su nexo existencial con las cosas" (p. 83). Un primer elemento que es preciso mencionar consiste en que la suspensión del carácter denotativo del lenguaje, implica un corrimiento del modelo de verdad implícito en ella, esto es, el de la adecuación entre la palabra y la cosa y la puesta en juego de una experiencia de la palabra cuyo único criterio de verdad consiste en "la eficacia performativa en relación al sujeto de la enunciación" (p. 90).

Esto es lo que Agamben, retomando un término foucaultiano, denominará veridicción, la idea de una "experiencia constitutiva de la palabra que se agota en su pronunciación, [dado] que el sujeto locutor no preexiste ni se liga sucesivamente a ella, sino que coincide integralmente con el acto de palabra" (p. 90). Mientras la denotación planteaba un modelo de verdad independiente del sujeto y regido por la adecuación objetiva entre la palabra y la realidad; en la veridicción lo central es el hecho de que el sujeto "se constituye y se pone en juego como tal vinculándose performativamente a la verdad de la propia afirmación" (p. 90). Ese "ponerse en juego" equivale, para Agamben, al momento ético fundamental en el cual el hombre "para hablar debe decir "yo" (...) [y así] tomar la palabra, asumirla y hacerla propia" (p. 110).

El modelo de verdad implícito en la idea de veridicción parecería ubicarse en un espacio cualitativamente diverso respecto de aquél lógico-objetivo de la aserción en la medida en que es el primero el que en la suspensión de la denotación funda la plena vigencia del segundo. Pero lo que aquí nos interesa es qué le ocurre, en definitiva, al sujeto cuyo ingreso en el lenguaje se articula en la veridicción tal como la comprende Agamben; que estatuto adquiere ese *ethos* que se produce en el gesto por el cual el sujeto asume la palabra.

Para ello es central la cuestión de los pronombres que el filósofo italiano aborda en *El sacramento del lenguaje* retomando un tópico recurrente en su obra. El hombre no puede hablar, asumir su palabra más que mediante los indicadores de la enunciación o *shifters* ("yo"). Al asumirla la hace propia pero, paradójicamente, al mismo tiempo que ingresa en el lenguaje debe hacerlo desvinculándose de toda singularidad, es decir, desobjetivándose en la medida en que "el pronombre de la primera persona [se encuentra] desprovisto de toda sustancialidad" (Castro, 2008, p. 80).

De este modo, tal como lo planteaba algunos años antes (Agamben, 2002, p. 135) en ocasión de un análisis que acercaba la arqueología foucaultiana al proyecto inconcluso de Emile Benveniste de una "metasemántica de la enunciación", la entrada del viviente en el lenguaje pone de relieve un interrogante ético fundamental que, a juicio de Agamben, Foucault habría omitido: "¿Que sucede en el individuo viviente en el momento en que ocupa el "puesto vacío" del sujeto, en el punto en que, al entrar en un proceso de enunciación, descubre que nuestra razón no es más que la diferencia de los discursos, que nuestra historia no es más que la diferencia de los tiempos, que

nuestro yo no es más que la diferencia de las máscaras"? Es decir, todavía una vez más, ¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución?" (p. 140).

Dicho de otro modo, el análisis de la entrada del viviente en el lenguaje conduce en Agamben a una ética de la desaparición en la que el borrarse del sujeto permite entrever las condiciones de existencia del lenguaje, su puro tener lugar "donde la vida del hombre se vuelve una vida puramente lingüística (...) sin ninguna propiedad que la defina" (Castro, 2011, p. 209).

II.

Es discutible si acaso Foucault omite o advierte sólo tardíamente, tal como sostiene Agamben, "las consecuencias que la desubjetivación y la descomposición del autor podían tener sobre el propio sujeto" (Agamben, 2002, p. 139). En todo caso, siguiendo a Potte-bonneville, "para el Foucault de 1984 desprenderse [de sí] ya no implica desaparecer, dejarse dispersar por el anonimato del discurso [como única vía para seguir indagando el problema de la subjetividad] (...) Este es, sin duda, el acontecimiento principal y lo que está en juego en estos textos" (Potte-Bonneville, 2007, p. 148). Textos en los cuales, podríamos agregar, el concepto de parresía o veridicción juega un rol central junto al conjunto de prácticas de subjetivación que ocupan buena parte de los análisis de los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*.

Pero, claramente, tal como veremos, el interés por el concepto de parresía (veridicción) se articula en torno a un análisis de la relación entre verdad, vida y lenguaje o, más precisamente, en el juego complejo entre *alétheia*, *ethos* y *politeia*, capaz de dar cuenta del modo en que a través de una determinada práctica discursiva la verdad se despliega como el desarrollo contingente de una vida, de una forma de vida (*bios*).

En efecto, como lo mencionábamos anteriormente, en el marco de sus últimos cursos del Collège de France, Foucault abordará el problema de las prácticas de subjetivación partiendo de un análisis del modo en que el viviente humano se subjetiva libremente en base a un determinado uso del lenguaje: los enunciados de la parresía. Dichos enunciados configuran el ámbito propio de una "dramática del lenguaje" y se distinguen de la pragmática de los actos de habla. Es interesante como Foucault presenta la idea de dramática distanciándose del paradigma de la performatividad al cual Agamben hacía referencia. Establezcamos mínimamente los términos de dicho distanciamiento. En principio, es justamente 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. Por el contrario, el espacio abierto por el decir verdadero no es el del performativo sino el de la indeterminación, el del riesgo. Sus efectos no están predeterminados como en los performativos en los que el locutor, el enunciado y el destinatario estarían 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" (Foucault, 2008, p. 63). De allí que la parresía implique el coraje de quien enuncia la verdad. Dicho acto conlleva la

entrada en una tensión o puja con otros discursos e interlocutores, en definitiva con un contexto normativo.

La parresía foucaultiana plantea, 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” (p. 64).

De este modo, mientras que en Agamben nos encontrábamos con un intento por revelar la estructura original o la experiencia (fundante) en la cual el viviente ingresa en el lenguaje, la parresía de Foucault exhibe el cruce contingente entre una práctica discursiva y el discurso filosófico del cual emerge, en el elemento o entramado histórico de una época, una determinada figura de la subjetividad.

III.

Entender la idea de una subjetivación libre implícita en la parresía a la cual hacíamos referencia plantea un problema central para los estudios biopolíticos en la medida en que Foucault ha puesto de manifiesto cómo la libertad parecería ser un elemento más en base al cual el poder se pone en funcionamiento incitando e induciendo una determinada forma de la subjetividad (*homo economicus*) refractaria a todo tipo de subjetivación libre.

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 esta 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” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 253). Por ello es que el término conducta es el más 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” (p. 253). 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.

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” (Foucault, 2007, p. 49). 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” (p. 260). 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” (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” (p. 308).

Esta última frase es capital y podría reformularse 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” (p. 310). 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*¹.

¹ Ahora bien, las razones para explicar dicha calculabilidad, central para poder comprender el modo de subjetivación que produce y sustenta la gubernamentalidad neoliberal, no están mayormente explicitadas por Foucault. No obstante ciertos elementos de su clase del 14 de marzo del '79 nos permiten abordar dicha cuestión. Allí Foucault tematiza la noción de *homo œconomicus* en el contexto de su recuperación por parte de la escuela neoliberal en términos ya no pura y exclusivamente de “socio” en un proceso de intercambio, sino como “empresario de sí mismo”. Nuevamente, cita a Becker para señalar que “el hombre del consumo no es uno de los términos del intercambio. En la medida en que consume, el hombre de consumo es un productor. ¿Y qué produce? Pues bien, produce simplemente su propia satisfacción”¹. Con este último aporte es que se logra entender cómo el elemento que lo vuelve calculable es la imposibilidad de trascender la *ratio* económica. Y esto, precisamente, en la medida en que los modos y los objetos a través de los cuales produce su propia satisfacción y por lo tanto a *sí mismo*, se encuentran, por ella, absolutamente determinados; son inmanentes a dicha realidad. De esta forma podemos ver en su justa medida el carácter formal de la libertad en que supuestamente el sujeto satisface sus deseos en la producción de sí mismo. Ni su satisfacción es libre, ni su trabajo sobre sí auto-producción. Se explica, entonces, como la condensación en la figura del *homo œconomicus* del vínculo ya planteado por Foucault en *Seguridad, Territorio,*

El *homo oeconomicus* 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.

Esta manera de plantear la relación entre la verdad y la constitución de la subjetividad es aquella en la cual la conducta es neutralizada mediante su subsunción y ordenamiento por un determinado régimen de veridicción. Tal como lo afirma A. Davidson "cuando la normatividad de la conducta se subordina a lo que Foucault llama un "régimen de veridicción" la preeminencia de este régimen reestructura los conceptos mismos de conducta-contraconducta. Más específicamente, cuando un régimen de veridicción científica constituye el marco de inteligibilidad de la conducta, este concepto cambia completamente de registro, *perdiendo sus dimensiones éticas y políticas y volviéndose un objeto de explicación científica*" (Davidson, 2012, p. 10)². Este es precisamente el juego de verdad en que toda posible contraconducta queda reducida a una forma de irracionalidad. Liberar entonces el campo de las contraconductas implicaba pensar un nuevo marco para el problema de la subjetivación. Éste fue aquél que Foucault buscó desplegar a partir de sus análisis de las prácticas discursivas antiguas como la parresía a la que hicimos mención en el apartado anterior. No obstante, es preciso ahora profundizar dicho análisis para comprender cómo la elucidación de la diferenciación ética implicada en la parresía foucaultiana puede conducirnos a la puesta en inteligibilidad del problema de la subjetivación política.

IV.

Para ello no basta con trazar un conjunto de diferencias "formales" entre la veridicción agambeniana y la dramática del lenguaje. Debemos penetrar en la complejidad de esta práctica y así intentar comprender en donde reside la posibilidad de dicha libertad.

Con este fin, dividamos la argumentación. En primer lugar, analicemos la dinámica efectiva de la parresía en el corazón de la *politeia* griega. Allí el decir verdadero implicaba una subjetivación en la toma de la palabra pero que sólo podía darse sobre la base de una diferenciación ética conflictiva. Y ello en tanto nunca debía plantearse "la cuestión del ethos sin [interrogar] al mismo tiempo sobre la verdad y la forma de acceso a esa verdad que [podía] formar ese ethos, y sobre las estructuras políticas en el interior de las cuales dicho ethos [debía] afirmar su singularidad y su diferencia" (Foucault, 2009, p. 63)³. Para ilustrar este punto basta mencionar la tensión que en la democracia griega generaba, en determinado momento, el decir verdadero. Pues, mientras éste se encontraba fomentado por la garantía de igualdad entre todos los ciudadanos (*politeia*) y por el acceso igualitario a la palabra de los mismos (*isegoría*), el parresiasta podía lograr cierto ascendente sobre los otros que

Población entre libertad y poder, vuelve impensable el cuestionamiento de la racionalidad económica, en tanto criterio de veridicción de la práctica de gobierno, que se cierne sobre el hombre prescribiendo únicamente los modos de vida que contribuyen a la reproducción de dicha racionalidad.

² El subrayado me pertenece.

³ Y la cita continúa: "(...) nunca plantear la cuestión de la *alétheia* sin replantear al mismo tiempo, a propósito de dicha verdad, la cuestión de la *politeia* y del *éthos*. Lo mismo para la *politeia* y para el *éthos*". (La traducción es mía)

subvirtiese dicha igualdad; asimismo, caer en desgracia o ser objeto de la intolerancia por parte de quienes no estaban dispuestos a aceptar su actividad. Esto nos permite poner de relieve que si el coraje es un elemento central del funcionamiento de la dramática, la eficacia lingüística del sujeto que se subjetiva al vincularse a su propia enunciación no puede darse fuera de todo contexto, sino, por el contrario, planteando la libertad allí implicada en la forma de una tensión, una puja con un determinado marco normativo o en lo que podríamos denominar como la articulación compleja de una pertenencia. Pues, en efecto, antes que frente a una matriz que opone, como elementos externos el uno al otro, al sujeto y a las normas (al parresiasta y las condiciones formales del decir verdadero) "se trata de "un espacio de subjetivación", de "una línea de continuidad (...) [que va] de la manera en que una determinada práctica se encuentra ya problematizada a la manera en que un 'yo' la problematiza" (Potte-Bonneville, 2012, p. 111). Explicitada la dinámica, nuestra pregunta se desplaza, entonces, hacia aquello que permite que haya efectivamente modulación, juego o articulación compleja entre el contexto normativo y la forma de conducirse del sujeto en la producción de la diferencia ética.

Vayamos, entonces, para terminar, a la segunda y última parte de nuestro argumento. A modo de hipótesis, podríamos sugerir, que esto se debe a que la diferencia se encuentra ya implícita en el ser mismo de las normas (culturales, sociales, morales, etc.)⁴ habilitando tanto la posibilidad extrema de su incumplimiento como la más compleja de la estilización y la modulación de las mismas, esto es, la elaboración de conductas singulares o formas de vida.

Ahora bien, ¿cómo es posible que esta diferencia este ya siempre implícita en el ser mismo de las normas? Quizá aquí la noción foucaultiana de pensamiento nos pueda hacer avanzar. "El pensamiento [sostendrá Foucault] es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema" (Foucault, 2001, p. 1416)⁵ (...) "Es el apego al principio de que el hombre es un ser pensante, aún en sus prácticas más silenciosas (...) lo que nos hace problematizar incluso aquello que somos nosotros mismos" (Foucault, p. 1431).

Así, la diferencia ética descansa sobre una diferencia que en lo dado ya ha sido impresa siempre por el pensamiento en la forma de su puesta en contingencia, de su esencial indeterminabilidad. Y ello en base a que, tal como lo afirma Foucault en lo que denominó el "principio de irreductibilidad del pensamiento" (p. 1399), "no hay experiencia [entendida como *foyer d'expérience*⁶] que no sea una manera de pensar" (p. 1399). El pensamiento es lo que habita las prácticas cualificándolas (cf. p. 1398) y revelando, al mismo tiempo, que la vida nunca puede ser vista como algo meramente dado y que en la articulación compleja

⁴ Para Potte-Bonneville es conveniente matizar la comparación entre la idea de *Lichtung* heideggeriana con la noción de problematización. Pues si ésta "se encuentra abierta (o impuesta) a los sujetos, como el horizonte de constitución de ellos mismos, no lo es como evidencia, sino como problema, es decir, como complejo normativo, como sistema de prescripciones entre las cuales surgen incompatibilidades o contradicciones que impiden toda solución simple". ("Au sujet du terrain - subjectivation et ethnologie", *Rue Descartes*, p. 112)

⁵ La traducción es mía.

⁶ La idea de *foyer d'expérience* es aquella por la cual Foucault entiende la articulación entre formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento y modos de existencia virtuales para sujetos posibles.

que implican prácticas como la parresía, la subjetividad puede constituirse como una forma efectiva de libertad.

Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *El sacramento del lenguaje*. Bs. As.: Adriana Hidalgo.
- Davidson, A. (2012). Elogio de la conducta. *Revista de Estudios Sociales*. 43, 152-164.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Bs. As.: Nueva Visión.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Bs. As.: Unsam Edita.
- Castro, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe, Editorial Universitaria.
- Foucault, M. (2001). *Dits et Ecrits* (vol. 2). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Bs. As.: FCE.
- Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi de des autres. Cours au College de France. 1982-1983*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au College de France. 1983-1984*. Paris: Gallimard.
- Potte-bonneville, M. (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Bs. As.: Manantial 2007
- Potte-bonneville, M. (2012) Au sujet du terrain - subjectivation et ethnologie, *Rue Descartes*. 75, 102-113.
- Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment, Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.